

UNIVERSIDADE  
**CATÓLICA**  
DE PERNAMBUCO



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA - PRAC  
COORDENAÇÃO GERAL DE PÓS-GRADUAÇÃO  
MESTRADO EM TEOLOGIA**

**EDIVALDO FERREIRA DE ARRUDA**

**ENTREGUES ÀS PRÓPRIAS PAIXÕES:**

**Uma análise de Romanos 1.26-27 a partir da perspectiva hermenêutica de Kevin Vanhoozer, frente às interpretações subjacentes à virada antropológica da teologia**

**Recife/2016**

**EDIVALDO FERREIRA DE ARRUDA**

**ENTREGUES ÀS PRÓPRIAS PAIXÕES:**

**Uma análise de Romanos 1.26-27 a partir da perspectiva hermenêutica de Kevin Vanhoozer, frente às interpretações subjacentes à virada antropológica da teologia**

Dissertação apresentada ao Mestrado em Teologia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Área de concentração: Teologia Sistemático-pastoral.

Linha de pesquisa: Literatura bíblica e teológica: interpretações.

Área de conhecimento: Ciências humanas.

Orientador: Cláudio Vianney Malzoni.

**Recife/2016**

EDIVALDO FERREIRA DE ARRUDA

**ENTREGUES ÀS PRÓPRIAS PAIXÕES:**

**Uma análise de Romanos 1.26-27 a partir da perspectiva hermenêutica de Kevin Vanhoozer, frente às interpretações subjacentes à virada antropológica da teologia**

Dissertação **aprovada** como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia, na Universidade Católica de Pernambuco, pela seguinte Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni (UNICAP - Orientador)

---

Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos (UNICAP – Examinador interno)

---

Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior (FAJE - MG - Examinador externo)

**Recife/2016**

## AGRADECIMENTOS

A Deus pelo seu amor e pela graça dispensada nos momentos de dificuldade em que necessitei de sabedoria, força e perseverança para dar continuidade a essa pesquisa. Ao Senhor seja dada a glória para sempre! Amém.

À minha esposa Ilka que tanto me poupou de determinadas obrigações do lar, a fim de que eu pudesse me dedicar à escrita desse trabalho. Louvo a Deus pela sua vida e pelo amor mútuo que sentimos.

Aos meus filhos Larissa, Matheus e Yanni que muitas vezes não entenderam o drama, mas concordaram em fazer parte dele.

Ao meu orientador Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni, por quem eu tenho muito apreço e respeito, pela gentileza e contribuição significativa para a elaboração da pesquisa, pela paciência e, sobretudo, pela capacidade de organização do conhecimento.

Ao Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos pelas contribuições no tocante à indicação de referenciais teóricos.

Ao Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior que gentilmente aceitou participar da banca examinadora, bem como pela sua contribuição em muitas questões.

Aos meus colegas de classe que orgulhosamente fazem parte da primeira turma de Mestrado em Teologia da UNICAP.

À Primeira Igreja Evangélica Batista em Piedade da qual eu tenho orgulho de ser o pastor presidente, e pelas orações desses irmãos.

## RESUMO

Esse trabalho consiste numa abordagem analítica do tema subjacente ao texto de Romanos 1.26-27, em consonância com as perspectivas dos principais pressupostos hermenêuticos elaborados na contemporaneidade. No desenvolvimento dessa análise, há um encontro inevitável com os elementos filosóficos da linguagem, os quais sugerem novos rumos para as teorias de interpretação, sobretudo no tocante a temas complexos que emergem das sociedades ocidentais. Em contato com vias de mãos duplas, interpõe-se a visão interpretativa de Kevin Vanhoozer, que realça o aspecto canônico-linguístico das Escrituras, por um lado; mas ressalta, por outro lado, a relevância da dialogicidade das vozes que reverberam na interpretação dos textos bíblicos. Busca-se entender como a filosofia contribuiu para o avanço de questões da vida – social e religiosa; bem como saber lidar com as situações novas. Diante de um cenário cultural cada vez mais plural, a homossexualidade é uma questão que suscita leituras desafiadoras do texto de Rm 1.26-27 e, nesse quesito, estuda-se a correlação entre os Testamentos da Bíblia; a realidade do contexto do autor de Romanos com as situações que se apresentam na atualidade. Vanhoozer sugere que os temas bíblicos sejam inseridos nas disposições do teodrama, mediante o qual as condições humanas possam ser melhor compreendidas e clarificadas de modo dialógico. Pretende-se, assim, estabelecer uma condição de ajustes de mundo às palavras, conforme a ação comunicativa do enunciado indique a direção de um andar em continuidade com as Escrituras.

**Palavras-chave:** Cartas aos Romanos. Homossexualidade na Bíblia. Kevin Vanhoozer. Continuidade com as Escrituras. Teodrama.

## **ABSTRACT**

This work consists of an analytical approach of the underlying theme of the text from Romans 1.26-27, in line with the prospects of significant assumptions made hermeneutical in the contemporary world. In developing this analysis, there is a meeting inevitable with the philosophical elements of language, which suggest new directions for the theories of interpretation, particularly with regard to complex issues that emerge from western societies. Contact tracks of hands, takes the view of interpretative Kevin Vanhoozer, which emphasizes the aspect, canon-language of Scripture, on the one hand; but points out, on the other hand, the relevance of the dialogical voices that reverberate in the interpretation of biblical texts. We seek to understand how the philosophy has contributed to the advancement of life issues - social and religious; as well as to know how to deal with new situations. In the face of a cultural setting ever more plural, homosexuality is an issue that raises challenging readings of the text of Romans 1.26-27 and, in this sense, the correlation between the Testaments of the Bible; the reality of the context of the author of Romans with the situations that present themselves today. Vanhoozer suggests that the biblical themes are included in the provisions of the teodrama, upon which the human condition can be better understood and clarified such dialogical. The aim is to establish a condition of world adjustments to the words, as the communicative action of the wording indicates the direction of a cycling in continuity with the Scriptures.

**KEYWORDS:** Letters to the Romans. Homosexuality in the Bible. Kevin Vanhoozer. Continuity with Scripture. Theodrama.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>08</b>
<b>1 ASPECTOS DESAFIADORES À FÉ CRISTÃ NA VISÃO PÓS-MODERNA .....</b>	<b>11</b>
1.1 O DISCURSO RELIGIOSO NA CULTURA PÓS-MODERNA .....	12
1.1.1 Elementos culturais condicionantes à interpretação da fé cristã .....	13
1.1.2 Elementos essenciais à interpretação do discurso cristão nas culturas .....	17
1.1.3 Os desafios da inculturação: Cristo e cultura lado a lado na linguagem .....	20
1.1.4 Os desafios da fé cristã entre o passado e o presente cultural .....	25
1.2 A VIRADA ANTROPOLÓGICA: COM A PALAVRA O HOMEM .....	28
1.2.1 A virada antropológica da filosofia .....	31
1.2.2 A virada antropológica da hermenêutica .....	34
1.2.3 Efeitos da virada antropológica na hermenêutica bíblica .....	41
1.2.4 Efeitos da virada antropológica na teologia .....	45
1.2.5 Efeitos da virada antropológica na ética social .....	50
1.2.6 Efeitos da virada antropológica na ética cristã .....	55
1.3 A HOMOSSEXUALIDADE SOB A PERSPECTIVA SOCIAL E CRISTÃ .....	60
1.3.1 A questão homossexual sob a ótica plural na pós-modernidade .....	61
1.3.2 A questão homossexual na perspectiva teológica em transição .....	64
1.3.3 Análise bíblico-doutrinária da questão homossexual .....	68
<b>2 ANÁLISE DA AÇÃO COMUNICATIVA DO TEXTO EM Rm 1.26-27.....</b>	<b>74</b>
2.1 SIGNIFICADO E SIGNIFICAÇÃO DO TEXTO BÍBLICO .....	77
2.1.1 O significado e a intencionalidade de um texto .....	77
2.1.1.1 Análise do significado da ação em Rm 1.26-27 .....	84
2.2 A ANÁLISE DA PROPOSIÇÃO NA DIMENSÃO LOCUCIONÁRIA .....	89
2.2.1 Análise dos efeitos locucionários em Rm 1.26-27 .....	90
2.3 O EFEITO ILOCUCIONÁRIO DO TEXTO BÍBLICO .....	94
2.4 O ASPECTO PERLOCUCIONÁRIO APLICADO À PROPOSIÇÃO BÍBLICA .....	102
2.4.1 Análise do teodrama sob a ótica perlocucionária em Rm 1.26-27 .....	105
2.5 PERSPECTIVA DE CONTINUIDADE BÍBLICO-TRADITIVA .....	109
2.5.1 Por trás das letras há sentido .....	109
2.5.2 Análise da correlação dos textos referentes à homossexualidade .....	114
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>124</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>126</b>

## INTRODUÇÃO

Frente às transformações sociais resultantes da quebra de paradigmas do pensamento humano, amplia-se o espaço para interpretações dos fatos que nos rodeiam. Nessas condições, as problemáticas se tornam mais complexas à proporção que surgem novas perspectivas para a compreensão da realidade.

Ante o fértil terreno interpretativo, deparamo-nos com a situação homossexual, vista, sobretudo, sob a ótica cristã em continuidade com as Escrituras. Compreender essa condição, hoje, consiste em conscientizar-se das dificuldades de mover-se em vias de acessos complexos. Assim, a agenda que ocupa o expediente dessa pesquisa se presta à análise da problemática proposta no texto bíblico de Romanos 1.26-27, a partir da perspectiva dos referenciais teóricos da linguagem.

Na atualidade, faz-se necessário observar que a compreensão das questões bíblicas não se restringe apenas à esfera cristã. Muitas teologias cristãs, na verdade, têm se valido dos aparatos pós-modernos para compreender-se no mundo, de modo que as questões enunciadas na Bíblia se revestem de novas significações, mais atualizadas, em conformidade com a opinião autônoma do leitor contemporâneo. Por essa razão, é preciso perscrutar em que medida determinados traços culturais do Ocidente têm contribuído para o aparecimento de novas hermenêuticas. Em meio a crises de paradigmas, então, busca-se investigar os efeitos dos investimentos à fé cristã em discursos sincrônicos, contextualizados com as mudanças subjacentes à visão antropológica de mundo. Os desafios frente às perspectivas antropocêntricas da linguagem são cada vez mais aparentes na maneira pela qual as sociedades ocidentais interpretam, julgam e decidem seus valores. É no cenário de visão de mundo plural que a fé cristã tem seus princípios questionados, modificados e, de certo modo, reestruturados.

Por mais que a questão homossexual nas Escrituras seja abordada de acordo com os contornos textuais, é possível notar o quanto a mudança de paradigma em diversos segmentos sociais, culturais, filosóficos, religiosos etc., tem afetado, de modo substancial, a interpretação bíblica. Desse ponto em diante, a teologia não é mais vista no singular, surgem as teologias. O tema para se problematizar, aqui, tem como referencial a condição de possibilidade de uma teologia homossexual a partir da análise de Rm 1.26-27, tendo-se em mente que o surgimento dessa visão tem relação com um modo pelo qual certos grupos de origem cristã expressam sua fé dando conta de que sua orientação sexual não os impede de ser um cristão, conforme será evidenciado oportunamente. Em vista dessa crise de paradigmas, as Escrituras são, em parte,

suspeitas de conter elementos que denotam preconceito, motivo pelo qual devem ser submetidos à releitura, de acordo com determinadas visões. Deve-se notar, também, que a centralidade do autor e até mesmo do texto cedem espaço à autoridade do leitor que, por sua vez, questiona os condicionamentos de cunho dogmatizante.

Ressalta-se que as análises realizadas no capítulo 1 visam, sobretudo, demonstrar a evolução do pensamento humano, especialmente no período entre a modernidade e a pós-modernidade, entendendo, nesse ínterim, as vozes que afetaram o modo de ser do discurso cristão na atualidade. Nessa seção, portanto, não há pretensão de evidenciar o parecer do principal referencial teórico da pesquisa, doravante apresentado, Kevin Vanhoozer (2005). Entretanto, é essencial elucidar as condições interpretativas subjacentes a esse intervalo, de onde provêm elementos novos a partir dos quais Vanhoozer sugere análises na dimensão dialógica. Nesse seguimento, o autor utiliza uma abordagem canônico-linguística da teologia cristã, a fim de propor uma interpretação coerente com a tradição das Escrituras. Vanhoozer afirma que andar em continuidade com as Escrituras é uma tarefa da qual a fé cristã não se exime, uma vez que, pela recepção do Evangelho, a tradição guarda em seu repositório as palavras a serem transmitidas às gerações. Ele entende que a tradição não se restringe a um grupo cristão, mas as tradições que observam, em diversos contextos, a necessidade de se interporem nos dramas humanos, identificando-se com as situações passadas das quais apreende significados novos, adaptáveis a condições idênticas, mas não iguais. Em situações particulares, frequentemente, os cristãos recorrem às Escrituras para solucionar dramas.

No capítulo 2, entra em cena os elementos dos atos de fala. Vanhoozer elabora suas reflexões a respeito da ação comunicativa do texto bíblico, sugerindo, assim, abordar um modo consistente de interpretação de questões complexas em contextos específicos e plurais, considerando, acima de tudo, a centralidade das Escrituras para a fé Reformada. Com efeito, a partir do referencial bíblico, pode-se manter diálogo com os teóricos da linguagem, no sentido de abrir espaço a uma condição de possibilidade de ajustes de mundo às palavras. A despeito dessa perspectiva mostrar-se, de certo modo, defensora de princípios, focalizando o aspecto canônico-linguístico da teologia, é possível que o exercício da dialogicidade, na tradição bíblica, identifique os elementos capazes de valorar os ideais da fé cristã, conquanto seja preciso notar que o cristianismo tem faces múltiplas. Portanto, o contato com os aspectos dos atos de fala, darão suporte à análise do tema em tela, levando em consideração, sobretudo, os pontos de vista da hermenêutica de Vanhoozer em confluência com os alguns teóricos da linguagem, especialmente John Searle (2002a). De início, é pertinente atentar ao conceito de significado, de modo que se considere o sentido imediato do texto (significado), e suas

condições exequíveis à vida (significação), possibilitando, então, entender a tônica da homossexualidade em Rm 1.26-27.

Uma vez que sejam identificados os elementos dos atos de fala, nos textos da Bíblia, a investigação acerca da homossexualidade poderá explicitar nuances relevantes à inteligência da matéria. Além disso, torna-se exequível a justaposição dos contrapontos apresentados pelas mais variadas linhas de interpretação bíblica. Nesse seguimento, nota-se que os fatos bíblicos têm uma razão de ser que se desenvolve a partir e na mensagem que o texto intenta comunicar à comunidade cristã. Na visão de Vanhoozer, os atos de fala demonstram a comunicabilidade dos ensinamentos da tradição, dos quais se valem os que expressam seus valores de fé. Assim, à medida que se percebe consistência nos enunciados quanto a sua inteligibilidade, se atingirá uma condição de aplicabilidade à vida. A lógica dessa perspectiva será problematizada por Vanhoozer mediante a análise dos três elementos que compõem os atos de fala – o aspecto locucionário, o ilocucionário e o perlocucionário – para serem confrontados com a condição homossexual pontuada no texto de Rm 1.26-27.

De mais a mais, essa análise não tem o objetivo de esgotar o assunto acerca da questão homossexual, mas apresentar direcionamentos, a partir do ponto de vista da hermenêutica reformada de Vanhoozer, circunscritos ao texto de Rm 1.26-27, em diálogo com as visões que privilegiam o aspecto antropológico da linguagem. Conquanto qualquer posicionamento que se assume acerca da homossexualidade, favorável ou não, caracteriza-se emissão de juízo.

Em seguida, o texto de Rm 1.26-27 é apreciado em um plano gramatical, consoante os rudimentos da linguística textual. Para tanto, faz-se necessário aprofundar o conhecimento na progressão dos termos, evidenciando-se, portanto, as maneiras pelas quais o intérprete atual compreende os elementos intrínsecos ao conteúdo textual. Há de se observar que, em que pese o indicativo de certos aspectos objetivos da linguagem teológica, no texto bíblico, no processo de inteligência de seu conteúdo, entretanto, há uma tendência de superação ou, no mínimo, de questionamento dos modelos antigos. Em que pese a importância das perspectivas centradas no autor para a interpretação textual, essa pesquisa se restringe a analisar os indicativos textuais que direcionam os intérpretes a uma condição de possibilidade de ajustes do mundo às palavras, à luz da tradição bíblico-cristã.

Devido à natureza complexa do tema delimitado na pesquisa, à pluralidade de opinião a respeito da interpretação textual, bem como ao fato de que a matéria em foco ressalta a dinâmica como o homem contemporâneo consolida novos rumos para a vida cotidiana, julga-se necessário um diálogo expressivo com teóricos da linguagem bem como com hermeneutas de linha cristã Católica e Reformada.

## 1 ASPECTOS DESAFIADORES À FÉ CRISTÃ NA VISÃO PÓS-MODERNA

A temática da homossexualidade tem ocupado um espaço marcante na agenda teológica da atualidade. Com efeito, a abordagem dessa questão vai muito além do que os enunciados bíblicos sublinham. Há necessidade de compreensão dos elementos que interagem com caminhos e descaminhos dos ensinamentos da Bíblia, ressaltando as dimensões do pensamento religioso que interferem nas culturas ou até mesmo descobrir aspectos culturais que afetam o pensamento cristão, sobretudo, no processo pelo qual as ideias são consolidadas por meio do exercício da subjetividade. A composição dos elementos culturais, portanto, é constatada nas formas pelas quais o indivíduo expressa suas crenças e seus valores através do uso da linguagem, assim como nos gestos e na escrita. Nessas vias de mãos duplas, entende-se que a Igreja cristã caminha, em muitos aspectos, na contramão da linguagem atual.

Essa análise se baseia na perspectiva de K. J. Vanhoozer (2005) que é um hermeneuta canadense, de linha reformada, que tem desenvolvido diversas obras na área de interpretação bíblica, abordando, sobretudo, os tópicos referentes à comunicabilidade textual. Para tanto, Vanhoozer mantém diálogos constantes com os principais pensadores contemporâneos. Em sua obra “Há um significado neste texto?”, ele reúne elementos da fala visando estabelecer a condição de possibilidade de extrair o significado do conteúdo bíblico, em consonância com as “intenções autorais” delimitadas pelo contexto histórico da Bíblia. Vanhoozer (2016b) nota também a necessidade de a fé cristã ampliar seu discurso para a condição de diálogo com os dramas que emanam de situações complexas da vida humana. Assim, ele sugere um estudo do teodrama a partir das Escrituras, que é, na sua perspectiva, uma ação dialógica de Deus.

Observa-se que, na investigação do dado teológico, à proporção que as análises de seu conteúdo coincidem com a perspectiva contemporânea, pode-se abrir espaço para o diálogo. Por outro lado, à medida que o discurso cristão diverge do censo comum, há uma ruptura no relacionamento entre a teologia e as práticas sociais, devido à inconsistência dos valores não assimilados pela sociedade. Ante as mudanças sociais que interagem com o modo de vida cristão, faz-se necessário mostrar, nesse capítulo, como o discurso religioso tem sido afetado pela incursão de novos valores culturais no Ocidente, especialmente em momento de crises de paradigmas. O desencontro entre o discurso cristão e as ideologias é acentuado na medida em que o modo de vida cotidiano entra em conflito com certos princípios de natureza religiosa os quais, no entendimento comum, não devem impor condições de vida à sociedade.

Instaura-se, assim, conflitos entre religião e cultura<sup>1</sup>, é preciso entender, nesse palco, como a teologia deve se portar. Consoante afirma Vanhoozer, não se pode desprezar a necessidade de contextualização do discurso cristão, mas é inescusável notar que “Teologias revisionistas privilegiam tanto valores e crenças atuais, que as alegações da tradição, e muitas vezes até da Bíblia, ficam totalmente obscurecidas” (2016b, p. 145). Em virtude desse cenário plural, entender o modo como o intérprete aborda questões complexas, sobretudo, no momento em que sugere a quebra de paradigmas, é uma necessidade. Assim, julga-se imperativo que nesse capítulo também conste uma análise pontual da virada da filosofia e as consequências dessa transição para a hermenêutica bíblica e para a teologia. Por essa razão, destaca-se a importância de entender em que medida o discurso cristão encontra espaço para proclamar o sentido da fé nas culturas do Ocidente, na atualidade.

### 1.1 O DISCURSO RELIGIOSO NA CULTURA PÓS-MODERNA

Na contemporaneidade, a análise da dimensão cultural percorre vias complexas, cujos acessos desaguam em poços profundos, repletos de grandezas enigmáticas. Na atualidade, o discurso cristão se circunscreve em espaço plural, criando diversos ambientes interpretativos. Além disso, enfatiza-se, no todo do cenário cristão, os constantes encontros e desencontros no tocante à intelecção dos valores<sup>2</sup> da fé. Conhecer a tonalidade das práticas cristãs é, de certa maneira, entender em que medida um grupo religioso é afetado por valores culturais do meio em que está inserido e, decerto, perceber como esses valores interferem na constituição do ser religioso.

Compreender a homossexualidade na atualidade consiste, em parte, em aprofundar o conhecimento de práticas sociais, mediante a investigação dos valores que permeiam o modo

---

<sup>1</sup> É importante ressaltar que a ideia de cultura, especialmente na contemporaneidade, não representa um modo de vida divergente do ideal cristão. As culturas, no entanto, têm valores e práticas, religiosas ou não, que moldam o jeito de ser de uma sociedade. Vanhoozer afirma que onde a fé cristã se situa “[a] cultura monta o palco, organiza o cenário e fornece os adereços cênicos necessários à ambientação para a atividade teológica” (2016b, p. 145).

<sup>2</sup> Em relação aos possíveis significados do termo valor, pode-se destacar o posicionamento de Heidegger que o entendeu como uma identificação do ser, “uma referência para o homem e os seus próprios juízos”. Em Nietzsche, “pensar por [valor] revela-se como um assassinio propriamente dito. Ele não atinge o ente como tal no seu ser-em si, mas põe o seu ser completamente à parte. O ser, como [valor], está disponível toda vez que dele se precise” (ABBAGNANO, 2015, p. 1180). A despeito da discussão de valor ir longe, seja do ponto de vista ético, cultural, religioso etc., faz-se necessário, aqui, pontuar que a fé cristã, em suas várias formas de expressão, tem características peculiares, coincidentes em alguns aspectos e divergentes em outros. Ademais, os valores praticados por um determinado segmento cristão podem colidir frontalmente com os valores sociais, ou culturais, ou filosóficos e até mesmo com outros grupos religiosos. Portanto, nessa pesquisa, os valores acentuados têm relação direta com a visão cristã reformada, com referência aos direcionamentos sugeridos pelas Escrituras.

de vida contemporâneo. A apreciação de novas tendências sociais tem norteado as reflexões éticas, por um lado, na direção de comportamentos politicamente aceitáveis, uma vez que o homem se compreende como o referencial de todas as coisas. Por outro lado, a fé cristã não deve eximir-se de questionar o fato de que uma perspectiva de natureza predominantemente antropocêntrica é preocupante à medida que diminui o espaço à escuta das Escrituras, quando submete a centralidade de seus ensinamentos a pontos de vistas ideológicos e humanistas.

Portanto, o expediente que também deve ocupar o discurso da fé cristã consiste em aprofundar a análise dos próprios questionamentos contrários aos paradigmas constitutivos da cultura. Destarte, investimentos precisam ser feitos nas investigações das questões subjacentes às culturas para dirimir, em parte, é claro, a problemática que encerra a pesquisa sobre a homossexualidade. Sugere-se, então, que a questão homossexual seja compreendida a partir do discurso cristão, analisando, sobretudo, em que medida comunica princípios válidos para a vida, em conformidade com tradição de fé cristã, e sob os direcionamentos do texto da Bíblia. Ressalta-se, nesse quesito, as dificuldades que o intérprete da Bíblia encontra ao lidar com os ensinamentos que, em parte, transcendem a compreensão na esfera cultural.

### **1.1.1 Elementos culturais condicionantes à interpretação da fé cristã**

Sob condições limitadas ao âmbito da fé cristã, determinados aspectos que subjazem à prática religiosa são melhor compreendidos a partir da interpretação da cultura. Assim, do ponto de vista de que é possível constatar significados explícitos de valores na cultura, C. Geertz propõe, em sua obra “A interpretação das culturas”, que a análise cultural é relevante para entender os valores sociais de um povo em uma dada ocasião e, portanto, as condições que norteiam o modo de ser de uma sociedade. Destarte, Geertz elabora uma interpretação de cultura, ao depreender o conceito desta como sendo essencialmente semiótico, e que

[...] o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície. Todavia, essa afirmativa, uma doutrina numa cláusula, requer por si mesma uma explicação (2015, p. 4).

Através da semiótica<sup>3</sup>, é possível identificar os aspectos valorativos dos símbolos<sup>4</sup> e gestos, que informam as peculiaridades subjacentes à determinada cultura. Sugere-se o estudo antropológico do texto, de modo similar à “antropologia social”, afirma Geertz, “o que os praticantes fazem é a etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento” (2015, p. 4).

No âmbito da linguagem, em que pese a sua contribuição às teorias do significado, Geertz destaca que a antropologia se obriga a fazer questionamentos referentes ao modo como se estrutura o pensamento na atualidade. Assim, para Geertz, é preciso verificar

[...] se as notícias a respeito chegam à antropologia; e em particular esclarecer que dizer que a cultura consiste em estruturas de significado socialmente estabelecidas, nos termos das quais as pessoas fazem certas coisas como sinais de conspiração e se aliam ou percebem os insultos e respondem a eles, não é mais do que dizer que esse é um fenômeno psicológico, uma característica da mente, da personalidade, da estrutura cognitiva de alguém, ou o que quer que seja, ou dizer ainda o que é tantrismo, a genética, a forma progressiva do verbo, a classificação dos vinhos (2015, p. 9).

Geertz parte de Wittgenstein para ir além dele, no tocante à interpretação da cultura, citando o fato de que se fala das pessoas porque são transparentes às que falam, mas

[...] é importante no tocante a essa observação que um ser humano possa ser um enigma completo para outro ser humano. Aprendemos isso quando chegamos a um país estranho, com tradições inteiramente estranhas e, o que é mais, mesmo que se tenha um domínio total do idioma do país. Nós não compreendemos o povo (e não por não compreender o que eles falam entre si). Não nos podemos situar entre eles (2015, p. 10).

A despeito desse olhar investigativo no passado do texto para compreender a cultura, Geertz não pretende apresentar-se como um romântico, mas, sobretudo, demonstrar que o objetivo da antropologia é o alargamento do universo do discurso humano. Em vista disso, ele argumenta a relevância de uma análise textual da cultura, situando o intérprete em um:

<sup>3</sup> Semiótica é a ciência que estuda os signos da linguagem (incluindo cores, gestos, palavras, espaços) e sua articulação. Quem escreve, portanto, está fazendo um exercício de semiótica, pois não articula apenas os significados (as ideias e os sentimentos que deseja exprimir), mas também deve escolher e articular os significantes (palavras, frases, relações do texto) que expressem, com maior ou menor intensidade, os significados desejados (SILVA, 2003, p. 80).

<sup>4</sup> Os símbolos participam do significado que as substâncias trazem em si mesmas. Segundo O. Ducrot e T. Todorov, “[a] simbolização é uma associação mais ou menos estável entre duas unidades de mesmo nível (isto é, dois significantes ou dois significados). A palavra ‘chama’ significa *chama* mas simboliza, em certas obras literárias, o *amor*; a expressão ‘você é meu chapa’ significa *você é meu chapa*, mas simboliza a familiaridade etc” (2010, p. 103) (grifos dos autores).

[...] negócio enervante que só é bem-sucedido parcialmente, eis no que consiste a pesquisa etnográfica como experiência pessoal. Tentar formular a base na qual se imagina, sempre excessivamente, estar-se situado, eis no que consiste o texto antropológico como empreendimento científico (2015, p. 10).

Uma contribuição relevante acerca da análise cultural é a de D. A. Carson (2012), uma vez que tem relação direta com a matéria de fé aqui investigada. O elemento substancial que o autor sublinha tem relação com o Cristo em diálogo com a cultura, na obra “Cristo e cultura”<sup>5</sup>. Ele aborda as circunstâncias em que a mensagem cristã se posiciona do lado da cultura ou contra a cultura. Carson afirma que a análise preliminar dos rudimentos da linguística<sup>6</sup> é necessária para compreender os demais elementos que compõem a cultura. Para Carson, a linguística perpassa, necessariamente, dois caminhos possíveis: no primeiro, a língua sob a perspectiva de expressão da vida comunal de uma determinada nação, cabendo, aqui, observar a fluência espontânea devido à “competência” inata a indivíduos que participam do processo empírico da linguagem, caracterizando, assim, o ato intuitivo (ou mecânico) da fala. Em segundo lugar, é relevante distinguir a dimensão da “competência” da fala em relação à performance da fala, pois poucos elementos são proveitosos a uma cultura específica, haja vista que o desempenho (ou performance) no falar, nesse caso, se restringe à seleta categoria desse grupo. Para Carson, a analogia linguística é um elemento significativo para se conhecer o elenco de traços culturais presumivelmente proveitosos; em contraste com a dimensão duvidosa que não comunica valores culturais comuns às gerações futuras, por causa de seu caráter restrito (2012, p. 66-68).

Visto sob o ângulo da fé cristã, é possível considerar a importância da dimensão social da religião, que não pode prescindir da cultura. Nesse sentido, convém notar que a prática religiosa conserva certos elementos que definem o modo de vida de uma dada comunidade de fé; a cultura “denota um padrão de significados transmitido historicamente”, afirma Geertz,

[...] incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. É fora de dúvida que termos tais como “significado”, “símbolo” e “concepção” exigem uma explicação (2015, p. 66).

<sup>5</sup> Carson observa que, desde o evento bíblico de Pentecostes, os cristãos precisaram estabelecer um relacionamento com outras culturas. Nesse sentido, é significativo compreender até que ponto a mensagem cristã é um aporte à cultura, e também como conciliar a mensagem cristã nas instâncias sociais em que profundas transformações culturais inferem a ideia de “Cristo contra a cultura” (2012, p. 9-11).

<sup>6</sup> Linguística é a ciência das línguas e da linguagem (NEVEU, 2008, p. 192).

Nessa dimensão, ainda é importante citar a contribuição de K. J. Vanhoozer (2016c) - que será apresentado oportunamente por se tratar do referencial teórico dessa pesquisa -, ao avançar na análise da questão hermenêutica da cultura alinhando-se com a concepção de Geertz, entendendo que “[a] cultura é o mundo do sentido humano, a soma total das obras de um povo que expressam de forma objetiva suas mais altas crenças, valores e esperança”, portanto, conclui Vanhoozer, “[a] cultura é um texto que exige interpretação” (2016c, p. 398). Em vista dessa condição, Vanhoozer vai mais além, ao observar que os cientistas, ao inquirirem sobre o conhecimento em geral, “são pegos no círculo hermenêutico com o resto de nós”, assim, acrescenta Vanhoozer, “o livro da natureza passa verdadeiramente a ser um texto”, e conclui: “a textualidade é de fato uma das principais noções que distinguem a situação pós-moderna contemporânea da era moderna” (2016c, p. 413).

Entrar no mundo da linguagem é permitir que, no diálogo, aconteça a fusão da cultura passada à cultura atual. Entretanto, o principal instrumento de investigação do discurso cristão na cultura é o texto da Bíblia<sup>7</sup>, a despeito de não se negar a pluralidade da cristianismo na atualidade. Não se pode fechar a problemática cultural utilizando-se de pontos de vista circunscritos a certos espaços sociais em qualquer circunstância. Pretende-se, porém, ir até aqui, enfatizando, por último, um aspecto importante destacado na obra organizada por P. A. S. Nogueira (2012), na qual o autor chama a atenção para o fato de que uma das funções da linguagem tem a ver com a relação entre texto e cultura, especificamente, a função de memória cultural, “o texto, como unidade de sentido, não somente gera novos significados, mas condensa memória cultural. Este é o conceito central da semiótica da cultura, pois neste caso o texto adquire uma personalidade semiótica” (2012, p. 18). No quesito que discorre sobre os aspectos culturais do texto bíblico, seus matizes linguísticos e históricos possibilitam adentrar no mundo da cultura deste e traçar uma linha contínua, haja vista que o texto, conforme escreve Nogueira,

[...] evoca os demais textos por meio dos quais foi interpretado. Ele também traz em si as memórias de sua leitura e dos eventos históricos que ocorreram fora de si, mas que nele pode evocar associações. [...], o texto não é uma mensagem inerte, mas antes uma mensagem que se auto-organiza e que se relaciona com outros textos. [...], além de um texto religioso ser codificado numa língua natural, [...] ele ainda tem as exigências de codificação de sua “segunda linguagem”, a do sistema religioso, com suas regras e semântica próprias (2012, p. 18-19).

---

<sup>7</sup>

Apesar de que, na concepção Católica, a Tradição também exerça um papel relevante nesse quesito.

Apesar de Nogueira orientar-se em mostrar a relação entre texto e cultura, ele acentua a ideia de que “a cultura [é quem] recebe estes textos novos e investe muita energia criativa em traduzi-los para dentro de seu próprio sistema” (2012, p. 19). Em consequência, completa Nogueira, o leitor “traz para o processo de leitura a sua personalidade, sua memória cultural, códigos, associações”. (2012, p. 19). Portanto, em virtude do distanciamento cultural entre o mundo do autor e do leitor, a percepção do leitor não corresponde à do autor, nota-se, então, uma oscilação entre a compreensão e a incompreensão na leitura do texto. (2012, p. 20).

Enfim, sob esta ótica, a finalidade da interpretação dos eventos bíblicos consiste em ampliar o conhecimento sobre essa expressão religiosa, que se dá na cultura, visando, assim, o aprofundamento nas questões valorativas da fé cristã, a partir do contexto contemporâneo de interpretação da cultura<sup>8</sup>, conforme será visto a seguir.

### **1.1.2 Elementos essenciais à interpretação do discurso cristão nas culturas**

Inicialmente, um fator determinante para a intelecção do discurso cristão é a condição de possibilidade de problematizar valores e práticas comuns em diversas manifestações cristãs no curso da história, em continuidade com as Escrituras. De início, isso pode suscitar certos questionamentos referentes ao próprio modo plural como as igrejas cristãs primitivas, decerto, expressaram sua fé. Em que pese o acento nos elementos culturais relevantes à interpretação do discurso cristão, especialmente nas marcas textuais, há especificidades em certos aspectos da fé cristã que não lhes submete a condicionamento cultural. H. Dooyeweerd (2015) aborda essas particularidades ao analisar as “Raízes da cultura ocidental”, a partir das quais o escritor argumenta que a cultura, em si mesma, não é referencial único e determinante dos valores de uma dada religião. Dooyeweerd<sup>9</sup>, exhibe a sua concepção acerca do encontro cultura-religião, ao escrever que “a antítese religiosa não permite uma síntese mais elevada. Não permite [...] que pontos de partida cristãos e não cristãos sejam sintetizados teoricamente” (2015, p. 21). Segundo o autor, “[o] absoluto tem direito a existir apenas na religião”, além do mais, acrescenta Dooyeweerd,

<sup>8</sup> Vanhoozer também lembra que a expressão pós-moderna “é o nome que muitos dão à atual cultura da hermenêutica” (2016c, p. 415). Essa expressão será frequentemente usada aqui para denotar uma perspectiva de natureza antropológica predominante na linguagem contemporânea, um pensamento pós-metafísico.

<sup>9</sup> De acordo com Dooyeweerd “a palavra *antítese* não significa mais que ‘oposição’. Nesse estágio inicial, ela recebeu um significado especial em filosofia, particularmente na chamada maneira dialética de pensar” (2015, p. 20) (grifo do autor). Dooyeweerd lembra que, embora alguns acreditem que o método dialético supere e relativize tudo o que é contraditório, incluindo o cristianismo e o humanismo, todavia, se for usado corretamente, na verdade, determinará a síntese mais elevada dos opostos relativos, uma vez que o método revela que nada na vida temporal é absoluto (2015, p. 20).

[...] um ponto de partida verdadeiramente religioso ou reivindica ser absoluto ou extingue-se. Nunca é meramente teórico, pois a teoria é sempre relativa. O ponto de partida religioso penetra sem dúvida por trás da teoria, o fundamento absoluto, de toda a existência temporal, e, portanto, relativa. Do mesmo modo, a antítese que determina é absoluta (2015, p. 21).

Não obstante o raciocínio de Dooyeweerd, decerto contrastante com o senso cultural predominante, faz-se necessário entender as nuances culturais que permeiam o sentimento religioso de determinada comunidade. Sobre essa questão, é importante frisar que as análises das questões culturais referentes à fé cristã serão feitas sob as perspectivas de Dooyeweerd e de P. Tillich (2009). Tillich sugere a investigação dos aspectos culturais que permitem elaborar uma “Teologia da cultura”. O autor adverte que é possível consolidar a teologia da cultura, devido ao fato de que a religião consiste na “substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião” (2009, p. 83). O caráter pragmático da teologia da cultura, na opinião de Tillich, se expressa no fato de que “qualquer tipo de linguagem, incluindo a da Bíblia, resulta de inumeráveis atos de criatividade cultural” (2009, p. 88). A ênfase de Tillich na cultura se alinha com a noção de que a religião cristã faz parte de um processo evolutivo (considerando a progressividade da Revelação), haja vista não existir uma “linguagem sagrada caída de um céu sobrenatural para ser encerrada nas páginas de um livro”, lembra Tillich, mas sim a linguagem expressa em letras humanas, “baseada em nosso encontro com a realidade, em evolução ao longo do tempo, usada para as necessidades cotidianas, para expressão e comunicação [...] não existe linguagem sagrada em si mesma como bem o demonstram as traduções, as re-traduções e as revisões” (2009, p. 89).

A perspectiva tillichiana de teologia da cultura também tem um aporte apologético da fé cristã. Segundo R. Gibellini (2012), Tillich segue uma linha de raciocínio que enfatiza especificamente o emprego do método de correlação<sup>10</sup>, a partir do qual ressalta a importância de a teologia responder as questões que emanam da sociedade, isto é, a fé intercepta as situações culturais que carecem de esclarecimentos. Assim, a religião se torna um instrumento evangelizador por meio das respostas dadas. Gibellini observa que, no pensamento de Tillich, a “reflexão teológica desenvolve-se entre dois polos”, a saber:

[...] a **verdade** da mensagem cristã, e a interpretação dessa verdade, que deve levar em conta a **situação** em que se encontra o destinatário da própria

---

<sup>10</sup> O método de correlação de Tillich, em sua obra “Teologia sistemática”, “[...] explica os conteúdos da fé através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua” (2005, p. 74).

mensagem [...]. A “situação” é a “situação cultural” dos destinatários da mensagem [...]. Daqui nasce o projeto tillichiano de completar a teologia querigmática com uma “teologia apologética”, ou seja, com uma “teologia que-dá-respostas”. (2012, p. 93) (grifos do autor).

Enfim, Vanhoozer parte de Dooyeweerd para ir mais além dele ao sugerir que, no sentido de uma trama de significados que fornecem direções à vida, as culturas são textos em que é possível revelar a “gramática profunda” deles (DOOYEWEERD, apud VANHOOZER, 2016c, p. 408). Portanto, compreender as questões é traduzi-las para a vida. Ainda mais, é razoável considerar a “situação cultural” para a qual a teologia<sup>11</sup> propõe apresentar respostas. Vanhoozer, por sua vez, questiona esse e outro tipo de teologia contextual pelo fato de colocar os valores atuais acima dos bíblicos. O autor entende que o método de correlação de Tillich privilegia as necessidades e crenças atuais quando poderia reaplicar velhas respostas. Nesse sentido, afirma Vanhoozer, “o correlacionista permite que as preocupações e questões da cultura atual estabeleçam a pauta teológica; a Bíblia é forçada a responder a elas, e não o contrário (2016b, p. 327). Vanhoozer argumenta que a concepção correlacionista desenvolve-se a partir de “um ‘monólogo de posições defensivas modernas’, que obriga o texto bíblico a se conformar à ideologia de um grupo de pressão” (2016b, p. 327). Em consequência, conclui o autor, “o correlacionista tende mais a revisar do que a dar continuidade ao teodrama” (2016b, p. 327). Observa-se, então, que a ênfase de Vanhoozer se alinha com a opinião de um andar em continuidade com as Escrituras, mesmo que esse trânsito se dê em contextos diferentes. Para Vanhoozer, o teodrama é um modelo de drama que “abre a possibilidade de que se vejam as Escrituras na categoria mais elástica da ação dialógica de Deus, em que dizer é uma forma de fazer” (2016b, p. 47) (grifos do autor). Essa dialogicidade no teodrama<sup>12</sup> tem, por uma via, natureza peculiar à concepção ortodoxa “evangélica” (reformada) que representa

<sup>11</sup> O emprego do termo Teologia, aqui, não se restringe ao estudo sistemático sobre Deus. Em ocasiões específicas, o termo pressupõe uma reflexão teológica de natureza prática, pastoral, etc. O uso do termo teologia, aqui, se alinha com a perspectiva de Vanhoozer, segundo a qual uma teologia canônico-linguística responde às questões da vida humana por ser a “[...] teologia derivada do cânon e voltada para frente e para fora. *A teologia canônico-linguística visa à concretização ou encenação contemporânea da mesma sabedoria formatada segundo Cristo, o que é o foco das Escrituras.* [...] não significa repetir encenações do passado” (2016b, p. 256) (grifos do autor), uma vez que o momento se configura em outro contexto, mas apresenta aspectos similares.

<sup>12</sup> Vanhoozer se baseia na perspectiva de teodrama de H. V. Balthasar, segundo a qual “a melhor maneira de fazer justiça ao conteúdo das Escrituras é empregar categorias do drama em vez de categorias metafísicas [...]. A hipótese dominante de Balthasar é que Deus em sua infinita liberdade, criou os seres humanos com liberdade finita: ‘Deus não representa o drama do mundo completamente sozinho; ele abre espaço para que o homem participe da encenação’” (2016b, p. 65). Para Von Balthasar, a revelação de Deus “não é de forma alguma um objeto a ser contemplado, mas é a ação de Deus no mundo e sobre o mundo, e somente agindo é que se pode compreendê-lo. [...] esta revelação é, em sua forma, tanto em maior escala como em menor escala, dramática. Ela é a história de um interesse de Deus por seu mundo, [...] E se o conteúdo da revelação é dramático, a teologia deve tornar-se dramática, e não manualística” (GIBELLINI, 2012, p. 246).

uma força direcionada ao centro da cultura onde o Evangelho se estabeleceu e, por outra via, à concepção católica, na qual a recepção do Evangelho, pela igreja, se deu ao longo dos séculos e em diferentes culturas, portanto, o Evangelho não é monocultural (2016b, p. 47).

Finalizando, na opinião de Tillich, os componentes da cultura sugerem padrões de conduta à própria fé, tendo em vista que “cada ato religioso, não apenas da religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é formado culturalmente” (2009, p. 83). Destarte, é preciso, também, investigar as reações do pensamento cristão ante as transformações culturais que intervêm no processo de construção da fé, a inculturação.

### **1.1.3 Os desafios da inculturação: Cristo e cultura lado a lado na linguagem**

Historicamente, a tradição cristã se empenhou em estudar e estabelecer os referenciais a partir dos quais fossem delimitados os princípios fundamentais à fé. Em meio aos constantes movimentos sociais, convém ao intérprete cristão investigar os processos sociais em que a cultura, de certa maneira, sugere padrões de comportamento à fé cristã. A análise dos aspectos sociorreligiosos põe a fé cristã frente a frente com a cultura. Para J. Konings, a inculturação é uma matéria importante para a atualidade, “porque existe não apenas um contínuo contato – positivo ou negativo – entre diferentes culturas, mas ainda uma mutação transcultural, que atinge praticamente todas as culturas e faz com que paradigmas novos substituam os antigos em plano mundial” (2001, p. 12). Contudo, há questões mais complexas que causam certa tensão nesse diálogo, pois, entendendo que a mensagem cristã transita em contato com a cultura, e considerando que “a inculturação seria a assimilação do [elemento] importado pelo que o acolhe” (2001, p. 12), faz-se necessário, porém, notar em que medida os elementos da fé passam a não fazer sentido para determinada cultura, em outras palavras: no processo de adaptação, quem deve assimilar o elemento novo? A fé ou a cultura? Carson lembra que exigir que a cultura seja contingente à fé cristã pressupõe Cristo contra a cultura; nesse viés, o autor destaca que é preciso ter em mente que o diálogo com a cultura não pode desconsiderar a centralidade da mensagem cristã (2012, p. 70). Assim, o desafio à fé cristã é observar as divergências entre religião e cultura. A possibilidade de contraposição entre a mensagem cristã e a cultura decorre do pressuposto de que nem sempre os ensinamentos bíblicos estão em consonância com o modo de vida de uma dada situação cultural. Esse ato consiste em distinguir o instante em que o autor particulariza ou generaliza o conteúdo teológico.

Nessa continuidade, também é possível verificar em que dimensão a matéria dessa pesquisa tem relação com o processo de inculturação. Se um dado elemento cultural em foco

é, de certo modo, inassimilável pela fé, nem sempre significa uma falta de alteridade da parte cristã, mas pode advir de um contato com a cultura em conformidade com a centralidade dos valores inerentes à própria fé. Concernente à interação fé-cultura, Konings argumenta que a “inculturação não significa assimilação cultural” (2001, p. 13), embora Konings assevere que a fé cristã se consolidou “nos padrões literário-semânticos disponíveis” no mundo grego, e a “inculturação é a própria encarnação da fé na cultura de seu portador desde sua primeira expressão” (2001, p. 14). A. García Rubio (2007), por sua vez, entende que é provável que a cultura grega tenha tentado influenciar o cristianismo primitivo ao afirmar que a liberdade do homem era relativa, no tocante ao exercício da fé, porque o grego considerava que as ações das pessoas estavam condicionadas às coisas existentes, produzidas pela natureza. O autor lembra que, para o mundo grego, “aquilo que o homem produz com a sua [arte] não passa de imitação da verdadeira realidade que é produzida unicamente pela natureza” (2007, p. 266). Nessa linha, ele entende que a fé cristã enfrentou, em sua origem, o processo de inculturação na cultura grega, ao notar que as bases sobre as quais a fé se estabelecia era ameaçada por uma visão reducionista do Deus criador, que é compreendido no cristianismo como causa da natureza. Destarte, argumenta García Rubio, “a natureza é que depende da criação, da liberdade. [...], o ser humano não está ‘condenado’ a imitar a natureza” (2007, p. 266), mas sente-se livre para criar algo novo. Vale salientar que, no mundo em que Paulo expressou seu pensamento sobre a homossexualidade, predominava uma concepção divergente da perspectiva cristã acerca do ser humano, visto que pouco valorizava criatividade e liberdade. Ademais, afirma García Rubio, “a teologia defendeu sempre a realidade da liberdade humana, guardando, assim, fidelidade à revelação bíblica” (2007, p. 267). Além disso, O elemento da cultura inassimilável pela fé cristã também pode ser visto pelo viés paulino, em seu discurso em Atenas. No Areópago, afirma Konings, Paulo se incultura ao reconhecer o modo de vida religioso dedicado dos atenienses, “contudo, por mais que tente valorizar a cultura ateniense, sua mensagem não cabe nela e sua pregação termina num quase-fiasco” (2001, p. 17).

Vale ressaltar, porém, que o processo de inculturação não ocorre só nas circunstâncias atuais. Onde quer que o Evangelho transite, sentirá os reflexos culturais que norteiam o modo de ser de um povo. Para Konings, “[a] inculturação é um dado primeiro, não uma ocorrência posterior. Toda expressão humana nasce inculturada, encarnada em cultura” (2001, p. 21). Em contrapartida, o autor entende que as mudanças culturais apresentam incompatibilidades com o Evangelho, no fato de que “a ideia de evangelização opõe-se à imposição extrínseca de um modo de pensar alheio ao ambiente destinatário. A atitude de Paulo mostra isso claramente” (2001, p. 21). Contudo, é necessário manter relacionamentos, para que o Evangelho, de algum

modo, contribua para a cultura, uma vez que existe elementos em comum, conclui Konings, e “[n]essa parte comum é que o elemento comunicado deve entrar, para a partir daí criar novas relações significativas, sem destruir nem o sistema de origem nem o do destinatário” (2001, p. 23). No transcurso da inculturação, torna-se necessário estreitar os relacionamentos, mediante investigação das questões culturais que ligam o passado ao presente da teologia, e quem sabe desenvolver novas potencialidades.

A inculturação é um processo de interação com uma diversidade de variáveis culturais, entre elas, a língua. Carson observa algumas dificuldades de se chegar à compreensão da cultura pelo meio linguístico. Carson afirma que “[...] a analogia linguística é em parte proveitosa, em parte enganosa”, assim,

[é] proveitosa no fato de que a distinção entre *langue* e *parole* nos relembra que nossa consideração da cultura no nível abstrato (análoga à definição de língua como *langue*) logo tem de descer ao nível de culturas específicas (análogas à definição de língua como *parole*) [...]. Mas a analogia linguística é enganosa no fato de que, no nível da *parole*, em geral os linguistas pensam no desempenho linguístico de *cada pessoa*, e esse é um ponto restrito demais quando pensamos na cultura (2012, p. 67-68) (grifos do autor).

A diversidade de línguas, afirma Carson, não incomodava os cristãos primitivos, pelo contrário, o evento de Pentecostes sugere a superação dos obstáculos descritos em Babel, cf. Gn 11.1-9. Destarte, acrescenta Carson,

[...] é impossível deixar de observar que, no dia de Pentecostes, Deus não deu o dom de uma única língua, como uma espécie de restauração da situação antes de Babel; pelo contrário, ele deu o dom de muitas línguas para que a mensagem única pudesse ser ouvida em todas as línguas relevantes, desse modo preservando a diversidade (2012, p. 71).

S. Voigt, por sua vez, observa a possibilidade de que muitos textos bíblicos passaram pelo processo de inculturação, importando, assim outros elementos culturais. A “tradução do Antigo Testamento para o grego pelos ‘Setenta’, afirma Voigt, é um caso muito expressivo, sendo que tal versão é a diversos títulos produto de uma leitura ‘alexandrina’ da Bíblia Hebraica” (2001, p. 54). Para o autor, portanto, “as [traduções] são produto duma leitura transcultural, pois [transferem] um ‘tecido’/texto duma língua com seu universo cultural, para outro universo cultural e língua” (2001, p. 54). Nesse viés, Voigt observa que, muitas vezes, há uma interação entre a língua e a religião, a começar pelos escritores dos Evangelhos que narram a história de Jesus (que falava aramaico) na língua grega, o que caracteriza uma transculturação do Jesus “original” (2001, p. 54).

É interessante lembrar da concepção de Dooyeweerd acerca da interação da religião com a cultura e com a língua, quando faz analogias entre fé e relações sociais, assim como entre fé e linguística. Dooyeweerd argumenta que a compreensão de certos eventos bíblicos se restringe ao âmbito dos relacionamentos de seus ouvintes, caracterizando, por conseguinte, uma matéria de domínio da fé cristã. Destarte, assim como as relações sociais são importantes na vida em geral, uma vez que carrega os valores que definem uma dada cultura, elas também são significativas na esfera da tradição cristã seja para a concretização da tarefa evangelística, seja para a edificação dos que pertencem à comunidade da fé. Assim, sublinha Dooyeweerd,

[...] essencial para a estrutura da fé é uma analogia com o aspecto das relações sociais [...]. O companheirismo na fé é de natureza espiritual e não pode ser reduzido a um relacionamento no sentido social, que é sujeito às normas exclusivamente sociais de educação, tato, boas maneiras, cortesia, respeito e assim por diante. Mas o companheirismo na fé remete ao momento nuclear do aspecto social (2015, p. 113).

Em consonância com os princípios culturais observados na esfera religiosa, a tradição cristã leva em conta o sentido da mensagem proferida pela linguagem da comunidade de fé. Dooyeweerd comenta que “uma analogia linguística” é peculiar à estrutura da fé, e, no núcleo

[...] do seu significado, o aspecto linguístico é significação simbólica realizada por meio do uso de sinais (palavras, gestos, sinais, e assim por diante). É inerente à fé um simbolismo no qual a revelação de Deus é “significada”, esclarecida por nós. A analogia linguística na acepção não pode ser reduzida à função original da linguagem. [...] Se lermos as Escrituras com o coração incrédulo, poderemos realmente compreender o significado linguístico das suas palavras e frases, mas o verdadeiro significado de fé [...] delas nos escapará (2015, p. 113).

Em uma perspectiva mais dirigida à análise semiótica, P. Ricoeur (2008) sugere uma investigação das barreiras que empatam o avanço das questões éticas no tocante à tradução da língua. Ricoeur escreve que a tradução pode ser um empecilho para se compreender um fato, para se chegar à conclusão justa de uma questão. Por trás da língua, há uma série de fatores que nem sempre podem ser desvendados com exatidão pela simples equivalência de palavras. Ricoeur destaca que “compreender é traduzir”, é o caminho natural para elucidar os fatos. Contudo, “por linguagem cabe entender o uso dos signos que não são coisas, mas valem por coisas” (2008, p. 119-120). Vanhoozer, por sua vez, reconhece que “a tradução [...] está longe de ser uma ciência ‘exata’ [...] é uma forma de interpretação. A equivalência absoluta entre texto de partida e traduções/interpretações pode estar fora de nosso alcance, mas a competência não está” (2016b, p. 146). Ricoeur vai mais além ao notar, na heterogeneidade

cultural, a impossibilidade de haver correspondências imediatas entre alguns signos. Assim, a intraduzibilidade de certos vocábulos tem relação com as divergências do recorte fonético, lexical e sintático. Um claro exemplo dessas dificuldades linguísticas, de acordo com Ricoeur, reside no plano gramatical onde se percebe que “os sistemas de tempos verbais (presente, passado, futuro) diferem de uma língua para outra; existem línguas nas quais não se marca a posição no tempo, mas sim o caráter consumado ou não consumado da ação” (2008, p. 119-123). Nem por isso se pode prescindir da tradução, ela é necessária para que os fatos sejam clareados. Segundo Ricoeur, o intérprete é um tradutor (2008, p. 125). Mas, como resolver esse dilema? Ele propõe que a tradução siga a direção do “dilema fidelidade-traição”. Para entrar no mérito da análise do dilema, Ricoeur parte da crítica da tradução, para “[...] propor outra tradução que se presuma, pretenda, melhor ou diferente [...]. No que se refere aos grandes textos de nossa cultura, vivemos essencialmente de traduções que estão sempre sendo refeitas. É o caso da Bíblia” (2008, 128-129). No contexto de crise das traduções, Vanhoozer chama a atenção para o fato de que, no discurso cristão, “é possível dizer a mesma coisa com termos diferentes” (2016b, p. 147). Desse modo, conclui Vanhoozer, “[a] teologia preserva o evangelho quando dá continuidade à ação dialógica” (2016b, p. 147), quando comunica as qualidades da ação da fé à vida, “sob a luz da mesmidade *ipse*<sup>13</sup> em vez da mesmidade *idem*” (2016b, p. 147) (grifos do autor). Assim, a teologia se expande para o fazer, se incultura na língua nova, mas a tradução emite sentidos à existência humana à medida que reconhece que não existe mesmidade *idem*, nem a ideia de uma cultura cristã, mas sim de fatos novos, pensamentos de outras culturas para os quais o discurso cristão deve fazer sentido em novas situações (2016b, p. 147). Diante do novo, então, os questionamentos acerca das possíveis traduções de Rm 1.26-27 têm sido levantados, quem sabe para requerer uma ressignificação desse texto, ou quem sabe para propor a inculturação do discurso cristão na instância contemporânea do ato comunicativo.

Concluindo, não há como separar a religião da cultura. Refletir acerca dos valores da fé cristã é, de certo modo, refletir sobre a cultura em voga, refletir sobre o dilema “fidelidade-traição”, marcado pelo encontro do estrangeiro na própria língua com a cultura de outra língua. Por isso, para sustentar valores que fazem parte da fé cristã, é preciso, de algum modo, relacioná-los com os da realidade em que se vive.

---

<sup>13</sup> Vanhoozer utiliza os termos do latim *idem* e *ipse* para diferenciar as situações ocorridas em contextos diferentes, mas de modo análogo. Assim, “mesmidade” *idem* refere-se à mesma coisa, idêntica; e “mesmidade” *ipse* refere-se à mesma coisa referenciada nas palavras.

### 1.1.4 Os desafios da fé cristã entre o passado e o presente cultural

Pelas razões pontuadas anteriormente, é possível que, nas relações sociais, se suponha a mensagem de Cristo em oposição à cultura, conforme observou Carson (2012). Bem como, pode-se pontuar sobre a linha de análise dos problemas do movimento contracultural<sup>14</sup>, defendido por certos segmentos da Reforma. T. Keller (2014) constata que “[o] movimento contracultural não dá valor suficiente à inevitabilidade da contextualização, de uma comunidade cristã que necessariamente se relaciona e se adapta à cultura que a cerca” (2014, p. 247). Segundo Vanhoozer, o próprio Evangelho se apresenta com uma face diferente ao Ocidente, haja vista que “[a] encarnação, a surpreendente apropriação da humanidade por parte de Deus, talvez seja o exemplo de contextualização” (2016b, p. 145). Em face das dificuldades que o processo de inculturação suscita, questiona-se: de que maneira a fé poderia apresentar os valores transformadores do Evangelho se não conhecer a cultura com que se relaciona? Fica evidente, portanto, que o grande desafio da fé cristã na pós-modernidade<sup>15</sup> é apresentar às várias culturas as respostas que contribuam para o progresso das questões sociais, consoante o disposto na estratégia de Tillich, contanto que não se deixe de considerar os componentes culturais com suas indagações a serem respondidas pela teologia nem a face limitada dos signos<sup>16</sup>, representada pelas multiformes expressões culturais. Ante a diversidade de símbolos subjacentes à particular cultura, e seus elementos que ampliam sua compreensão, é indispensável analisar certos aspectos do método empregado na teologia de Tillich que buscam confluir os termos da equação - teologia e cultura. Nesse sentido, os questionamentos que relacionam a cultura com a teologia, sob a ótica do binômio perguntas-respostas, sugerem um ponto de convergência na tradição cristã, haja vista que o intérprete busca na fé cristã o

<sup>14</sup> Conforme a análise de T. Keller, no movimento contracultural, “os seus seguidores enfatizam a igreja como uma *sociedade contrastante* com o mundo. Embora outros modelos de engajamento cultural valorizem o conceito do reino de Deus, esse modelo é enfático ao ressaltar que o reino se manifesta primariamente como uma comunidade eclesial em *oposição* ao reino deste mundo” (2014, p. 243) (grifos do autor).

<sup>15</sup> Aqui, vale pontuar que a pós-modernidade é um termo ambíguo. Nessa inserção, ele é definido como o momento a partir do qual os rumos da experiência religiosa são repensados devido à crise de paradigmas, e o enfraquecimento dos sistemas metafísicos e da razão que privilegiavam o modo absolutista da fé. Essa mudança minimiza, por conseguinte, o espaço da objetividade e aumenta o lugar da consciência, e com o fim da metafísica, o ser se revela “como caracterizado por uma tendência íntima a afirmar a própria verdade através do enfraquecimento” (CRESPI, 1999, p. 59).

<sup>16</sup> O signo é a noção básica de toda a ciência da linguagem [...]. Afirma-se que todos os signos remetem necessariamente a uma *relação* entre dois *relata*, mas, identificando simplesmente a significação com a relação, não se pode mais distinguir entre dois planos, no entanto, bastante diferentes: por um lado, o signo “mãe”, está necessariamente ligado ao signo “filho”, por outro, o que “mãe” designa é mãe e não filho. [...] Definiremos então, prudentemente, o SIGNO como uma entidade, que 1) pode *tornar-se sensível*, e 2) *para um grupo* definido de usuários, *assinala uma falta* nela mesma. A parte do signo que pode tornar-se sensível denomina-se [...] SIGNIFICANTE, a parte ausente, SIGNIFICADO, e a relação mantida por ambos, SIGNIFICAÇÃO. (DUCROT; TODOROV, 2010, p. 101) (grifos dos autores).

referencial para a sua vida. A despeito de considerar a dimensão pedagógica do discurso bíblico, o lugar onde as pessoas acolhem a Palavra de Deus na escuta, a ideia de um método de correlação é valiosa e até mesmo necessária. Todavia, na maneira como Tillich elaborou o método “o fator controlador era a cultura e não a tradição cristã. Em decorrência disso, ela falava à mente moderna, mas não a confrontava com a mensagem bíblica que exige uma conversão radical do coração e da mente ao Deus vivo” (DAVIS, apud GRENZ, 2013, p. 143). Além disso, a teologia não se exime de apresentar os valores da fé cristã que podem contribuir para o crescimento das relações sociais. Destarte, em consonância com a condição de agentes sociais, proposta por Tillich, sempre é pertinente elaborar “boas perguntas”, concatenadas com as ideias do contexto a que se refere uma dada trama textual. Na concepção de C. Geffré, “todo texto é uma resposta a uma pergunta e não podemos compreender a resposta contida no texto enquanto não tivermos compreendido a pergunta à qual o texto responde” (2004, p. 70). Nessa perspectiva, os contornos do horizonte atual se alinham na fronteira do texto bíblico, contanto que não se deixe de lado a natureza elementar da fé, seus princípios. Assim, é possível conceber fluidez no diálogo entre teologia e cultura.

Em todo caso, a fé não pode prescindir da cultura, uma vez que o ato religioso se dá no âmbito cultural. Quando se estabelece pontes entre os horizontes culturais, é imprescindível considerar os pressupostos dos fatos antecedentes, visto que o passado tem muito a ensinar à cultura atual, do contrário, os indivíduos correriam o risco de cometer os mesmos erros. Em face disso, a teologia da cultura deve abordar as questões da fé, não se restringindo apenas ao aqui e agora, mas, sobretudo, precisa levar em conta seus ensinamentos os quais perpassam o tempo. Além do mais, mesmo considerando as limitações impostas pelo distanciamento cultural, é possível que as características culturais de ontem possam ser perscrutadas, ainda que de modo superficial. Em síntese, não se pode desprezar o antecedente da fé, nem deixar de considerar, é lógico, as questões presentes que envolvem o intérprete da cultura.

No que se refere à natureza religiosa dos símbolos, pode-se observar que “os símbolos religiosos produzem a experiência da dimensão da profundidade da alma humana. E deixam de existir quando perdem essa função [...]. A dimensão da realidade suprema é a do sagrado. [...] os símbolos religiosos são símbolos do sagrado” (TILLICH, 2009, p. 103). Entretanto, o encontro da teologia com a cultura pode exhibir choques de valores, possibilidade de trânsito em vias contrárias. Contribuir para o desenvolvimento social é uma tarefa da qual a teologia não deve se eximir, para preencher as lacunas que a cultura expõe, de modo que a linguagem da fé cristã, no que for possível, seja entendida pela linguagem cotidiana. Vanhoozer nota que essa contribuição reside na contextualização da fé, mas [...] “isso não significa dobrar os

joelhos diante das estruturas de plausibilidade (e popularidade) [...]. A teologia canônico-linguística é, desse modo, propensa tanto a ser contracultural quanto contextual” (2016b, p. 372). Tillich ainda põe um acento na necessidade de distinguir os símbolos dos sinais, para elaborar uma teologia da cultura capaz de responder às questões existenciais humanas. Como identidade substancial, os símbolos e os sinais “indicam algo além deles” mesmos, que comunicam o estado do ser a quem se referem. É de fundamental importância sublinhar os matizes que os distinguem: “os sinais não participam na realidade e no poder daquilo que indicam. Os símbolos, embora não sejam iguais ao que simbolizam, participam no seu poder e sentido” (TILLICH, 2009, p. 98). Com referência às funções dos símbolos, Tillich realça a função representativa, questionando o seguinte: se o símbolo não é em si o objeto que representa, pelo fato de não ser igual ao que simboliza, então, por que não a coisa em vez do símbolo? Essa questão é relevante porque amplia o horizonte no qual a religião expressa a fé mediante a linguagem. Vem à tona, então, o desafio de explicitar os valores da fé nas culturas, que levantam dados à compreensão do significado representado no símbolo. A esse respeito, Vanhoozer nota que a contextualização permite ao Evangelho se relacionar com os valores culturais, comunicar-se a partir dos fatos que ela expõe, levando em conta, sobretudo, a sua própria linguagem e símbolos (2016b, p. 372). Para Tillich, no entanto, a relação teologia-cultura pressupõe que, na cultura atual, há elementos capazes de ressignificar a ideia mais próxima daquilo que os símbolos representavam, na cultura bíblica. Destarte, a leitura de determinados textos antigos tem o sentido deslocado para o entendimento da interpretação contemporânea.

De mais a mais, deve-se levar em conta que há ambiguidades na linguagem que não permitem revelar o significado pleno do objeto. Por essa razão, o símbolo, ainda que limitado, é a melhor forma de comunicar aspectos da coisa representada. Nesse viés, Tillich pontua que o invólucro não demonstra o conteúdo no todo, mas consolida o que mais importa no símbolo:

[...] a abertura de níveis da realidade que, de outra forma, permaneceriam ocultos e não poderiam ser percebidos. Os símbolos revelam níveis da realidade que a linguagem não-simbólica desconhece. [...] Os símbolos nascem e morrem [...]. Nascem do ventre comumente chamado de “inconsciente do grupo” ou “inconsciente coletivo”, não importando que nome tenha - nascem de um grupo que reconhece nessa coisa [...], o seu próprio ser (2009, p. 100-102).

Em seguida, é necessário analisar as condições em que a visão pós-moderna sublinha o modo antropológico como a pessoa interpreta o significado da realidade, desde a era moderna

quando se fez sentir os reflexos da virada antropológica da filosofia<sup>17</sup>, até a atualidade quando se é possível notar mudanças de foco na hermenêutica bíblica, um reflexo da crise instaurada pela quebra de paradigmas.

## 1.2 A VIRADA ANTROPOLÓGICA: COM A PALAVRA O HOMEM

O modo como o homem contemporâneo lê e interpreta a realidade é o resultado de transformações situadas em três fases norteadoras do pensamento predominante no Ocidente. Primeiramente, a fase que definia o *cosmos*<sup>18</sup> como elemento centralizador do pensamento é denominada de período cosmocêntrico. Apesar da visão cosmocêntrica pressupor a ordem natural do universo, regulada segundo os princípios que governam o movimento natural dos corpos; o mundo funciona como uma grandeza teológica na sua eternidade e perfeição. Para H. C. L. Vaz, “[o] cosmocentrismo antigo é de natureza essencialmente *teológica* e foi tal que entrou em confronto com o teocentrismo cristão. Com efeito, o cosmos como totalidade perfeita tem como predicado fundamental a divindade” (2002, p. 42) (grifo do autor). O segundo período é marcado pela irrupção do cristianismo: o teocêntrico. Deus é o centro do pensamento humano. Sua revelação acontece na história. A contemplação dos atos divinos na criação norteia todas as reflexões sobre o ideal humano. Conforme argumenta Vaz, “[o] teocentrismo vem assumir assim a forma de uma teologia da história no sentido rigoroso de um pensamento da história que se move no terreno de uma lógica do Absoluto como Absoluto de existência” (2002, p. 63). O terceiro momento é mais marcante. Diferentemente dos anteriores, o homem passa a ser o elemento centralizador das ideias - o antropocêntrico. A partir desse período do pensamento humano, é possível notar um ponto de tensão entre a Revelação divina - que pressupõe o destino absoluto do homem - e a visão centrada no homem, que se utiliza de “categorias emprestadas das antropologias filosóficas preexistentes ou contemporâneas” (STANCATI, 2003, p. 32). Em vista disso, a compreensão do conteúdo da revelação sofre influência de disciplinas das áreas diversas; logo o modelo teocêntrico cede espaço ao antropológico, afetando, portanto, a maneira de interpretar a Revelação. De acordo

---

<sup>17</sup> A virada antropológica da filosofia representa o momento marcado por mudanças significativas no seio da filosofia, especialmente na ênfase dos ideais da modernidade. Em decorrência dessas transformações, pode-se notar os efeitos em diversos ramos do pensamento humano: na antropologia cultural, na hermenêutica bíblica, na teologia, na ética etc.

<sup>18</sup> “O conceito grego de *Kosmos*, elaborado no VI a.C. pela filosofia jônica, a saber, a de um universo-sistema trabalhando por um princípio de unidade [...]. Inteiramente criado por Deus (Gn 1,1) – o que descarta qualquer cosmolatria ou qualquer culto a algum elemento do universo -, o mundo bíblico é ordenado numa estrutura harmoniosa da qual os ritmos e a estabilidade são garantidos pelo poder divino” (KONRAD et al, 2013, p. 339) (grifo do autor).

com T. Stancati: “o resultado foi uma positiva inculturação dos dados revelados, que não contaminou o núcleo originário da revelação, mas contribuiu para difundi-lo” (2003, p. 32). Apesar das divergências no tocante à visão antropocêntrica da teologia de parte das igrejas cristãs, principalmente as reformadas, Stancati coloca um acento na seguinte questão: “A partir da época romântica, na área protestante primeiro e depois na católica, deu-se a chamada reviravolta antropológica, cuja intenção era de valorizar os diversos modos de ver a pessoa como centro dos interesses e da ação de Deus” (2003, p. 32).

O intérprete, agora, se defronta com o espaço marcante do pensamento do Ocidente: o pós-modernismo. Não há um consenso acerca da exatidão desse termo. De acordo com M. Balestro, “[a] pós-modernidade pode ser entendida como um movimento intelectual e cultural característico da sociedade pós-industrial que emerge das décadas de 60 e 70 muitas vezes associada a um projeto de sociedade que se propõe superar a sociedade moderna” (2008, p. 797). Por se tratar de uma matéria antropológica, M. A. Oliveira analisa diversas opiniões sobre a definição de pós-modernidade, em sua obra “Antropologia filosófica contemporânea”, sublinhando que esse momento representa uma ruptura radical com um modo de pensar baseado em “toda pretensão de articulação de sentido do todo, com a ideia de um sistema fechado de tal forma que a questão de legitimação se vai pôr de outra forma” (2012, p. 60). Outrossim, um outro modo de compreender essa condição é observado na ideia de que “[o] pensamento pós-moderno se entende a si mesmo como um processo de libertação do uno, do imutável e do eterno para a diferença, para a pluralidade, para a mudança, para o contingente e o histórico” (HABERMAS, apud OLIVEIRA, 2012, p. 62).

Segundo G. Vattimo, a pós-modernidade, sob a visão filosófica, coincide com o momento em que a humanidade se desprende das amarras do “excesso de consciência histórica”, que a impedia de produzir novidade histórica. Por essa, razão “[pode-se] sustentar legitimamente que a pós-modernidade filosófica nasce na obra de Nietzsche”, argumenta Vattimo, visto que ele “designa tudo isso como uma doença histórica”. A libertação da visão decadente moderna é esboçada na obra “Humano, demasiado humano”, a partir da qual Nietzsche “realiza uma verdadeira dissolução da modernidade mediante a radicalização das próprias tendências que a constituem” (1987, p. 131-132). Além do demais, fica evidente o rompimento de Nietzsche com “a ideia de uma verdade, de um ‘fundamento’ sobre o qual se possa finalmente permanecer”, escreve Vattimo, “o ser de que nos falou a metafísica é ‘erro’; [...] porque não existe outro ser senão as aberturas histórico-destinais em que as várias humanidades históricas fazem experiência do mundo” (2010, p. 332-333). Logo, a morte da metafísica marca o instante em que a filosofia entra na pós-modernidade. Contudo, é relevante

destacar o posicionamento de J. Habermas relativo às mudanças da filosofia. Ele compreende que o projeto da modernidade é inacabado, contrapondo-se, assim, aos que defendem a pós-modernidade como um momento de transição, entre eles Lyotard e Foucault. Após fazer críticas aos pensamentos de Hegel, Marx e Nietzsche, Habermas acentua que, a despeito de certos avanços, há lacunas resultantes do fato de que a modernidade ainda não se despreendeu totalmente dos elementos que remontam ao passado. Ademais, afirma Habermas, “o pensamento pós-moderno se arroga meramente uma posição transcendental, quando, de fato, permanece preso aos pressupostos da autocompreensão da modernidade” (2000, p. 8). Nesse sentido, a pós-modernidade, como pensam seus defensores, ainda é moderna. Nas palavras de Habermas,

[...] a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios. Isso explica a suscetibilidade da sua autocompreensão, a dinâmica das tentativas de “afirmar-se” a si mesma, que prosseguem sem descanso até os nossos dias (2000, p. 12).

Nessa pesquisa, o uso do termo pós-modernidade é sugerido para indicar o momento em que o sujeito contemporâneo, movido por sua autonomia, reivindica para si o direito de se expressar, de modo livre das amarras dos dogmas, ou para designar o período marcado pelas posturas antropocêntricas na interpretação da realidade. Por essa razão, na continuidade desse trabalho, deve-se considerar uma visão analítica do modo de pensar pós-moderno alinhada com as investigações realizadas por P. G. Hiebert (2016) analisa as questões subjacentes à pós-modernidade e seus efeitos antropológicos, a partir da condição de possibilidade de “transformar cosmovisões”. Ele põe um acento nas fases do pensamento humano, destacando o fato de que a pós-modernidade é caracterizada pela “suspeita da natureza universal totalizadora do pensamento moderno”, constituindo-se, assim, na mudança de direção, a busca pela “fragmentação, a indeterminação e o pragmatismo como forças libertadoras contra a tirania da modernidade” (2016, p. 237). Hiebert, então, se ocupa em analisar as fases do pensamento na busca de entender como as cosmovisões transformam o mundo, e como é possível, nos dias atuais, propor uma condição de possibilidade de mudar cosmovisões pelo viés cristão.

Ante o exposto, torna-se necessária a inteligência dos aspectos que caracterizaram a virada antropológica na filosofia e na hermenêutica, visando analisar os efeitos decorrentes

dessas transformações na teologia e na ética, e assim, na pesquisa em foco, evidenciar os rumos que a interpretação dos enunciados bíblicos podem tomar na contemporaneidade.

### 1.2.1 A virada antropológica da filosofia

O mundo é um cenário em constante mudança, seja em decorrência da criatividade artística dos indivíduos ou mediante a pluralidade de modos de compreensão da realidade. O discurso religioso é o reflexo dessas transformações que afetam a sociedade. A partir do Iluminismo<sup>19</sup> até os dias atuais o cristianismo foi impactado pelo modo antropocêntrico de se pensar a realidade. Por isso, as estruturas cristãs foram abaladas em seu fundamento, uma vez que se intensificaram os questionamentos sobre os princípios<sup>20</sup> da fé. Esse período tornou-se, portanto, o grande divisor de águas entre as ciências da fé e as ciências naturais; o marco em que se consolidou a “quebra” de todo sistema baseado em verdades consideradas prontas e dogmáticas. Especialmente a partir da obra de I. Kant (2012), marca-se o início da virada da filosofia, na modernidade, também conhecida como a virada epistemológica da filosofia. Kant parte da metáfora da “revolução copernicana” em sua obra “Crítica da razão pura”, na qual ele levanta um questionamento sobre a postura empirista, que privilegia, na experiência, o dado. Kant supera a visão engendrada nos dados empíricos como fundamento de todo conhecimento humano<sup>21</sup>. Para o autor, todos os [...] “conhecimentos universais, que têm ao mesmo tempo o caráter de necessidade interna, têm de ser, portanto, independentes da experiência e claros e seguros por si mesmos; por isso são denominados conhecimentos *a priori*” (2012, p. 65). Portanto, o conhecimento adquirido empiricamente ou pela experiência, vem a posteriori.

Deve-se refletir, aqui, sobre as questões que desencadearam a virada antropológica da filosofia, sobretudo, a partir dos movimentos subsequentes a Kant, quando a filosofia rompe de vez com a metafísica, abrindo espaço para uma filosofia hermenêutica. C. Lawn observou

---

<sup>19</sup> No grande movimento cultural do Iluminismo [século das luzes], podem distinguir-se diversas linhas de desenvolvimento no que diz respeito às convicções filosóficas fundamentais: Racionalismo – confiança (com tonalidade otimista) na força da razão [...]; Empirismo confiança na experiência como fundamento de todo conhecimento [...]; Ceticismo em relação à abrangência do conhecimento humanos [...]; Materialismo [...]; Deísmo [...]. O Deus dos deístas criou o mundo, mas não interfere em seu curso posterior [...]. Praticamente em nenhum período da nossa história a filosofia influenciou tão fortemente a opinião pública e o desenvolvimento social como na época do Iluminismo (STORIG, 2009, p. 329-330).

<sup>20</sup> A noção de princípio configura-se um problema ao pensamento atual, haja vista que não cabe mais reflexões baseadas em elementos fixos, condicionantes do conhecimento. Desse modo, “[na] filosofia moderna e [na] contemporânea a noção de princípio tende a perder importância” (ABBAGNANO, 2012, p. 929).

<sup>21</sup> Em que pese a relevância da teoria de Kant para o desenvolvimento da filosofia moderna e seus desdobramentos na pós-modernidade, não é o intuito dessa pesquisa esgotar o pensamento kantiano, mas ressaltar sua contribuição para a consolidação do pensamento hermenêutico.

que os antecedentes dessa virada têm raízes na perspectiva de cientificidade com a qual o homem passou a interpretar a realidade. Em vista disso, Lawn afirma que

[a] partir do século XVIII, com a ascendência do pensamento científico [...], a autoridade dos textos clássicos e canônicos, a arte e a literatura adotaram uma posição subordinada. [...], no caso da Bíblia, e, numa extensão menor, da literatura [...], foram, depois da revolução científica, colocados em dúvida como autoridades insuperáveis da sabedoria e verdade. A grande expressão desta nova autoridade é encontrada na obra de René Descartes, *Discurso do Método*. [Para Descartes] o homem é uma máquina pensante capaz de alcançar o tipo de certeza a ser encontrada na geometria (2011, p. 16-17).

No século das luzes, a história humana foi marcada pela reação contrária à concepção de mundo que se tinha até o momento; inaceitável do ponto de vista científico porque limitava a razão humana. Daí em diante, houve um deslocamento da concepção de mundo, ou seja, a valorização da visão antropocêntrica em detrimento do modelo teocêntrico, caracterizando, assim, a busca do conhecimento pela centralidade da ciência. Nesse período, há críticas acentuadas à verdade dogmatizante. Amplia-se o espaço da razão mediante o questionamento filosófico, embora não se negue a possibilidade da verdade. Entrementes, o arremate final em relação à verdade consiste na relativização da mesma. Esse acontecimento é o prenúncio do desencantamento com o romantismo moderno, irrompe-se o pós-modernismo. Não caracteriza o elemento surpresa, a verdade está centralizada na liberdade do indivíduo de expressar sua opinião; a subjetividade da pessoa é que importa. A partir dessa mudança, o foco do homem se orienta à postura valorativa de suas potencialidades frente às pretensões axiomáticas da fé. Portanto, o indivíduo se sente cada vez mais autônomo para opinar e colocar a sua “verdade”.

A realidade lida a partir da ótica antropocêntrica caracteriza um modo diferente de pensar a questão científica: o método cartesiano cedeu espaço para expressões que denotam a mudança de paradigmas, no sentido em que as palavras não são suficientes para expressar o pensamento; cai por terra a objetividade das ações predeterminadas pelos sistemas usuais. Em outras palavras, “[a] linguagem não é considerada somente como um meio de comunicação [mas] é uma forma de expressão [...] não é o relacionamento marcante entre a palavra e o objeto, mas sim a ideia de que a linguagem é expressiva” (LAWN, 2011, p. 61). Destarte, a racionalidade central da história não é mais expressa de maneira unitária, conforme afirma Oliveira, uma vez que a universalidade da razão cede espaço para o

[...] mundo da comunicação generalizada numa multiplicidade de racionalidades “locais” de minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas que agora tomam a palavra, já que não são mais silenciadas a partir da representação de que uma única forma de humanidade autêntica deve ser

efetivada à custa de todas as particularidades, de todas as individualidades limitadas, efêmeras e contingentes. É isso uma expressão clara de que a modernidade em qualquer de seus aspectos essenciais de fato acabou (2012, p. 63).

A partir desse momento intelectual, de convergências intersubjetivas, não cabe mais a reprodução de atitudes de um indivíduo pelo outro e disso resulta a ideia de que “compreender o que alguém diz é pôr-se de acordo na linguagem e não transferir-se para o outro e reproduzir suas vivências. [...] a experiência de sentido, que assim ocorre na compreensão, implica sempre um momento de aplicação” (GADAMER, 2014, p. 497). A partir dessa condição de natureza dialógica, Hiebert lembra que “[a] modernidade buscou uma grande teoria unificada. A pós-modernidade rejeita grandes narrativas como tirânicas e celebra a diversidade” (2016, p. 246). Nesse espaço, os seres se articulam de maneira tal que as ideias comunicam fatos que indicam a necessidade de interpretação. Hiebert observa que a pós-modernidade representa o fim da autoridade que dá lugar à autoexpressão. Em vista disso, lembra Hiebert, “todas as vozes humanas precisam ser ouvidas, na medida em que as próprias pessoas contam suas histórias, não alguma autoridade externa” (2016, p. 248). Na perspectiva pós-metafísica, a linguagem não é mais um instrumento pelo qual se compreende os fatos, mas nela mesma os fatos têm o sentido de ser. Nessa condição, a negociação de significado, em detrimento do instrumentalismo, garante a construção do conhecimento, na linguagem. De mais a mais, o abandono dos modelos dogmáticos representa a superação de paradigmas da metafísica, período conhecido como a virada antropológica da filosofia, caracterizando, por conseguinte, a visão pós-metafísica da filosofia. Em sua obra “Pensamento pós-metafísico”, J. Habermas define bem a transição desse pensamento filosófico, o momento de transformações profundas. Diante disso, Habermas frisa os aspectos que originaram a mudança de paradigmas e representam o fim da metafísica, de modo que suas considerações caminham em direção

à tese de que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes, como sendo uma possibilidade que se dá, em princípio, na forma de uma passagem ocasional, porém, compreensível, de uma linguagem para a outra. E esta possibilidade do entendimento, assegurada apenas de modo processual e realizada de modo transitório, forma o pano de fundo para a variedade daquilo com que nos defrontamos na atualidade, sem que possamos compreendê-lo (1990, p. 153).

A partir desse estado de múltiplas vozes, visto sob o ângulo da interpretação textual, percebe-se, na pós-modernidade, a necessidade do salto para a condição em que a análise do conteúdo do texto não mais escuta a voz do cânone literário. Nesse seguimento, os textos têm

suas amarras soltas da pretensa ideia de razão, assim como, “os textos não apontam para os autores, as coisas ou os eventos. Eles apontam para outros textos” (HIEBERT, 2016, p. 247). Essa condição demarca o novo espaço em que a virada filosófica exerce influências no modo clássico de interpretação, conhecido como hermenêutica romântica de Schleiermacher. Desse ponto em diante, é primordial destacar os efeitos da reviravolta filosófica na hermenêutica em decorrência do abandono de métodos baseados em princípios rígidos que ainda demarcavam o espaço filosófico na modernidade.

### **1.2.2 A virada antropológica da hermenêutica**

Para se chegar a uma opinião mais acurada acerca da virada hermenêutica, é preciso entender que o instrumento de interpretação de Schleiermacher fundamentava-se na ideia de que a análise do conteúdo do texto seguia por duas vias, a linguística e a psicológica, isto é, “[a] gramatical ou linguística se refere à interpretação num nível de significado sintático, e as regras da gramática e a forma psicológica da interpretação num nível de intenção autoral” (LAWN, 2011, p. 70). Segundo Lawn, “Schleiermacher estende a interpretação para além dos significados semânticos do texto, até os significados culturais mais amplos e históricos, que dão contexto ao texto. Dessa forma, o significado é relativo ao contexto” (2011, p. 61). Se, por uma via Schleiermacher supõe ser possível a interpretação do texto no contexto cultural, mediante a observação de padrões de significados historicamente transmitidos pelos símbolos; por outra via, na visão hermenêutica pós-moderna, sugere-se que a linguagem estabeleça uma condição de acordo no espaço onde ocorre a interação entre os sujeitos, tendo em vista que a relação entre sujeito e objeto limita, de certo modo, a compreensão dos fatos. Além disso, como nota Hiebert, na pós-modernidade abre-se o espaço para a suspeita, o questionamento dos modelos prontos tem como objetivo evitar que o conhecimento se consolide a partir de interesses de determinados grupos. Desse modo, infere Hiebert, na ênfase pós-moderna, “[o] conhecimento não se torna mais uma questão de verdade, mas de poder e controle” (2016, p. 251), de imposição. A verdade em si é localizada, é circunstancial. Por essa razão, conclui Hiebert, com respeito à perspectiva pós-moderna, “[toda] alegação de verdade é imediatamente colocada sob suspeita” (2016, p. 251).

No desenvolvimento da questão hermenêutica, é importante destacar a contribuição de W. Dilthey que se ocupou da busca de consolidar um modo de interpretação dos fatos a partir da necessidade de distinção entre a lógica do conhecimento nas ciências naturais e nas

ciências humanas. Para Dilthey, não é viável correlacionar os eventos nos quais são abordadas as questões relativas à condição humana com os fenômenos naturais, haja vista que aspectos lógicos são naturalmente mensurados na perspectiva positivista e empirista, norteados pelas “leis gerais”. Nesse viés, afirma Dilthey, no âmbito das “ciências do espírito” (ou das ciências humanas), deve-se questionar a ideia de “causa” e sua aplicabilidade, visto que, na concepção cientificista, esse conceito tem aspectos plenamente ajustáveis às condições naturais, mas devido à sua natureza inflexível e exata, seu uso, portanto, em modelos das ciências humanas torna-se incompatível. Por essa razão, Dilthey propõe que se reflita as problemáticas das quais tratam as ciências humanas na perspectiva sócio-histórica, a partir dos motivos pelos quais se compreende as transformações em cada situação da vida. Em análises dos “fenômenos da história e da sociedade”, argumenta Dilthey, depara-se

[...] por toda parte com essencialidades abstratas, coisas do gênero da arte, da ciência do estado, da sociedade e da religião [...], essas essencialidades velam a realidade efetiva da vida histórica-social, a ação recíproca das unidades psicofísicas da vida sob as condições do todo da natureza e sob a divisão genealógica naturalmente inata (2010, p. 57-58).

Diante disso, Dilthey sugere que a compreensão de um fato social, religioso etc. tem suas especificidades científicas conectadas à história, assim, o contexto precedente carrega em si aspectos necessários à explicação das situações que são construídas historicamente. Em suma, para Dilthey, as ciências naturais têm interesse na generalidade, naquilo que se pode testar repetidamente, cujos resultados são invariáveis; enquanto na dimensão das ciências sociais os fatos são explicados na situação histórica, portanto, são singulares em sua essência.

Pode-se dizer que é a partir da concepção de ciências humanas que a hermenêutica tem um aporte em Dilthey, especialmente pelo fato de que os conteúdos analisados nas ciências sociais, do ponto de vista psíquicos ou psicofísicos, fornecem elementos capazes de operar como “*conceitos de segunda ordem na construção das ciências humanas*” (2010, p. 61) (grifos do autor). Em que pese a tonalidade romântica da hermenêutica em Dilthey, uma vez que é possível perceber traços de uma hermenêutica psicologizante, é relevante notar que sua concepção hermenêutica se distingue de Schleiermacher no quesito da historicidade, que não se restringe à individualidade, mas ao produto de ações observadas na coletividade. Nas palavras de Dilthey,

[...] a determinação de conteúdo, tal como ela está estabelecida na natureza humana sobre o qual se baseia a conexão final de um sistema, produz na

ação recíproca dos indivíduos sob as condições do todo da natureza, na intensificação histórica, fatos complexos que se distinguem da própria determinação basilar de conteúdo desenvolvida na psicologia e que formam o ponto de sustentação para a análise do sistema (2010, p. 61).

A hermenêutica clássica perde sua hegemonia. E, à proporção que os paradigmas são quebrados, projeta-se no pensamento humano um modo decisivo de entender o mundo à sua volta. A hermenêutica, de agora em diante, não se limita apenas em buscar a compreensão da coisa, mas a coisa é um ser e se revela no mundo. Nessa concepção, por exemplo, a redução da análise do texto bíblico ao estudo das línguas originais passou a ser um problema, ainda que, enquanto elemento cultural de um povo, a língua é composta de nuances que não podem ser desprezadas. Nesse sentido, Hiebert lembra que, para a pós-modernidade, a língua “não tem relação direta com o mundo real. É apenas simbólica e, visto que os símbolos são criações humanas, é culturalmente arbitrária” (2016, p. 249). Assim, a interpretação dos textos passou a rejeitar o modo pelo que uma cultura impõe a sua condição de verdade a outras culturas.

H. G. Gadamer afirma não acreditar em uma linguagem universal da humanidade, pelo fato de que, acrescenta o autor, não há “um clima gerado artificialmente para todos os habitantes da terra. Mas acredito que a humanidade pode aprender a partir de suas próprias experiências. Há experiências originárias para os homens em todas as línguas” (2012, p. 39). Em suas investigações, Gadamer contrapõe os ideais modernos baseados no modelo empírico de conhecimento científico, especialmente visto no método cartesiano. A despeito de reconhecer um certo amadurecimento da visão de Schleiermacher, em virtude de sua abertura ao desenvolvimento histórico da hermenêutica, essa mudança ainda é ingênua, haja vista que o ato de buscar entender a mente do autor, afirma Gadamer, corresponde ao “processo de divinação” e tem “o efeito de superenfaticar o papel do autor e seu gênio” (LAWN, 2011, p. 72). Para Gadamer, superestimar a condição do autor é “divinizá-lo” como o paradigma a ser seguido, pressupõe o fechamento de questões e o encerramento do diálogo. Já que as palavras do autor são um referencial, anula-se as ações criativas dos intérpretes. Gadamer também afirma que, na hermenêutica de Schleiermacher, “o fundamento último de toda compreensão terá que ser sempre um ato divinatório da congenialidade, cuja possibilidade repousa sobre uma vinculação prévia de todas as individualidades” (2014, p. 260). Esse aspecto encerra o prisma hermenêutico de Gadamer, conclui Lawn, que “é mais dialógico e interativo, dependendo de uma versão coletiva do entendimento, e não um que se centre somente no intérprete diante do texto (2011, p. 72). A proposta hermenêutica de Schleiermacher sugere

um diálogo com o texto; nessa ótica, a compreensão se restringe ao diálogo mantido entre o leitor e o texto, enquanto para Gadamer, o diálogo ocorre entre os intérpretes diante do texto.

Segundo Lawn, uma quantidade expressiva de acadêmicos tem questionado a opinião de Gadamer com respeito a hermenêutica de Schleiermacher, quando julga haver neste uma priorização da interpretação psicológica sobre a gramatical. Gadamer, afirma Lawn, tem sido

[...] acusado de distorcer o seu discurso desse capítulo na história das hermenêuticas para fazer sua própria narrativa parecer mais plausível. Em defesa de Schleiermacher [conclui Lawn] a distância entre a gramatical e a psicológica nunca é tão enfática como Gadamer propõe. A insinuação de que Schleiermacher comete a “falácia intencional”, a falácia de julgar um texto ou um trabalho de arte puramente em termos das intenções do autor, é insustentável. A característica psicológica que Schleiermacher se refere é manifestada na linguagem, isto é, através da interpretação gramatical. É realmente no texto que nos concentramos até mesmo pela evidência do traço psicológico do autor (2011, p. 73-74).

Essa observação de Lawn não encerra a questão acerca da virada antropológica da hermenêutica, ainda alcança outros patamares no âmbito da interpretação. De acordo com L. K. Schmidt, Gadamer tem um ponto de partida em Heidegger o qual elabora uma metodologia baseada na “hermenêutica da facticidade”, a partir da qual ele desenvolve o seu livro “Ser e tempo”. Em seus estudos, afirma Schmidt, Heidegger destacou a dificuldade das formulações empiristas que defendiam os dados sensoriais do objeto como

[...] recebidos pela mente do sujeito, que os coordena para formar o objeto percebido. O sujeito então julga [...]. A verdade significa a correspondência entre o juízo e o objeto real. O que importa para Heidegger é que a experiência vivida, ou é parte da sua constituição, e não um juízo posterior de um sujeito sobre um objeto experimentado (2014, p. 84-85).

Gadamer, então, se baseou no projeto hermenêutico de Heidegger, de quem fora aluno. Desse modo, as obras fenomenológicas de Heidegger configuraram um aporte fundamental à investigação filosófica de Gadamer. Ele parte da retomada de consciência da histórica, que tem sua origem no Iluminismo, de onde procede a afirmação de que a linguagem não é mais respondida pela perspectiva da história da criação, mas sim pelo próprio homem, consciente de que existe nele a capacidade de esclarecer os questionamentos mediante a estrutura da gramática, sintaxe etc., tal estrutura, porém, ainda era ingênua, de acordo com Gadamer. Seria preciso abandonar os métodos que condicionavam a interpretação aos modelos previamente estabelecidos. Rompe-se, então, com a perspectiva de interpretação dogmatizante, para aliar-se a uma condição na qual o sujeito é capaz de avaliar a dinâmica do que é transmitido pela tradição ao homem, e o afeta. Nessa vertente, surgia um modo diferente de interpretação,

centrado na dimensão da consciência histórica, na esfera da linguagem. Segundo Gadamer, “a hermenêutica deve partir do fato de que compreender é estar em relação, a um só tempo, com a coisa mesma que se manifesta através da tradição e com uma tradição de onde a ‘coisa’ possa me falar” (GADAMER, 1998, p. 67). M. A. Oliveira (2015) discute sobre o novo cenário que se amplia na atualidade, a pós-modernidade. O autor está convencido de que a hermenêutica de Gadamer tem um ponto de partida na “análise temporal do ser humano em Heidegger”, segundo a qual “a compreensão não é um modo de comportamento do sujeito, mas uma maneira de ser do *eis-aí-ser*<sup>22</sup>. Há uma hermenêutica porque o homem é hermenêutico, isto é, finito e histórico, e isso marca o todo de sua experiência no mundo” (2015, p. 225). Rompe-se com a ênfase romântica na consciência histórica dos fatos. Para Heidegger, historicidade e temporalidade precisam ser revistas do ponto de vista conceitual, na medida em que, no encontro do ente com a realidade, há uma abertura para a interpretação, ou seja, “[a] partir desse modo-de-ser do ente que existe historicamente, surge a possibilidade existencial de uma abertura e apreensão de história” (2012, p. 1019). Assim, o conhecimento histórico é marcado pela temporalidade do *Dasein*, o fator chave, afirma Heidegger, é que “[a] análise da historicidade do *Dasein* procura mostrar que esse ente não é ‘temporal’ por ‘estar na história’, mas, ao contrário, só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser” (2012, p. 1021). A problemática que orienta essa pesquisa tem seu ápice nas condições temporais, uma vez que a percepção no tempo tem conduzido as análises dos temas bíblicos a uma condição existencial do intérprete, na contemporaneidade. O grande desafio à interpretação de textos consiste em se dar conta de que os fatos passados não são mais referenciais exclusivos para a compreensão da realidade.

A virada da hermenêutica evidencia a dificuldade de se estabelecer pontes diretas entre a cultura do passado e a do presente, a não ser que a conexão se consolide na “fusão dos horizontes”. Gadamer propõe a mediação na linguagem que se interpõe como o fio condutor entre os interlocutores e o entendimento acerca do objeto em questão. Desse modo, impulsiona-se a libertação do sistema hermenêutico clássico, preso ao âmbito da gramática e da retórica. Para Gadamer, a linguagem mediadora, porém, não é aquela expressa na tradução, ligada ao passado, mas sim na conversação como processo de acordo, mediante o qual a reação do intérprete é considerada (2014, p. 497-499). A conversação real, pontua Gadamer,

---

<sup>22</sup> Uma explicação razoável de *Dasein* (*eis-aí-ser*): esse termo é normalmente empregado na filosofia por M. Heidegger, em sua obra “Ser e tempo”, para descrever a ideia de “existência”. Nas palavras de Heidegger: “[o] ser ele mesmo, em relação ao qual o *Dasein* pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominado existência. E porque a determinação-de-essência desse ente não se pode efetuar pela indicação de um quê de conteúdo-de-coisa” (2012, p. 59).

[...] implica nossa reação frente ao outro, implica deixar realmente espaço para seus pontos de vista e colocar-se no seu lugar, não no sentido de querer compreendê-lo como essa individualidade mas compreender aquilo que ele diz. Importa respeitar o direito objetivo de sua opinião, a fim de podermos chegar a um acordo em relação ao assunto em questão (2014, p. 499).

Gadamer centraliza a interpretação de um evento na esfera da consciência histórica, sublinhando, sobretudo, a tradição como a que carrega a compreensão dos fatos. Contudo, a hermenêutica clássica sente os efeitos da virada antropológica, haja vista que a possibilidade de um consenso final, concernente às questões da fé, só pode ser afirmado na condição dialógica. Agora, as relações dialógicas amplificam o espaço para outras interpretações. A consciência histórica, na perspectiva de Gadamer,

[...] já não escuta beatificamente a voz que lhe chega do passado, mas, ao refletir sobre a mesma, recoloca-a no contexto em que ela se originou, a fim de ver o significado e o valor relativos que lhe são próprios. Esse comportamento reflexivo diante da tradição chama-se interpretação (1998, p. 18-19).

Então, em relação ao modo dialógico de compreender os sentidos, Gadamer põe um acento na questão da verdade absoluta, ressaltando o fato de que ela não existe no que foi dito, mas está presente naquilo que ainda não foi dito; dessa maneira, há sempre espaços para questionamentos. Por isso, no diálogo, os intérpretes sempre têm razão em indagar; “‘Por que dizes isso?’ Um enunciado só consegue tornar-se compreensível quando no dito compreende-se também o não dito. Sabemos isso sobretudo pelo fenômeno da linguagem” (GADAMER, 2002, p. 181). Entretanto, como seria possível apresentar ao mundo respostas pertinentes às situações de crises? Na pós-modernidade, a dialogicidade é otimista no que se refere à sua instrumentalidade - sempre há respostas para as situações de crise, conforme lembra Hiebert, as situações se reduzem às teorias (dialogicamente), pois “não há ‘fatos’ não interpretados”. Todavia, conclui Hiebert<sup>23</sup>, “essa redução não apresenta nenhuma resposta a um mundo cada vez mais tomado por crises” (2016, p. 284).

Pode-se perceber, ainda, na hermenêutica de Gadamer, que os contornos adjacentes à interpretação da realidade não condicionam a compreensão dos fatos em um espaço único, mas expandem os horizontes do saber na medida em que emitem novos valores à existência humana. Destarte, a condição dialógica circunscrita ao discurso de Gadamer amplifica o fator

---

<sup>23</sup> Determinados movimentos questionam esse modo instrumentalista pós-moderno. O modo realismo crítico, de acordo com Hiebert, “distingue fatos de teorias e examina a ligação entre eles” (2016, p. 284).

comunicativo da linguagem, acentua a dimensão reflexiva sobre a realidade e, sobretudo, aperfeiçoa a condição criativa no diálogo hermenêutico. Em outras palavras, o “não dito” sublinhado por Gadamer, enquanto possibilidade de ampliação do significado, caracteriza-se como um aporte pertinente à vida. Nesse seguimento, segundo Osborne, não é sem relevância observar as anotações de E. D. Hirsch (1967), cuja obra se ocupa em analisar a validade das interpretações textuais focadas no autor. Hirsch contestou os posicionamentos de Gadamer, alicerçando-se na necessidade de resgatar determinados traços linguísticos inerentes ao autor. Assim, ele propõe uma hermenêutica normativa e direcionada ao autor. Apesar do leitor ter uma reação frente ao texto, adverte Hirsch, é preciso levar em conta que, no espaço onde as ideias consolidam a inteligência do conteúdo textual, deve haver distinção entre significado e significação (HIRSCH, apud OSBORNE, 2009, p. 637).

Indo mais adiante, Hirsch encontra sustentação em Husserl ao propor a distinção entre significado e significação, mediante a ideia de inserção de “parênteses” na leitura; isto posto, “a mente ‘coloca entre parênteses’ a informação estranha até que possa voltar a ela. Dessa forma é possível desviar-se do pré-entendimento e ir ao texto para descobrir o significado pretendido pelo autor” (HIRSCH, apud OSBORNE, 2009, p. 637). Segundo E. Husserl, a visão sobre o “tirar de circuito”, “pôr entre parênteses” é definido do seguinte modo: “a [epoché] filosófica que nós nos propomos deve consistir expressamente nisto: abster-nos inteiramente de julgar acerca do conteúdo doutrinal de toda filosofia previamente dada e efetuar todas as nossas comprovações no âmbito dessa abstenção” (2006, p. 59-60). Nesse seguimento, abre-se em Husserl um precedente para a análise de determinado elemento do texto, quando se tem dúvida sobre seu significado na íntegra. Um termo ou expressão colocados à parte não deixa de ser o que é, “[não] abrimos mão da tese que efetuamos, não mudamos em nada a nossa convicção, enquanto não introduzimos novos motivos de juízo” (HUSSERL, 2006, p. 79).

Na concepção de Hirsch, a problemática de “parênteses” ocupa um lugar relevante na interpretação textual. Por mais que as lacunas distanciem o leitor do significado pretendido pelo autor, Osborne, citando Hirsch, lembra que “todo texto [contém gêneros intrínsecos que provêm] sentimento do todo por meio do qual um intérprete pode corretamente entender qualquer parte em sua determinação” (2009, p. 637). Por essa razão, na concepção de Osborne, os termos postos entre “parênteses” podem ser preenchidos com elementos<sup>24</sup> que

---

<sup>24</sup> Pode-se observar que, à medida que novas descobertas são feitas pela arqueologia, determinados termos textuais ou elementos das culturas antigas são melhor compreendidos e, desse modo, pode-se preencher lacunas

atualizam o significado. A despeito da dificuldade de o intérprete alcançar o significado pretendido pelo autor, ele pode supor interpretações possíveis, optando por aquela que tem a maior probabilidade ou “validade”. Ademais, conclui Osborne, “fora o significado do autor, não há forma de se chegar a um consenso” (2009, p. 637). Apesar das contribuições que decorrem dos avanços tecnológicos para a compreensão do texto, a virada antropológica da hermenêutica fez surgir um mundo restrito à linguagem, direcionado à intersubjetividade.

Em seguida, a análise da virada antropológica da filosofia permite compreender em que medida a hermenêutica bíblica clássica cedeu espaço às “novas hermenêuticas”, afetando, por conseguinte, o modo como as tradições cristãs interpretavam as Escrituras até então.

### **1.2.3 Efeitos da virada antropológica na hermenêutica bíblica**

Na esfera pós-moderna, questiona-se a forma unilateral como certos grupos cristãos têm lido as Escrituras, especialmente no que concerne às questões de centralidade na intenção autoral. A partir da virada antropológica da hermenêutica, o intérprete se exime de perscrutar as características do autor. Considera-se que há várias possibilidades de o intérprete chegar ao entendimento razoável do texto bíblico. As razões pelas quais a hermenêutica bíblica passou a ter suas bases afetadas por essa visão decorre do fato de que, nas instâncias do conhecimento, não pode haver a pretensão da universalidade da razão<sup>25</sup>.

É preciso ter em mente que a virada hermenêutica bíblica é decorrente da mudança de paradigmas, especialmente entre Schleiermacher e Gadamer, conforme analisado nos tópicos anteriores. No cenário cristão, os efeitos dessa viragem foram sentidos a partir da publicação da obra “Hermenêutica” de Ernst Fuchs, em 1954, dando origem ao que se chamou mais tarde de a “nova hermenêutica” (GIBELLINI, 2012, p. 64). Daí para frente, muitos debates aconteceram com o objetivo de problematizar a hermenêutica bíblica, acerca da qual se questionou a forma unilateral que o intérprete compreendia o texto. Assim, faz-se necessário “desobstruir o caminho que leva à compreensão do texto, a partir de uma imagem do mundo hoje superada [...]. O elemento novo é a importância que assume a linguagem no processo hermenêutico” (GIBELLINI, 2012, p. 66).

---

deixadas pelos textos. Contudo, há aspectos no texto que, por apresentarem um certo grau de clareza, não podem ser desconsiderados.

<sup>25</sup> Gadamer é um dos principais proponentes da hermenêutica centrada no leitor. Na sua concepção, não há um modo único de compreender a realidade dos fatos. Assim, afirma o autor: “[não] acredito na linguagem universal da humanidade, assim como não acredito em um clima gerado artificialmente para todos os habitantes da terra. Mas acredito que a humanidade pode aprender a partir de suas próprias experiências. Há experiências originárias para os homens em todas as línguas” (2012, p. 39).

Consoante à essa perspectiva, torna-se imprescindível acentuar a importância da linguagem, não como uma proposta instrumental empregada para interpretar os fatos, mas como o meio em si mesmo no qual a compreensão do próprio ser é possível. Em vista disso, o discurso da pragmática<sup>26</sup>, ressonante nos mais diferentes círculos acadêmicos, sublinha que “o ser que pode ser compreendido é Linguagem” (GADAMER, 2014, p. 612). Portanto, os elementos culturais apropriados à comunicação de significados encontram sua razão de ser na própria linguagem<sup>27</sup>. Em decorrência disso, nota-se um abandono dos métodos clássicos de interpretação, fixados em normas gramaticais. De acordo com Fuchs, “[a] linguagem familiar é a linguagem da compreensão recíproca” (GIBELLINI, 2012, p. 68) e, continua o autor, “[n]ão é o conteúdo de cada palavra que é o elemento constitutivo da língua, tampouco a ideia ou menção de algo, e sim seu emprego, sua aplicação, sua referência ao tempo e, portanto, a distinção dos vários tempos (GIBELLINI, 2012, p. 69). A virada hermenêutica bíblica suscita novos desafios à interpretação das Escrituras, uma vez que se exime do contexto original. Em consonância com a hermenêutica focada na continuidade com as Escrituras, Osborne propõe a releitura dos textos sob a ótica da cultura do contexto em que foram escritos, para extrair uma ressignificação para os tempos atuais. Assim, apesar de perceber o distanciamento contextual do locutor, conforme levantado por Gadamer, Osborne recorre a Husserl na medida em que certas circunstâncias contextuais deixam em aberto a compreensão dos eventos. Abre-se um “parêntese” para depois, quando possível, retomar o fato para a análise (2009, p. 637).

Sumariamente, em que pese a importância da análise da historicidade dos eventos narrados na Bíblia, é necessário compreender o contexto dos mesmos, ainda que o intérprete se depare com situações de contextos históricos que lhes escapem aos olhos. A despeito desse distanciamento entre as culturas, determinados eventos bíblicos podem ser compreendidos por aproximação, na condição de possibilidade de considerar o acento de Hirsch na concepção de “parênteses” de Husserl, anteriormente enunciado.

Ante a virada hermenêutica bíblica, diga-se de passagem, a compreensão de questões complexas como a homossexualidade, descrita nas Escrituras, passa a ter uma dimensão mais

---

<sup>26</sup> Pragmática é “o ramo da linguística que estuda como os enunciados comunicam significados num contexto. O estudo do significado, comumente conhecido como **semântica**, tem sido por muito tempo uma das áreas mais difíceis e desanimadoras dos estudos linguísticos. [...] há um segundo tipo de significado, que não é intrínseco à expressão linguística que o veicula, e resulta da interação entre a expressão linguística e o **contexto** em que é usada” (TRASK, 2011, p. 232-233) (grifos do autor).

<sup>27</sup> Na visão pós-moderna, a linguagem não é um mero instrumento através do qual o ser humano, enquanto sujeito, compreende as coisas (objetos) à sua volta. A linguagem, nesse seguimento, é o lugar onde sujeitos (não mais sujeito-objeto), de maneira dialógica, se compreendem. Ainda, segundo Gadamer, “[a] linguagem não é um dos meios em que a consciência se comunica com o mundo, ela não representa um terceiro instrumento ao lado do signo e da ferramenta” (2002, p. 176).

ampla, não restrita apenas à esfera religiosa. Nessa vertente, é necessário elucidar os aspectos que têm relação direta com o modo pelo qual o homem pós-moderno interpreta os fatos à sua volta. Nessa continuidade, há diversos fatores que precisam ser postos lado a lado com o dado teológico. Então, a sugestão lançada aqui consiste em verificar, à luz da visão de Gadamer, se as questões em aberto (o que ainda não foi dito) sobre os enunciados bíblicos podem ser compreendidas no mesmo enquadramento valorativo com relação ao que já foi dito na tradição. Em síntese, reivindica-se, aqui, a necessidade de evidenciar, no âmbito da fé cristã, os elementos contraditórios, isto é, aqueles que não apenas propõem a quebra de paradigmas, mas, sobretudo, entram em conflito com o modo de vida da tradição.

Em linhas gerais, a nova hermenêutica bíblica tem raízes no horizonte evolutivo da fenomenologia<sup>28</sup>. M. Heidegger (2014), em diálogo com as obras de Nietzsche, promoveu a reviravolta significativa no pensamento filosófico, “em torno do qual, os estudos, e também as pesquisas filológicas sobre os textos, são retomados com muita intensidade na Europa no início dos anos 1960” (VATTIMO, 2010, p. 323-324). Em vista disso, Heidegger aborda, à luz da “Fenomenologia da vida religiosa”, vários temas bíblicos, contemplando, sobretudo, o aspecto peculiar da “experiência fática da vida”, definido como o estado a partir do qual “eu me coloco diante das coisas, [...] o jeito e a maneira de experimentar, não é coexperimentar. [...] Esse experimentar fático contesta ao mesmo tempo todas as oportunidades da vida. [...] eu mesmo me experimento na experiência fática da vida: - sem teorias!” (2014, p. 16-17). Desse ponto em diante, Heidegger reivindica um novo modo de interpretar as Escrituras, não precisamente preso à historicidade textual, uma vez que, afirma Heidegger, “[o] método teológico está fora de nossas considerações. É pela compreensão fenomenológica que se abre um novo caminho para a teologia” (2014, p. 61). Heidegger questiona a leitura que Lutero faz das Epístolas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos, buscando esclarecer determinados elementos dogmáticos elaborados de modo errôneo, em sua opinião, apesar de considerar a autenticidade de muitas conexões entre Paulo e o protestantismo (2014, p. 61). Destarte, situando-se na diversidade dos aspectos enunciados por Paulo, Heidegger afirma que a compreensão fenomenológica

[...] não consiste primeiramente numa introjeção do que deve ser compreendido, que certamente não é algo objetivo, mas um complexo temático. Ela nunca possui a tendência secundária de definir, de uma vez por

---

<sup>28</sup> A fenomenologia, de acordo com N. Abbagnano, é a “[descrição] daquilo que aparece ou ciência que tem como objetivo ou projeto essa descrição”. Em Heidegger, “significa antes de mais nada um conceito de método. Ela não caracteriza a consistência de um fato do objeto da indagação filosófica, mas seu como. [...] às coisas mesmas! - por uma oposição as coisas soltas no ar e aos achados casuais” (2012, p. 511-512).

todas, uma tal região [...], pois está sujeita à situação histórica. [...] deve-se colocar um ponto de partida [que] não é possível para um observador de qualquer fenômeno; ele deve ser considerado segundo a familiaridade que se tem do fenômeno (2014, p. 74).

Portanto, Heidegger conclui que as afirmações apostólicas de Paulo estão circunscritas a todos os demais fenômenos religiosos fundamentais, de tal modo que a determinação da religiosidade cristã originária “consiste na experiência fática da vida. [...] ela é propriamente uma tal; [...] é histórica. [...] a experiência cristã vive o tempo mesmo” (2014, p. 74). Por essa razão, pode-se perceber a ênfase heideggeriana em muitas visões cristãs acerca da realidade, que não privilegia o regresso à história passada, mas que se relaciona com a história, mediada pela situação e facticidade históricas próprias do sujeito, importando, dessa maneira, “o que possa significar o sentido da história para nós, a fim de que desapareça a ‘objetividade’ do histórico “em si”. A história somente é a partir de um presente” (2014, p. 111-112).

No âmbito cristão, o fator tempo sugere mudanças de paradigmas, representa a virada hermenêutica da teologia, a descentralização da interpretação realizada ao modo moderno à condição em que as coisas (os dados), no mundo, falam por si mesmas. Gibellini lembra que “[a] pós-modernidade é constituída pela interconexão entre o dado e o novo. A cultura da pós-modernidade colhe o novo do nosso tempo” (2012, p. 583). O novo modo de fazer teologia se baseia na hermenêutica contextual da Bíblia em conexão com o contexto do intérprete. Assim, o horizonte hermenêutico aberto é o lugar de onde procede uma série de múltiplas teologias. Muitas vezes, a interpretação de questões complexas enunciadas nas Escrituras se interpõe no contexto de crise de paradigmas<sup>29</sup>. Nessa continuidade, P. Rubens (2012), em seu artigo “A teologia fundamental como hermenêutica da esperança”, coloca um acento na “mudança de paradigma” da teologia, decorrente da ampla esteira de situações “paradoxais”. Sugere-se, assim, que as mudanças de paradigmas tenham a ver com a tradição de busca da “inteligência da fé”, argumenta Rubens, “e as transformações históricas do próprio pensamento ocidental: supõe, com efeito, a compreensão da experiência cristã através das formas culturais pelas quais o ser humano exprime a sua existência, suas preocupações mais imediatas e suas questões mais fundamentais” (2012, p. 229).

---

<sup>29</sup> Segundo Rubens, “paradigma” é um termo usado por “Thomas S. Kuhn (*La Structure des révolutions scientifiques*. Paris: Flammarion, 1972), no domínio das ciências exatas, para representar ‘todo o conjunto de crenças, de valores reconhecidos e de técnicas que são comuns aos membros de um grupo dado’, p. 207”. (2012, p. 229).

Finalmente, em relação à leitura das Escrituras, Rubens sugere, a partir de Ricoeur<sup>30</sup>, que o modo de interpretação no qual o indivíduo tem condições de descobrir o significado do texto, notando que “[o] sentido não se encontra ‘por trás’ do texto, mas diante do mundo que se abre diante dele: interpretar não significa, portanto, decifrar um sentido escondido no querer dizer do autor” (2012, p. 235-236). Encerrando essa etapa, A. M. Pelletier define bem a condição ao parafrasear Gadamer, ressaltando que as interpretações ocorrem em perspectivas “de uma compreensão produtiva e não mais reprodutiva, é claro que o sentido de um texto sempre ultrapassa aquilo que suas palavras dizem, ou que seu autor terá desejado dizer: *‘pelo fato exclusivo de compreender, compreende-se diferentemente’*” (2006, p. 69) (grifos da autora). A ênfase no ponto de vista do leitor amplia a visão da hermenêutica bíblica, no sentido de abrir espaço às “novas hermenêuticas”. Essas novas perspectivas de interpretação refletem a dimensão circunstancial do modo de vida de determinado grupo social. Assim, a concepção de uma teologia homossexual, por exemplo, faz ascender uma condição de fé condescendente com o pensamento em voga na sociedade ocidental. Por essa razão, a teologia cristã sente os efeitos da virada antropológica da hermenêutica, como se observará.

#### 1.2.4 Efeitos da virada antropológica na teologia

Inicialmente, constata-se que a virada antropológica afeta o pensamento cristão em seu fundamento substancial: a teologia. O termo teologia<sup>31</sup> pressupõe o estudo sobre Deus a partir da Revelação. A Revelação, porém, tem natureza antropológica, Deus se revelou aos homens.

Na concepção hermenêutica de C. Geffré, valoriza-se a distinção que deve haver entre o significado e o significante do texto bíblico. Em outras palavras, Geffré afirma que “quando se fala de interpretação da mensagem cristã sempre se deveria fazer uma dissociação entre a mensagem cristã como significado permanente e os significantes ou ainda os esquemas culturais nos quais esta mensagem foi transmitida” (2004, p. 37). Com relação à interpretação do texto, no entanto, Geffré assimila os conceitos da visão pós-metafísica, ao romper com a dimensão ontológica dos enunciados teológicos. Além disso, ele propõe manter distância do

<sup>30</sup> Rubens assinala a concepção de Ricoeur sobre a inteligência do texto: “compreender-se é compreender-se diante do texto e receber as condições de outro si diferente daquele eu que vem para a leitura” (2012, p. 235).

<sup>31</sup> De acordo com R. Fisichella, o termo teologia foi introduzido no Ocidente por Agostinho, como sentido religioso e, nessa visão, a teologia “é compreendida como o esforço para penetrar cada vez mais na inteligência das Escrituras e da Palavra de Deus” (2003, p. 730). Conquanto o termo teologia seja plural e, em muitos quesitos, provoque colisões do ponto de vista ideológico, não é sem importância ressaltar um aspecto consensual dessa matéria, o de que, afirma Fisichella, “[a] teologia permanece, portanto, ancorada à revelação como seu fundamento, à fé como sua inteligência crítica para que a vida de fé do crente possa ser motivada e significativa” (2003, p. 731).

pensamento fixado nas representações, situando a teologia, enquanto hermenêutica do texto, no espaço aberto a novas interpretações. Geffré afirma que o “objeto da teologia compreendida como hermenêutica é um texto”, e acrescenta que “isto quer dizer que o objeto imediato do ato teológico não é uma série de enunciados dogmáticos cuja compreensão estou buscando, mas é o conjunto dos textos compreendidos no campo hermenêutico aberto pela revelação” (2004, p. 38).

Geffré se apoia em Gadamer ao sublinhar que a inteligência da realidade é plenamente viável em uma via de “campo hermenêutico aberto”, visto que, nessa concepção, a teologia se fundamenta no diálogo constante entre passado e presente. Em decorrência disso, não se pode afirmar que o diálogo termina em ocasião específica, porque não existe mais nada a falar ou a ser dito, pois levaria a humanidade a cometer o grave erro de fechar questões. Para Gadamer, “[o] diálogo é interrompido, seja porque os interlocutores consideram já ter dito o suficiente, seja por não terem mais nada a dizer. Toda a interrupção deste diálogo guarda, por sua vez, uma referência interna à retomada do diálogo” (2002, p. 181).

Com a hermenêutica aberta ao diálogo, amplia-se o espaço para o exercício plural da fé. A possibilidade múltipla de compreensão dos aspectos referentes à fé cristã, potencializa o campo de interpretação de determinados enunciados do texto bíblico, especialmente aqueles relacionados com situações discutíveis. Possivelmente, as expressões culturais podem ser mescladas ao contexto religioso em que as afirmações acerca da experiência com o sagrado foram proferidas. E, nessa condição, os conceitos de significado e significação podem ser indistintos, pois a noção de significado perde a tônica do passado, conflui-se, porém, com a situação presente. Por essa razão, refletir sobre teologia, no contexto pós-moderno, não consiste apenas em olhar para o passado, mas buscar, no passado do texto, elementos que justifiquem as ações presentes da fé.

O significado do fenômeno religioso se manifesta na cultura, para que seja inteligível à comunidade religiosa. Ademais, a compreensão das substâncias e dos símbolos religiosos pode, inclusive, resultar na ressignificação do evento em termos práticos, mas não pode anular o valor intrínseco do conteúdo teológico. Em que pese a interpretação do fenômeno religioso em consonância com os aspectos culturais, a teologia cristã reformada tem um referencial que se circunscreve ao contexto bíblico, buscando, nesse, conhecer os direcionamentos apontados

para todas as épocas. Geffré, por sua vez, nota a relevância da intelecção dos textos bíblicos em continuidade com a tradição<sup>32</sup>. Indo além, é ser capaz de ouvir o que o texto não disse.

A ênfase na interpretação filosófica que traspassa todo o pensamento de Gadamer não pode prescindir da história do texto nem da tradição cristã, do contrário, recusaria a própria filosofia, que se articula ao perscrutar a história dos textos gregos, mediante o reconhecimento necessário e evidente dos fatos passados, sem a inevitabilidade de transitar numa “fusão de horizontes filosóficos”. Portanto, é razoável levar em consideração que o distanciamento histórico não implica, necessariamente, em reducionismo hermenêutico, não obstante ocorram os óbices circunstanciais que tornam a compreensão difícil no tempo e no espaço.

O expediente dialógico, portanto, também tem ocupado o espaço onde se hospedam os valores das novas perspectivas teológicas, que são impulsionadas pelas tendências culturais do momento. A teologia bíblica, por sua vez, comunica valores cristãos, não exclusivamente como padrão cultural, mas através da condição cultural em que a tradição cristã expressa a fé. Nessa esfera, a teologia exprime sua razão de ser por meio de linguagem simbólica ou por meio da linguagem literal de seu conteúdo, em ocasiões próprias. Diante desse cenário plural da fé, o intérprete obriga-se a investigar em que proporção os valores teológicos constituem um aporte ao pensamento antropocêntrico. À vista disso, a teologia não se furta a pensar a fé de dentro para fora, amplia-se a necessidade de responder aos questionamentos das ciências. A teologia sai das quatro paredes, agora, explica e responde. Ante a antropologia da fé, J. B. Libânio destaca a relevância da teologia contextualizar-se, visto que “[o] desenvolvimento técnico e a sociedade de consumo necessitam passar pelo crivo da contribuição dessa tradição, para que haja melhoria da convivência humana e aperfeiçoamento no grau de humanidade” (2008, p. 134). Ademais, é necessário à pós-modernidade compreender a relevância científica do pensar teologicamente, conclui Libânio. Destarte, “[a] chance do Cristianismo depende de profundo mergulho no Jesus histórico, relendo-o sob o crivo de sua humanidade. No excesso de sua humanidade, ele revelou a face de Deus” (LIBÂNIO, 2008, p. 134). Nessa perspectiva, a teologia não se restringe a discutir acerca dos ensinamentos do Cristo da fé, mas se obriga a tornar compreensível o Jesus da história<sup>33</sup>.

Levando-se em conta a visão antropológica da teologia, sobretudo, a condição humana como determinante do sentido teológico, é razoável observar que a leitura antropocêntrica das Escrituras tem resultados reducionistas. Segundo Hiebert, é possível relacionar os aspectos da

---

<sup>32</sup> Segundo Geffré, “quando falo de linguagem, também penso evidentemente na cultura. Nós habitamos ou vivemos uma certa linguagem. Daí a importância da tradição como horizonte de interpretação dos textos do passado. Jamais partimos da estaca zero da linguagem” (2004, p.36).

<sup>33</sup> Na concepção cristã reformada de linha ortodoxa, o Cristo da fé e o Jesus da história são convergentes.

fé com determinadas experiências científicas. Todavia, a expectativa científica “reduz todas as percepções a um único nível de análise”. Em síntese, comenta Hiebert, “[verdades] religiosas são reduzidas a crenças culturais; crenças culturais, a elaborações sociais; sociedades são reduzidas a agrupamentos de indivíduos humanos; humanos, a animais; animais, a reações químicas; reações químicas, a partículas atômicas; [...]” (2016, p. 82). Sob ótica diferente, Stancati entende que a leitura antropocêntrica da Bíblia, se compreendida corretamente, deve propiciar condições mais amplas ao conhecimento teológico sobre Deus; além disso, amplia o conhecimento sobre a pessoa em si, se unida à leitura teocêntrica, ao mesmo tempo (2003, p. 32). Seja qual for o modo de leitura, a teologia é afetada em sua origem, haja vista que seu referencial primeiro, as Escrituras, é analisado sob a perspectiva da suspeita, na medida em que a autonomia do leitor lhe permite questionar certos elementos que estão em continuidade com tradição bíblica.

Pelas razões pontuadas anteriormente, julga-se imperiosa a necessidade de considerar a subjetividade do sujeito relacionada com o pensamento teológico. Vaz sublinha a evolução do pensamento teológico católico e protestante colocando a questão da subjetividade, ao lado da história e da existência, como os principais responsáveis pelas transformações do modo de agir e pensar religioso. Para Vaz, a influência moderna na questão da autonomia da pessoa moral e o desenvolvimento das ciências do comportamento permitiram abrir “novos caminhos ao tema da subjetividade em terreno teológico”; ademais, acrescenta Vaz, “o protestantismo liberal e o modernismo católico deveriam ser examinados sob esse ângulo, entre outros que oferecem para a sua interpretação [...]. O tema da subjetividade no seu sentido mais amplo continua a exercer um influxo poderoso na teologia contemporânea” (2002, p. 163).

Portanto, o acento na subjetividade do sujeito faz irromper não apenas uma teologia, porém teologias, que refletem a experiência de fé do indivíduo em conformidade com a realidade em que vive. Nessa acepção, a ênfase antropológica na teologia denota “o problema da relação entre fé e experiência foi particularmente sentido, na teologia do século XX, por todas as teologias que se confrontaram com a redescoberta da subjetividade realizada pelo pensamento moderno, tanto no campo evangélico como no católico” (GIBELLINI, 2012, p. 323). Diante desse condicionamento, a teologia se vê num contexto de profundas mudanças, de onde surgem teologias de múltiplas faces. Nessa direção, Gibellini sugere a ampliação do espaço soteriológico da teologia, baseando-se na pluralidade de experiência de fé. Em vista disso, a experiência com Deus não se restringe apenas ao cristianismo, mas ao modo digno do homem se relacionar com Deus. Desse modo, “o tema próprio de uma teologia das religiões não é, pois, a possibilidade da salvação para cada pessoa que, embora não confessando a fé

cristã, vive uma vida honesta e moral, e sim o significado humano e o valor salvífico das religiões enquanto religiões (2012, p. 508). Coadunando com essa opinião, Libânio comenta sobre a natureza antropológica da teologia, em sua obra “Eu creio, nós cremos”, onde o autor destaca as transformações que obrigaram a teologia a rever seus conceitos; o que antes era, no prisma cristocêntrico, uma exclusividade cristã: a salvação. Atualmente, segundo Libânio, entende-se que, em consequência da universalidade do amor de Deus, “devido à natureza essencialmente sócio-histórica da humanidade, a graça oferecida é eclesial, encarnatória, a saber, encarnada em alguma forma sócio-histórica, especialmente nas religiões” (2004, p. 419). Diante do acento antropológico da teologia, Gibellini sintetiza as vias possíveis nas quais a teologia, necessariamente, passa a transitar. Assim, afirma Gibellini, a teologia cristã precisa se adaptar às novas condições subjacentes aos contextos culturais plurais, “na tentativa de ressituar a verdade cristã nos vários contextos: é a teologia no tempo da pós-modernidade” (2012, p. 583). Contudo, acrescenta Gibellini, é importante ressaltar que, nesse terreno plural da fé, surgem teologias pós-modernas desconstrucionistas, que desconstroem o pensamento teológico” (2012, p. 583). Esse processo desenfreado da desconstrução teológica acaba por excluir Deus da sociedade. Seguindo o rastro de Derrida, conclui Gibellini, o discurso sobre Deus não faz sentido, pois, culturalmente, ele está totalmente ausente. Ante as reflexões sobre as transformações da teologia, Gibellini conclui que o terreno onde a teologia clássica se estabelecia cede lugar para as

[...] linhas teológicas [...] que utilizam amplamente os espaços abertos pelas novas perspectivas pós-modernas, como as teologias contextuais, a teologia feminista, a teologia ecológica e a teologia das religiões, que vão além da monocultura da modernidade, valorizando o contexto, a diferença, a relacionalidade, a pluralidade de culturas e religiões. São teologias pós-modernas construtivas (2012, p. 585).

Mas a questão não para por aí, é preciso entender que o pensamento teológico se consolidou na história; o registro dos eventos da história da salvação, nas Escrituras, e para entendê-lo é preciso “tentar compreender os temas das cosmovisões que fundamentam o todo. A unidade das Escrituras está primeiro em sua insistência de que todos os eventos bíblicos são parte de uma única grande história”, de modo diacrônico e progressivo (HIEBERT, 2016, p. 292). Diante desse cenário fecundo da teologia, Hiebert insiste em afirmar que a fé cristã se situa em uma esfera bíblica, entretantes, “é arrogante afirmar que entendemos plenamente a cosmovisão bíblica. Durante dois milênios, a Igreja debateu questões de cosmovisão em meio a intensas discordâncias” (2016, p. 293). Em sua proposta de converter cosmovisões, conclui Hiebert, o esforço humano de entender as Escrituras não deve ser equiparado com a realidade

definitiva, pelo contrário, “são nossos modelos ou mapas parciais que procuram compreender a unidade básica da revelação divina. Mas, sem esses modelos experimentais, não temos como entender as Escrituras como um todo” (2016, p. 293). Diante do exposto, o desafio que a teologia tem de frente de si mesma é lidar com questões complexas, a partir da cuidadosa análise das Escrituras, levando em consideração que os debates promovidos nas comunidades devem tornar os indivíduos “conscientes dos fatos de que nossas interpretações das Escrituras são profundamente moldadas pelas próprias cosmovisões e, assim, aprender a ler a Bíblia com um novo olhar”, em conformidade com os pressupostos da fé cristã (2016, p. 293).

Finalizando, o acento antropológico na teologia sugere vias alternativas de trânsito. Por um lado, a teologia ocupa sua agenda com questões coerentes com a realidade atual, onde a reflexão cristã tem a finalidade precípua de apresentar respostas ao contexto pós-moderno. Por outro lado, sugere-se que a teologia se exima de ocupar seu expediente com questões que divergem profundamente da fé, ante o seu caráter que desconstrói o ideal teológico.

A virada antropológica afetou também o entendimento da ética. Logo, a problemática moral precisa ser investigada sob duas vertentes: primeiro, do ponto de vista social, e como tal, tem um aporte que advém da cultura local; segundo, do ponto de vista religioso, que tem sua estrutura ética fundada nos ensinamentos bíblicos.

### **1.2.5 Efeitos da virada antropológica na ética social**

Primeiramente, faz-se necessário registrar a “reviravolta antropocêntrica” estabelecida no horizonte da subjetividade. Conforme analisa Oliveira, ela se caracteriza como “reviravolta linguística” e dentro desse novo lugar “que não simplesmente elimina os anteriores, mas os assume a partir de uma ótica nova, articulou-se o conceito fundamental de comunicação a partir de onde se vai tematizar uma nova postura para o pensamento ético: a ética do discurso” (2015, p. 408). Nessa dimensão, observa-se que o pensamento filosófico é afetado não apenas pelo aspecto semântico da linguagem, mas, sobretudo, pela dimensão pragmática. Em vista disso, acrescenta Oliveira, tal mudança de paradigma “significa dizer assumir como objeto de comunicação a comunidade intersubjetiva de comunicação” (2015, p. 408). O “eu” cede o lugar para o “nós” a partir da reflexão, superando, por conseguinte, a ideia de sujeito-objeto da modernidade. Sumariamente, completa Oliveira, “o nós não pode ser pensado como a simples universalização do eu, nem como intersubjetividade transcendental da relação sujeito-objeto, mas é constituído pela inter-relação entre o “eu”, o “tu” e os ilimitados “ele” no seio de uma comunidade ética e histórica (2015, p. 409). Em vista disso, a condição ética assume

uma postura relacional centrada no ponto de vista comum, na medida em que os paradigmas são desfeitos e ampliam-se as reflexões intersubjetivas direcionadas ao outro. A alteridade, portanto, é o cerne da questão ética. Em relação aos códigos éticos de uma sociedade, pode-se dizer que a centralidade destes valores, nessa concepção, não consiste em observar as normas previamente estabelecidas em um compêndio, mas compreender “o a priori como comunidade de comunicação, condição de possibilidade de toda a argumentação e toda interpretação, comunidade que é intrinsecamente ética” (2015, p. 409).

É imperioso também sublinhar a abordagem ética de E. Lévinas (2010) em que o autor chama a atenção para a importância da “terceira pessoa” como participante do discurso ético e não simplesmente como o objeto condicionado à normatividade moral. Inicialmente, o autor situa o eu em uma condição de escuta, como aquele que abre espaço ao outro como si mesmo, a independência do outro torna o discurso ético significativo; nessa relação, participativa e ao mesmo tempo separada, marca-se “[...] o advento e o *a priori* de um pensamento – em que os laços entre as partes não se constituem senão pela liberdade das partes – é uma sociedade, seres que falam, que defrontam” (2010, p. 37) (grifo do autor). Nesse viés, a partir do modelo ético fundamentado nos critérios da metafísica, Lévinas analisa a condição contraditória que ocupa o pensamento ético atual, uma vez que, na sua opinião, o estado de “[culpabilidade] e inocência supõe um ser, que não coincide com a totalidade do ser, já que ele é culpado ou inocente em relação a outrem, ou, ao menos, em relação a um princípio que ultrapassa o eu” (2010, p. 38). Esse contraste retrata a realidade na qual um modelo ético, muito focado na normatividade, esquece das relações pessoais, da inclusão do outro no diálogo. Vanhoozer comenta acerca das reivindicações de Lévinas, ao reconhecer a necessidade de rever a assimilação de um pensamento propositivo, que torna a mente cativa à teoria totalizante (2016b, p. 283). Na opinião propositiva, afirma Vanhoozer, as Escrituras são um sistema extremamente rígido, pois, “[a] *teologia propositivista vê a Bíblia como revelação, a revelação como ensino, o ensino como propositivista e as proposições como declarações passíveis de serem verdade ou falsidade* (2016b, p. 282) (grifos do autor). Diante disso, Vanhoozer sugere à teologia “fazer um esforço especial para resistir a essa cobiça de poder conceitual recusando-se a colocar todas as proposições bíblicas dentro de um único esquema conceitual coerente” (2016b, p.284). Portanto, Vanhoozer adverte que se faz necessário uma libertação de sistemas opressores, em favor de uma ética em conformidade com o pensamento central do cristianismo. Ante o sistema totalizante, Lévinas leva em consideração um eu livre, por consequência da incompatibilidade de uma pertença à totalidade. Estendendo essa questão ao âmbito da fé, Lévinas afirma que a relação entre um eu com um Deus transcendente atesta

essas contradições na medida em que revela que “culpabilidade ou inocência não se concebem senão em relação a Deus, exterior a esse mundo onde o homem é tudo. A transcendência de um Deus condescendente assegura ao mesmo tempo separação e relação” (2010, p. 38). Esse caráter disjuntivo da ética, que exclui a terceira pessoa, suscita a necessidade de reconstrução de valores sociais, baseando-se no acréscimo do terceiro homem à comunidade de primeira e segunda pessoas. Lévinas, portanto, reivindica um modelo de ética mais reflexivo, centrado na participação, no diálogo a três, porque, do contrário,

[...] o terceiro homem perturba esta intimidade: minha justiça em relação a ti, que posso reconhecer inteiramente a partir de minhas intenções, se encontra objetivamente falseada por tuas relações com ele, as quais me permanecem secretas, visto que estou, por minha vez, excluído do privilégio único de vossa intimidade. Se eu reconheço minhas injustiças em relação a ti, posso, mesmo por meu arrependimento, lesar o terceiro” (2010, p. 40).

Indo mais adiante, Lévinas argumenta que o senso de justiça procede de fora, de uma instância superior à conjuntura conflitiva, “ela aparece como um princípio exterior à história”. (2010, p. 53). Nessa acepção, apela-se para uma consciência moral ideal, um acesso para o absoluto, condição em que se afirma o homem como um poder de julgar a história mediante o racionalismo (LÉVINAS, 2010, p. 53). O autor põe um acento na linguagem como o lugar por excelência onde a reflexão ética tem sentido, é o espaço designado a outrem convocado a participar ativamente, não como objeto pensado ou representado, mas por causa da distância

[...] entre o mesmo e o outro, onde a linguagem se verifica, não se reduz a uma relação entre conceitos, um limitando o outro, mas descreve a transcendência em que o *outro* não pesa sobre o *mesmo*, apenas o obriga, torna-o responsável, isto é, falante. A relação da linguagem não se reduz àquela que conecta ao pensamento um objeto que lhe é dado. A linguagem não pode englobar outrem: outrem, cujo conceito utilizamos nesse preciso momento, não é invocado como conceito, mas como pessoa (2010, p. 55) (grifos do autor).

No quesito da abertura ao diálogo, Vanhoozer recorre a M. Bakhtin<sup>34</sup>, ao considerar que, na problemática ética, “as diversas vozes textuais não podem ser contidas dentro de uma única consciência abstrata [...], certas verdades exigem uma pluralidade de ‘vozes’ que as

<sup>34</sup> Mikhail Bakhtin dedicou a vida à definição de noções, conceitos e categorias de análise da linguagem com base em discursos cotidianos, artísticos, filosóficos, científicos e institucionais. Em sua trajetória, notável pelo volume de textos, ensaios e livros redigidos, esse filósofo russo não esteve sozinho. Foi um dos mais destacados pensadores de uma rede de profissionais preocupados com as formas de estudar linguagem, literatura e arte, que incluía o linguista Valentin Voloshinov (1895-1936) e o teórico literário Pavel Medvedev (1891-1938). Um dos aspectos mais inovadores da produção do Círculo de Bakhtin, como ficou conhecido o grupo, foi enxergar a linguagem como um constante processo de interação mediado pelo diálogo - e não apenas como um sistema autônomo. Disponível em: <<http://educarparacrescer.abril.com.br/aprendizagem/mikhail-bakhtin-498487.shtml>>. Acesso em: 19.10.2016.

expressem” (2016, p.285). Destarte, o autor situa a dialogicidade como critério indispensável para entender, por exemplo, os discursos éticos de Paulo e Tiago conversando em sobre fé e obras; bem como para a consolidação e riqueza do cânon; e, por essa razão, o autor considera que “a essência do drama é a ação dialógica” (2016, p.285).

Na questão ética, o modo plural como os indivíduos interagem ressalta a importância do interlocutor e autêntica, na opinião de Lévinas, a reciprocidade de ações como ideal de justiça. Assim, nesse modo participativo, respeitar não significa sujeitar-se quando outrem me comanda, mas, na medida que sou comandado, também sou capaz de realizar a tarefa, mas, enquanto capaz de completar a obra, conclui Lévinas, preciso ser respeitado, uma vez que “o respeitado não é aquele a quem se faz justiça, mas aquele com que é feita. O respeito é uma relação entre iguais. A justiça supõe esta igualdade original [...]. A justiça não a constitui, é ela que torna a justiça possível. A justiça rende-se à Totalidade” (2010, p. 58).

A alteridade ética baseada na condição de debate, de face a face, é uma condição que transcende a experiência ética engendrada somente no sentido empírico. Em consequência, sugere-se que se experimente “[...] o outro como o outro no e mais além do seu rosto. Aliás, mais além não no outro sentido de uma coisa em si, mas, exatamente, por que o outro, em sua liberdade e gratuidade, é irreduzível a qualquer a priori do eu e muito menos é dele dedutível” (OLIVEIRA, 2015, p. 413-414). De mais a mais, Lévinas acredita que, ao considerar a face do outro, a ordem do sentido da ética se torna mais clarificada, “é precisamente aquela que vem da relação inter-humana e que, por consequência, o Rosto, com tudo o que a análise pode revelar de sua significação, é o começo da inteligibilidade” (2010, p. 130). Afirma-se, assim, que a transcendência da alteridade é fundamentalmente ética, porque leva a repensar a transcendência metafísica. Supera-se, assim, qualquer a priori ético à busca da relação ética que acontece “historicamente sempre ou como aceitação ou como recusa livres da própria eticidade” (OLIVEIRA, 2015, p. 414). Isso significa uma condição em que a relação ética é positiva: “[...] significa dizer que a comunidade ideal de comunicação se está efetivando na real: se, porém, há uma recusa, então se trata também de uma efetivação só que na forma de uma contradição histórica, de privação real sentida, portanto, de dor e conflito” (2015, p. 414). Nesses termos, Lévinas levanta um contraste com o pensamento kantiano, que se mostra “capaz de reunir em ordem e convergir em sentido, sob suas formas de a priori, os dados mais heterogêneos” (2010, p. 117). Para o autor, a maneira pela qual o sofrimento se interpõe nas análises se constitui um dado divergente, contrário à reunião de elementos significativos; “a dor é, ao mesmo tempo, o que desordena a ordem e o próprio desordenamento. Não somente

consciência de uma rejeição, ou sintoma de rejeição, mas a própria rejeição: consciência ao avesso, ‘operando’ não como ‘apreensão’, mas como revulsão” (2010, p. 117).

Em uma perspectiva da natureza humana, a temática moral é amplamente discutida por Deleuze (2012) que expõe os aspectos sociais sob o domínio da ética em contraste com o uso pleno da razão. Ele expõe seu pensamento sob a ótica da psicologia das afecções do espírito<sup>35</sup>. Em sua concepção, há dois modos principais pelos quais o espírito pode ser afetado, a saber: pelo passional e pelo social, consolidando, assim, a unidade do sujeito. Deleuze destaca o fato de que determinados comportamentos não podem ser determinados pela razão, “nada se faz pela imaginação, tudo se faz na imaginação” (2012, p. 11). Para o autor, “a razão influencia a prática”, em consequência, afirma Deleuze, ela nos informa da “existência de uma coisa, objeto próprio de uma paixão, levando-nos a descobrir uma conexão de causas e de efeitos, meio de uma satisfação. Mas não se pode dizer que ela produza uma ação, nem que a paixão a contradiga, nem que ela combata uma paixão (2012, p. 25). Deleuze supõe que as práticas sociais não devem extinguir a autonomia do sujeito, que é livre para decidir por si mesmo, as suas escolhas são fruto de um juízo pessoal, condicionado à inteligência própria do ser humano. Ricoeur (2014b), por sua vez, sugere uma ética centrada no outro, de modo a adiar “o exame do momento dialógico da norma”; essa suspensão temporária, afirma Ricoeur, não é precedente “[...] à reciprocidade das pessoas por qualquer solipsismo moral” (2014b, p. 228), mas, na verdade, acrescenta o autor, “marca o fato de submeter à prova da norma o desejo de viver bem [...] Há boas razões para objetarmos ao caráter abstrato de uma exigência da norma que não leve em conta as pessoas” (2014b, p. 228). Em Ricoeur, enfatiza-se a reflexão sobre a solicitude, pois a noção do “viver bem” com os outros decorre, em si, de um sentido de justiça que ultrapassa as relações interpessoais. Nesse ponto, o autor considera que as pessoas devem interagir para garantir o direito à igualdade. A vontade do outro deve ser levada em conta, não é inconcebível, nessa visão, uma ética da obrigação, haja vista que, [à] ideia de universalidade liga-se indissociavelmente a de *coerção*, característica da ideia de *dever*; isso, em virtude das limitações que caracterizam uma vontade finita (2014b, p. 231) (grifos do autor). Por isso, conclui Ricoeur, “[t]odo esforço consiste em retroceder dessa condição finita da vontade para a razão prática concebida

---

<sup>35</sup> Em outras palavras, Deleuze invoca a presença da pessoa para interagir com as questões éticas sociais, dada a sua condição humana e histórica. Assim, “[de] um lado a sociedade reclama, espera de cada um dos seus membros o exercício de reações constantes, a presença de paixões suscetíveis de propiciar móveis e fins, características coletivas ou particulares [...]. Por outro lado, as paixões implicam a sociedade como meio oblíquo de se satisfazerem. Na história, essa coerência do passional e do social se revela enfim como unidade interna: a história tem por objeto a organização política e a instituição, estuda as conexões motivo-ação no máximo de circunstâncias dadas, manifesta a uniformidade das paixões do homem” (2012, p. 9-10).

como autolegislação, como *autonomia* [...], a reflexão moral é um paciente *ato de pôr à prova* os candidatos ao título de bom sem restrição” (2014b, p. 232) (grifos do autor).

A partir desses aportes da ética, pode-se, então, investigar em que medida determinada conduta tem ou não relação direta com a razão humana, inserida no contexto da fé cristã. Essa análise visa estabelecer uma conexão das contribuições contemporâneas com os aparatos do texto bíblico, a fim de se verificar as vantagens ou contradições decorrentes das atitudes evidenciados nesse encontro. Isto posto, situadas as mudanças éticas decorrentes da virada antropológica da cultura, é possível entender em que medida o pensamento ético cristão tem sido afetado pela evolução da ética social na contemporaneidade.

### 1.2.6 Efeitos da virada antropológica na ética cristã

A gênese da ética cristã se funda no objeto da Revelação de Deus. Por essa razão, a temática homossexual discutida aqui precisa ter as Escrituras como ponto de partida. Assim, é necessário considerar a diversidade de cenários nos quais os valores culturais se alternam, de onde surgem novos conceitos, novas tendências sociais das quais procedem maneiras diversas de arbitrar sobre a moralidade. Nesse contexto plural, fica evidente que o termo moralismo não se aplica no singular, pois é múltiplo - moralismos (TILLICH, 2009, p. 183).

Nessa etapa, é interessante enunciar duas dimensões que destacam a condição moral. Por uma via, a sociedade organizada estabelece seus valores éticos, pois não pode prescindir deles, em vista da sua subsistência. Por outra via, a problemática moral, na concepção cristã<sup>36</sup>, tem diretivas específicas. S. J Grenz, por sua vez, afirma que o cristianismo deve ocupar seu expediente em consolidar um modelo de ética centrado nos ideais da tradição cristã, pois a “ética [cristã] é o estudo de como os seres humanos devem viver, conformando-se com as convicções cristãs e bíblicas” (2006, p. 26). Apesar da consciência desafiadora de contrapor o senso ético social, Grenz acredita em um modelo ético em conformidade com as Escrituras. Acrescenta-se a essa opinião a ideia de que a moralidade incorpora a função que “denota a experiência do imperativo moral. Trata-se de função humana. Sem ela não seríamos humanos. Seres sem consciência das exigências morais não podem ser humanos” (TILLICH, 2009, p.

<sup>36</sup> Faz-se necessário sublinhar que, do ponto de vista filosófico, “costuma-se dizer que a evidência do valor moral independente de Deus é às vezes encontrada na possibilidade de presumir valores e obrigações morais independente da crença em Deus [...]. A afirmação de que os valores e as obrigações morais estão baseados em Deus é um enunciado metafísico sobre a ontologia moral. Não é fundamentalmente uma afirmação sobre a linguística moral ou sobre a epistemologia moral. Constitui, entretanto, uma afirmação sobre a condição metafísica de propriedades morais, e não uma afirmação sobre o significado de enunciados morais acerca da justificação ou do conhecimento de princípios morais” (MORELAND & CRAIG, 2005, p. 644-645).

184). Evidentemente, na visão cristã, há uma série de critérios próprios da fé que configuram o pensamento central da teologia. Para a teologia, por exemplo, a ideia de pecado tem correspondência com a moralidade. Além disso, é preciso considerar que o acento nas questões éticas não encontra uniformidade de opinião entre os cristãos.

Quando o discurso teológico sugere a observância de certos ensinamentos, analisados sob a ótica da ética cristã, pressupõe-se que a enunciação de determinados princípios se baseia numa verdade absoluta. Todavia, esse modelo absolutista não condiz com a ética que inclui o terceiro homem no discurso. Aliás, de acordo com Lévinas, o modelo cristão pressupõe uma ética inclusiva, na medida em que a manifestação do Deus-homem é um exemplo claro do Deus Absoluto colocando-se como participante dos humildes, a ideia de verdade manifestada na sua humildade (2010, p. 78-80). Nessa vertente, Lévinas indaga: “a ideia de uma verdade perseguida não será, conseqüentemente, a única modalidade possível da transcendência? Não por causa da qualidade moral da humanidade [...], mas por causa de sua maneira de ser que é, talvez, a fonte de todo valor moral” (2010, p. 80). Nessa opinião, os ensinamentos da fé cristã não podem ser lidos meramente como um padrão de comportamento exequível, mas deve suscitar a participação dos indivíduos na construção de valores. Ricoeur corrobora a visão de Lévinas ao entender que a autonomia da pessoa decorre do seu livre-arbítrio e, no sentido cristão, é inconcebível uma ética que limite o poder de decisão da pessoa. Nesse viés, afirma Ricoeur, “a propensão ao mal *afeta* o uso da liberdade, a capacidade de agir por dever, em suma, a *capacidade* de ser efetivamente autônomo” (2014b, p. 244) (grifos do autor). A respeito disso Ricoeur infere que a afetação da liberdade compromete o senso de moralidade das pessoas, pondo em xeque o exercício da ética, a não ser que uma força regenerativa intervenha restaurando a condição do “bom princípio”. (2014b, p. 244). Para Ricoeur, então, se não existe a liberdade, não existe ética clara; por isso, ele acrescenta que “[...] a expiação não é a responsabilidade, na medida em que o resgate estabeleceria a igualdade, a adequação, a comensurabilidade, como no perdão hegeliano. Lévinas não quer ser perdoado dessa maneira. Nem tampouco perdoar” (RICOEUR, 1999, p. 40). Vanhoozer, por sua vez, entende que essa matéria faz parte do drama da doutrina cristã, que inclui o exercício plenificado do “*crer, dizer e fazer* para dar continuidade ao teodrama em novos cenários culturais e intelectuais” (2016b, p. 326-327) (grifos do autor). Ademais, conquanto as Escrituras não reduzam a doutrina à ética, conclui Vanhoozer, elas de fato afirmam uma conexão entre o que se crer e como se comportar, mediante certos questionamentos feitos na esfera cristã, que, de certo modo, denotam uma convergência entre ensinamentos e ética (2016b, p. 327).

Acerca da problemática da ética cristã, Dooyeweerd apresenta a sua contribuição ao acentuar a participação do terceiro elemento, que considera a historicidade da cristandade. Nesse viés, ele destaca que é necessário levar em conta que certas matérias pertencem à esfera religiosa, e como tal, tem sua especificidade. Assim, argumenta Dooyeweerd, o indivíduo se aceita como aquele que foi convidado a participar da inteligência da questão doutrinal numa relação restrita ao espaço de natureza eclesial. E, nessa matéria, só a Igreja, dialogicamente, em harmonia com as Escrituras, tem autoridade para “estabelecer e manter os ensinamentos da fé cristã. Teorias teológicas sobre essas doutrinas não podem ser equiparadas à autoridade eclesiástica, porque a ciência não tem autoridade no que diz respeito à doutrina, e, do mesmo modo, a igreja não tem autoridade na esfera da ciência” (2015, p. 114).

Coadunando com a ideia de Dooyeweerd, Grenz propõe uma análise das questões que compõem o cenário ético atual, tendo como referencial a fé cristã. Nesse caso, Grenz observa as “linhas de convergência na ética contemporânea”, sob três perspectivas. Primeiramente,

[...] a ética dos últimos cem anos tem mostrado um notável deslocamento do “fazer” para o “ser”. Essa convergência manifesta-se [...] na crescente rejeição à suposição (responsável por boa parte do evangelho social) de que a ação social é a preocupação singular – ou até mesmo central – da ética cristã a favor de uma renovada ênfase na importância fundamental do desenvolvimento da vida interior (2006, p. 232).

Essa opinião sobre a ética cristã reflete a mudança de comportamento do indivíduo que, enquanto seguidor dos ensinamentos cristãos, alinha-se progressivamente com o caráter de seu Senhor. Grenz ainda nota que, no mesmo intervalo de tempo, a ética experimentou um deslocamento do individual ao coletivo. Nesse seguimento, eticistas cristãos, sublinha Grenz,

[...] estão cada vez menos propensos a ver a moralidade unicamente como questão de conduta pessoal, ou o objetivo da reflexão ética como o crescimento na “santidade pessoal”, entendida como a conduta em conformidade crescente com um conjunto de regras. Em vez disso, um número cada vez maior de cristãos entende que a vida moral envolve relacionamentos corretos, levando à genuína preocupação com o bem-estar de outros [...] e até mesmo de toda a criação (2006, p. 232-233).

Por último, Grenz verifica que tem ocorrido um deslocamento do conceito ético para a finalidade da existência humana, conforme descreve nas seguintes palavras:

[...] um número cada vez maior de eticistas já não considera a tarefa do discurso ético determinante para uma resposta adequada às dúvidas éticas que o agente moral enfrenta aqui e agora. Ao contrário, consideram que sua tarefa é estabelecer, tendo em mente a pessoa em quem devemos tornar-nos, um entendimento da própria busca moral (2006, p. 233).

Em sentido inverso, Grenz contrapõe a concepção de Lévinas no tocante à condição de liberdade na ética participativa, no seguinte ponto: se a reflexão ética supõe liberdade para decidir em conformidade com a percepção da terceira pessoa, então, a condição de liberdade é plenamente viável à medida que o indivíduo se torna, também, livre das amarras impostas pelas regras preestabelecidas no contexto social. Em vista das questões éticas que emergem da contemporaneidade<sup>37</sup>, Grenz propõe a ampliação das reflexões sobre a ética cristã no contexto pós-moderno, sobretudo, buscando compreender seu significado a partir da ótica bíblica. Mas, destaca-se o fato de que a revisão ética anda junto com a busca por uma postura renovada. Consoante o novo senso ético, essa busca moral se concentra no “ser” mais que no “fazer”, afirma Grenz, ante o novo interesse pelo espiritual,

[...] o centro da ética se desloca para longe do ator individual e da busca da única teoria ética verdadeira. [...] No fim, afirmam as novas vozes, os juízos éticos surgem e devem ser articulados de acordo com as crenças estruturais da comunidade em que as pessoas vivem. [...] Criar hábitos morais significa criar uma comunidade. (2006, p. 246-247).

Por outra via, o senso cristão pressupõe que certos direcionamentos são originários da comunidade de fé. Sob o parecer da ética bíblica, a apreciação de atos morais põe lado a lado questões divergentes. Mesmo que certos aspectos éticos cristãos tenham lógica de sentido, sob o olhar das tradições cristãs, as comunidades condicionam suas práticas sociais conforme os costumes locais. Na esfera multicultural, afirma Grenz, alinha-se à essa opinião o fato de que “o foco da ética baseada na comunidade leva ao novo pluralismo ético dos etos pós-moderno. Numa situação em que múltiplas comunidades existem lado a lado, o discurso ético torna-se uma discussão de práticas morais de comunidades que diferem entre si” (2006, p. 248).

Portanto, o cerne da questão ética que encerra essa seção se alinha com a visão de Grenz, a qual propõe um estreitamento da relação entre a ética cristã com o interesse humano de uma ética razoável. Como citado anteriormente, Grenz concentra sua pesquisa na busca de uma ética apropriada aos padrões sociais, sobretudo, alinhada com os ensinamentos bíblicos.

É preciso lembrar, porém, que a busca ética é um fenômeno universal, portanto, não se restringe à comunidade cristã. Em vista da necessidade de estabelecer uma ética universal, Grenz acrescenta que os eticistas sempre se preocuparam em estudar, nos seres humanos, as

---

<sup>37</sup> Grenz ressalta que diante da crise moral que o mundo enfrenta, as sociedades têm demonstrado cada vez mais interesse público pelo retorno da ética, seja na esfera política, médica, administrativa, ambiental e jurídica. Desse modo, empenha-se em unir esforços a fim de minimizar as injustiças sociais (2006, p. 244). Ademais, acrescenta Grenz, é preciso também mover-se na direção de promover a ética do ser baseada na comunidade, preocupando-se em brigar pelos valores comuns (2006, p. 245).

atitudes que descrevessem o senso do dever. Nesse sentido, Grenz sugere a ética centrada nos ideais cristãos, uma ética geral baseada nos desígnios divinos descritos na Revelação. A proposta que o autor apresenta pode parecer pretensiosa, uma vez que, nessa concepção, a ética cristã propõe ser a ideal. Contudo, não há dúvida de que o Ocidente, de um modo geral, foi grandemente influenciado pelo cristianismo e muito do que os eticistas têm proposto tem relação com o Decálogo<sup>38</sup>, com o Sermão do Monte etc. É claro que os códigos morais sociais não seguem estritamente o ponto de vista cristão, seja qual for o segmento. Mas, partindo do pressuposto de que as análises aqui feitas são direcionadas pelos enunciados bíblicos, é razoável seguir as diretivas de Grenz. Ademais, a ligação entre a ética geral com a cristã tem o espaço reservado nas reflexões atuais, pois a

[...] gênese comum de ambas na vontade divina significa que a ética revelada da fé cristã e a ética geral dos filósofos ocupam o mesmo terreno e atravessam o mesmo território. A ética cristã e a ética filosófica preocupam-se basicamente com a mesma coisa, isto é, a reação humana apropriada às reivindicações de Deus sobre nossa vida (2006, p. 253).

As questões éticas ressaltam os valores a serem observados pelo grupo social, mas o seu imperativo moral evidencia, sobretudo, o bem-estar que deve haver nas relações entre os indivíduos, o aspecto dialógico entre as pessoas. Com base nessa afirmação, pode-se dizer que todos os comportamentos aceitáveis entre as pessoas se baseiam no princípio do fazer o bem. Disso decorre que fazer o bem pressupõe que as pessoas têm a consciência moral do que seja o “bem” nas relações que têm umas com as outras e com Deus.

Grenz põe um acento em “fazer o bem” como indicativo de consciência ontológica<sup>39</sup> (consciência da existência própria do ser) e epistemológica<sup>40</sup> (conhecimento do que é). Então, a busca pelo “bem”, de alguma forma, tem relação com o conhecimento da vontade do ser de Deus (2006, p. 254). A perspectiva antropocêntrica da ética, geralmente, é o obstáculo ao empreendimento da ética positiva esboçada por Grenz, conforme cita o autor,

<sup>38</sup> Decálogo é o termo usado para descrever os “Dez Mandamentos” de Deus dados a Moisés, cf. Ex 20.2-17 e Dt 5.6-21. Segundo L. Alvarez, “o ethos dos mandamentos não está baseado no direito natural, mas na relação dialógica entre as pessoas. Um ethos, pois, de responsabilidade e de fé. É essa dimensão pessoal que explica o dinamismo hermenêutico de caráter humanizador que os mandamentos conheceram ao longo da história, segundo as exigências impostas pelas mudanças sociais do povo” (2003, p. 173).

<sup>39</sup> Ontologia – “Do grego *ontos*, ‘ser’, e *logia*, ‘teoria’, a partir do *logos* ‘discurso’. De um ponto de vista epistemológico, o termo *ontologia* é frequentemente definido como o conjunto de objetos que uma teoria admite. De um ponto de vista filosófico, a ontologia é o estudo do ser enquanto existência, independentemente de suas determinações particulares, ou seja, o estudo do ser entendido no sentido daquilo que é comum às entidades existentes” (NEVEU, 2008, p. 222).

<sup>40</sup> “**Epistemologia** é o ramo da ciência que tenta explicar a natureza do conhecimento, da razão e das crenças justificadas e injustificadas. O termo *epistemologia* origina-se da palavra grega *episteme*, que significa conhecimento” (MORELAND & CRAIG, 2005, p. 97) (grifos do autor).

[...] a ética em geral é antropocêntrica no sentido de que pressupõe um entendimento das características próprias da pessoa centrado no ser humano. O mal endêmico da tradição filosófica é a tendência a operar com base em uma antropologia antropocêntrica, em vez de teológica. Visto que procura elaborar algum sistema ético que se possa descobrir por meio do uso da razão, a ética geral supõe que a característica própria da pessoa humana reside em alguma dimensão da nossa existência (como na experiência de ser um agente moral) (2006, p. 255).

Com efeito, para Grenz, a ética cristã recorre a uma antropologia focada no resultado das experiências vivenciadas progressivamente pela comunidade da fé; mais efetivamente, no processo dialógico entre pessoas, seja na dimensão homem-homem, seja na dimensão Deus-homem. Nesse sentido, a ética cristã diverge da filosófica, ou pelo menos, sofre os efeitos da virada antropológica, uma vez que essa última “parte do pressuposto de que a característica própria da pessoa humana consiste na racionalidade”, assim como “a essência humana tem sua base na **experiência** de sermos agentes morais” (GRENZ, 2006, p. 255) (grifo meu). A ética sob a égide antropocêntrica tem sua fundamentação na racionalidade e na experiência do indivíduo em sua relação com o mundo, enquanto a ética cristã, na visão teo-antropocêntrica, tem sua base na experiência dos homens com Deus, em consonância com as diretivas bíblicas.

Concluindo, a proposta de uma ética cristã, sob o ponto de vista da Bíblia, denota o assentamento sobre o qual os enunciados bíblicos são elucidados. Conquanto muitas questões estejam abertas, no tocante à compreensão de certas nuances culturais, especialmente aquelas narradas nas Escrituras, Grenz escreve: “[...] a vida ética não nasce de nenhuma característica humana inata, nem de algum aspecto essencial da existência” (2006, p. 255). Na abordagem de Deleuze, vale lembrar, nenhum princípio ético, social ou de natureza puramente religiosa, deve pressupor as condições morais para os indivíduos. Grenz, por sua vez, adverte que “[a] abordagem filosófica começa e termina na pessoa humana, o eu. O pressuposto fundamental de todas as éticas naturais é a realidade da pessoa humana” (2006, p. 256).

Diante do acento antropológico do pensamento humano e os diferentes rumos tomados pela filosofia, hermenêutica e teologia, desenha-se um caminho mais concreto para entender a questão homossexual, sob a ótica social e teológica, na pós-modernidade.

### 1.3 A HOMOSSEXUALIDADE SOB A PERSPECTIVA SOCIAL E CRISTÃ

No tocante à perspectiva inclusiva, é razoável entender as condições em que a questão homossexual tem modificado os rumos das análises de certos temas bíblicos, sobretudo pela

evidente mudança de paradigma tanto social como teológico. Ante as novas circunstâncias de crise, faz-se necessário frisar que o elemento a ser questionado é o enunciado das Escrituras, frente aos desafios subjacentes à virada antropológica do pensamento.

### **1.3.1 A questão homossexual sob a ótica plural na pós-modernidade**

A homossexualidade tem ocupado uma parte significativa da agenda social atual. Há de se considerar muitos pontos de vista recentes que dedicam uma atenção especial para essa temática. Deleuze (2015) gasta um expediente considerável na abordagem das nuances da linguagem contemporânea, ao trabalhar determinados aspectos da obra de Klossowski<sup>41</sup> cuja ênfase é a reflexão sobre o paralelismo do corpo e da linguagem, concebida a partir da lógica do silogismo disjuntivo<sup>42</sup>. A partir dessas análises, Deleuze toca na questão homossexual, que, à propósito, é um dos temas mais debatidos pelo autor. À vista disso, a ideia primordial do estudo deleuzeano reside no fato de que “o corpo oculta, encerra uma linguagem escondida; a linguagem forma um corpo glorioso. A mais abstrata das argumentações é mímica; mas a pantomima dos corpos é um encadeamento de silogismos” (2015, p. 289). Coadunando com essa perspectiva, Deleuze também investiga (2003) os significados múltiplos da realidade, mediante a análise dos signos para descobrir a verdade dos fatos. Para isso, o autor recorre às origens da humanidade - momento em que os signos levavam vantagem sobre o conteúdo -, comparando os aspectos sexuais de Sodoma e Gomorra correlatos à situação sexual na contemporaneidade. Nessa analogia, Deleuze desloca a compreensão da homossexualidade para além da esfera social, atribuindo-lhe um grau de complexidade elevado, tendo em vista a ideia de que a homossexualidade é obscura, não é algo a ser interpretado, tendo em vista que é encoberta, “pois o que é descoberto é menos a homossexualidade, de há muito previsível e adivinhada, do que um regime geral que faz dessa homossexualidade um caso particular de uma loucura universal mais profunda, em que se entrelaçam de todos os modos a inocência e o crime” (2003, p. 166). A homossexualidade, segundo o autor, é algo que tem fundamento verdadeiro, que se consolida naquilo que não consegue mostrar, porque é superficial. Nessa significação, Deleuze acentua que no amor,

---

<sup>41</sup> A obra de Klossowski é construída sobre um admirável paralelismo do corpo e da linguagem, ou antes, sobre uma reflexão de um no outro (DELEUZE, 2015, p. 289).

<sup>42</sup> Um silogismo é um argumento que consiste em duas premissas e uma conclusão [...] Se tivermos uma disjunção como uma premissa, e como outra premissa a negativa ou contraditória de um dos seus dois disjuntos, então poderemos, validamente, inferir que o outro disjunto da disjunção é verdadeiro. Qualquer argumento dessa forma é um silogismo disjuntivo válido (COPI, 1978, p. 214).

[...] a essência se encarna a princípio nas leis da mentira, mas, em seguida, nos segredos da homossexualidade: a mentira não teria a generalidade que a torna essencial e significativa se não se referisse à homossexualidade como à verdade que ela encobre. Todas as mentiras se organizam e giram em torno dela, como em torno de seu eixo (2003, p. 76).

Na psicologia de Deleuze, percebe-se que as formas por meio das quais o indivíduo se expressa no corpo<sup>43</sup> tem elevado grau de complexidade, de tal maneira que o significado linguístico não pode ser o determinante da condição homossexual. Nessa acepção, Deleuze desloca o eixo da compreensão da natureza humana do racional à categoria dos signos, até mesmo como forma de expressar a sua sexualidade. Na sua perspectiva, uma mímica é a mais abstrata das argumentações, porque os gestos corpóreos, por si só, expressam linguagem inteligível. Além do mais, à concepção disjuntiva, Deleuze acrescenta um novo elemento procedente da linguagem, que dá sentido à teologia, todavia não é apreendido mediante a transmissão dos valores teológicos pela tradição cristã e pela Bíblia, mas através da separação (disjunção) dos elementos da linguagem que compõem o corpo capaz de elucidar os valores da fé. Aqui, a natureza humana é enaltecida à condição de excelência, capaz de descobrir-se por si mesma. Destarte, propõe-se que o aspecto moral seja expresso na liberdade do sujeito, uma vez que aquilo que é verdadeiro está além da razão humana, transcende a linguagem. Logo, servindo-se da ênfase antropocêntrica atual, Deleuze contrapõe a reflexão teológica, na medida em que estima o modo disjuntivo como a “descoberta da teologia”, um jeito diferente de pensar teologia, “não é preciso acreditar em Deus”, afirma o autor, deve-se buscar

[...] antes, a “estrutura”, isto é, a forma que pode ser preenchida pelas crenças, mas que não tem a necessidade de modo algum, de sê-lo para ser chamada de teológica. A teologia é agora a ciência das entidades não existentes, a maneira segundo a qual estas entidades, divinas ou antidivinas, Cristo ou anticristo, animam a linguagem e formam para ela este corpo glorioso que se divide em disjunções (2015, p. 290).

Nesse ponto, Deleuze distancia a temática homossexual do aspecto meramente social, uma vez que a homossexualidade é um fator complexo, portanto, não se constata facilmente. Destarte, infere-se à teologia uma nova maneira de se estabelecer os sentidos. Essa percepção evidencia a dimensão antropocêntrica da teologia na contemporaneidade, é a linguagem que ultrapassa a si mesma, e que, nesse viés, o corpo refletido com suas divisões comunica que “não há nada de mais verbal do que os excessos da carne. A descrição reiterada do ato carnal não somente dá conta da transgressão, ela própria é uma transgressão da linguagem pela linguagem” (2015, p. 290). Ademais, é preciso registrar que a condição homossexual, no que

<sup>43</sup> Em Deleuze, “corpo” representa a totalidade das funções pessoais que constituem a natureza humana.

diz respeito a seu mérito, tem encontrado do judaísmo e cristianismo históricos suas maiores objeções.

W. Naphy (2006) escreve sobre a história da homossexualidade, transitando por vários contextos, desde os tempos mais remotos aos dias atuais. Dentre as diversas análises feitas por Naphy acerca da temática homossexual, o autor chega à conclusão de que o olhar para o “vasto leque de abordagens históricas e construções socioculturais do sexo e sexualidade em geral e da homossexualidade em particular, ficamos impressionados com a variedade de métodos”. Essa é a razão pela qual ele defende que “a realidade [...] é que a vasta maioria das culturas reconheceu que a atração homossexual é apenas uma faceta da condição humana” (2006, p. 285). Portanto, na visão de Naphy, a homossexualidade é um fator social que precisa ser investigado historicamente.

Naphy segue um raciocínio semelhante ao de Deleuze no tocante à natureza humana, ressaltando, sobretudo, o fato de que o indivíduo não escolhe a orientação sexual, ele é inclinado a desempenhar as aptidões sexuais inerentes a sua constituição pessoal. Destarte, Naphy infere que, em cada indivíduo, independente da constituição física que é concebido, “o gênero, o sexo, a sexualidade e as preferências não são fixos e imutáveis. Também não são ‘naturais’ como uma pedra ou o sol” (2006, p. 276). Por isso, para Naphy, a orientação sexual não pode ser caracterizada como atitude eminentemente moral. Ademais, quando o indivíduo é condicionado pela razão social, conforme sublinhou Deleuze, ele não utiliza a subjetividade que lhe é própria, nem explicita a condição humana segundo a qual foi engendrado. Porém, torna-se, decerto, uma máquina reprodutora de normas preestabelecidas por um determinado sistema social ou religioso. Em consonância com essa questão, Naphy ainda acrescenta que os atributos morais concernentes à homossexualidade, em parte da sociedade, foram plantados pelo cristianismo, pois historicamente

[a] maioria das culturas, [...] concedeu um “espaço” à homossexualidade para que ela pudesse existir em público, enfrentando pouca ou nenhuma intolerância [...]. O cristianismo, por outro lado, optou por construir o sexo, os atos sexuais e a sexualidade de uma maneira totalmente contrária ao padrão adotado por quase todas as outras culturas humanas durante toda a história registrada. Por outras palavras, no contexto da história e cultura humanas, é a resposta (judaico)-cristã à homossexualidade que se afigura **anormal e antinatural** (2006, p. 285) (grifos meu).

Em Deleuze, os atributos que constituem a pessoa são decorrentes do exercício de sua subjetividade. Ante as mudanças de paradigmas, a situação moral passou a ser compreendida a partir do sujeito, e nessa ótica, inclusive, a própria teologia tem sentido a partir da condição

humana, segundo Deleuze. Em conformidade com o pensamento de Klossowski, a teologia não mais se limita à gramática, afirma Deleuze, mas se descobre à proporção que um “corpo” se forma na linguagem. É um construto animado pelas potencialidades dos indivíduos que, a partir de uma condição subjetiva e autônoma, estruturam uma noção sobre todas as entidades espirituais, isto é, Cristo e anticristo, evitando-se, assim, equivocidades (2015, p. 290-291).

Deleuze é uma voz entre tantas outras que emitem um parecer acerca da teologia, mas, em sua fala, expressa em grande medida o pensamento predominante sobre a subjetividade, sobre a visão autônoma do homem pós-moderno que leva em conta os fatores existenciais do indivíduo. Portanto, em última análise, a questão homossexual tem um espaço ampliado pelas tendências recentes de investigar a realidade dos fatos, não somente centrada nas Escrituras, porém, colocando um acento antropológico, pelo fato de que

[a] cultura está pressionando a Igreja a repensar a teologia tradicional da homossexualidade oferecendo-lhe novos dados provenientes das ciências sociais [...]. Quase todos os artigos ou livros recentes escritos por evangélicos começam, não com as Escrituras, mas com dados culturais de eventos sociais, experiências pessoais ou análises científicas [...] A questão não resolvida é, certamente, se a homossexualidade deve ser considerada normal ou anormal (JOHNSTON, 2008, p. 75-77).

É preciso considerar que, devido ao caráter antropológico dessa matéria, o leitor deve notar as dificuldades que a teologia encontra para dirimir essa questão. Ante o exposto, as reflexões teológicas têm sido influenciadas pelo modo novo de pensar a fé cristã. Portanto, é imprescindível, aqui, referenciar o modo plural como o pensamento teológico compreende as questões éticas.

### **1.3.2 A questão homossexual na perspectiva teológica em transição**

Em que pese a análise da homossexualidade sob a ótica bíblica, essa problemática se assenta no discurso inclusivo da pós-modernidade, como o legado de um processo evolutivo do pensamento humano. Em vista disso, a virada antropológica da hermenêutica impulsionou o expediente dessa matéria na direção contrária à compreensão que a teologia sustentou até algum tempo atrás. Como resultado das mudanças de paradigmas sociais, as tradições cristãs são questionadas em seus espaços de atuação onde expressam seus valores de fé, quanto à forma como as pessoas exercitam a intersubjetividade<sup>44</sup>. Enquanto agentes sociais, as pessoas

<sup>44</sup> A intersubjetividade consiste na “[interação] entre diferentes sujeitos, que constitui o sentido cultural da experiência humana. O problema da intersubjetividade está relacionado à possibilidade de comunicação. Ou seja,

interagem com a realidade, moldam o sentido último das práticas sociais, inclusive a religiosa. A partir da ênfase antropológica da teologia, porém, é necessário observar a possibilidade de fragmentação do pensamento da própria teologia em virtude da quebra de paradigmas. Novos espaços são abertos às teologias contextuais. Nesse sentido, sugere-se que a análise da questão homossexual se dê na ótica da Teologia do Processo<sup>45</sup>, focalizando, sobretudo, a participação de Deus na realidade em que o ser humano subsiste. Os atributos absolutos de Deus dão espaço ao modo circunstancial mediante o qual Deus se permite relacionar com o homem. De acordo com o pensamento da Teologia do Processo ou Relacional, Deus “[...] não está longe do mundo, tampouco é insensível a ele. Pelo contrário, Deus e o mundo são interdependentes. Ambos precisam um do outro, e ambos se acham ligados um ao outro” (WHITEHEAD, apud E. L. MILLER; S. J. GRENZ, 2011, p. 113). Desse modo, na concepção relacional, em meio às necessidades decorrentes das transformações de cada contexto da humanidade, Deus é imanente, participa ativamente das experiências dos homens, “[...] Ele se lembra de todas as experiências e vislumbra todas as possibilidades; este Deus tece juntos o passado e o futuro num processo sem fim” (MILLER; GRENZ, 2011, p. 113). Em consonância com essa visão, portanto, é provável que teólogos de linha processual entendem a questão homossexual como parte de um processo evolutivo da própria teologia. Em certo sentido, a Teologia do Processo corrobora essa visão. J. J. Cobb vai além de Whitehead, quando afirma que “o maior fantasma teológico são os conceitos clássicos – que ele considera, porém, antiquados atualmente – de Deus, o moralista cósmico, o absoluto imutável e impassível, o poder controlador, ou o sancionador do *status quo*” (J. J. COBB, apud MILLER; GRENZ, 2011, p. 115) (grifos do autor). A. Adell, em seu artigo “Teoria do processo e liberação de homossexuais”, afirma que, ante a complexidade de compreensão da questão homossexual na atualidade, é possível propor novas interpretações, à luz da teologia do processo. Adell diz que não é necessário supor que em tudo a Bíblia se oponha a condição homossexual, e sim que “a Igreja pode afirmar a validade de suas proibições ao manifestar a absoluta preocupação de Deus pelas novas comunidades judaicas e cristãs, e depois disso, levantar a questão sobre o seu valor para a sociedade contemporânea” (2008, p. 182). Ademais, a perspectiva do processo sugere que é

---

de que o sentido da experiência de um indivíduo, como sujeito, seja compartilhado por outros indivíduos. Trata-se de noção encontrada contemporaneamente na fenomenologia e na filosofia analítica da linguagem” (JAPIASSÚ & MARCONDES, 2008, p. 151).

<sup>45</sup> Três postulados resumem a Teologia do Processo. Primeiro, Deus não está alheio ao mundo e nem é imune a ele; pelo contrário, Deus e o mundo são interdependentes [...]. Deus é “uma entidade real imanente no mundo real” [...]. Em segundo lugar, Deus age no mundo principalmente pela persuasão e não pela coerção [...]. Em terceiro lugar, não devemos ver Deus em termos de onipotência, mas como aquele que sofre com o mundo [...]. E também Deus não é onisciente, no sentido clássico de conhecer o futuro. Assim como os seres humanos, Deus conhece o futuro apenas como uma possibilidade, nunca como uma realidade (GRENZ, 2013, p. 162).

preciso ir “[...] para além daquilo que o passado dita [...]. Esse Deus se relaciona com o mundo através do convencimento, e não da coerção [...], o Deus do processo se submete ao risco e à aventura ao longo de toda a experiência cósmica [que é desconhecida até mesmo para Ele]” (MILLER; GRENZ, 2011, p. 116).

Por uma via, o estudo profundo da teologia bíblica centrada no contexto situacional apontado pelo autor permite compreender os contornos nos quais a problemática sexual, descrita em Romanos, tem relação direta com a homossexualidade na contemporaneidade. Nessa vertente, é necessário aprofundar conhecimentos nas especificidades assentadas na natureza teológica que engloba essa temática. Por outra via, há uma corrente de estudiosos que prefere abordar essa matéria de modo independente da Bíblia. Após formar uma opinião centrada na condição de mundo atual, o tema é correlacionado com os enunciados bíblicos. J. B. Cobb (2008) investigou a relação entre a “homossexualidade e a Bíblia”, concordando em geral com todos os argumentos de Paulo em Romanos 1, cuja função é de ilustrar o modo pelo qual a idolatria conduz a humanidade a comportamentos contrários à natureza. Esse ponto era circunstancial, pois “para Paulo, como para a maioria dos judeus helenizados da época”, relata Cobb, era considerado um “desvio da intenção de Deus na criação do homem e da mulher quaisquer comportamentos homossexuais tanto entre mulheres como entre homens. Por isso, tratava-se de clara ilustração das consequências deformadoras da idolatria” (2008, p. 44). Em suma, Cobb sugere uma ressignificação dessa questão, levando em conta a sua complexidade nas instâncias atuais; na concepção do autor o argumento de Paulo é a razão pela qual o cristianismo tem interpretado essa temática de modo diversificado. Apesar da relevância da teologia de Paulo à fé cristã, conclui Cobb, é preciso contextualizar o enunciado, pois, “agora, séculos depois, quando dizemos que algumas ideias dele dependiam do que se pensava na época, e que precisam ser reexaminadas, não quer se denegrir sua autoridade” (2008, p. 47).

Uma possibilidade de entender as divergências sobre a questão homossexual na Bíblia é notada por K. De Young (2015), em sua análise da “descontextualização” entre o evento bíblico e as circunstâncias atuais. Sob a ótica da premissa: “vocês estão no lado errado da história”, K. De Young lembra, por analogia, que interpretações recentes visam demonstrar o quanto muitos cristãos estão polarizados no lado errado do senso científico, ao afirmar que a Igreja cometeu muitos erros quando afirmava coisas que não correspondiam à realidade, e, por essa razão, cometeu muitas injustiças. K. De Young afirma a importância da interpretação bíblica honesta e aplicável aos dias atuais, a fim de que tais erros não se repitam. Recorrendo à tradição cristã, K. De Young lembra, porém, que supor “que toda a igreja sempre, em todos os tempos, e em todos os lugares esteve errada é uma afirmação audaciosa, uma afirmação

que protestantes, católicos e ortodoxos nunca toleraram. Como cristãos, devemos temer estar no lado errado da igreja santa, universal e apostólica” (2015, p. 136).

Certamente o diálogo deve estar no centro das temáticas sociais. Mas, nessa interação, é necessário colocar frente a frente os elementos que norteiam o pensamento central de uma sociedade; então, se a mesma se permite dialogar com os ensinamentos cristãos, quem sabe a subjetividade dos sujeitos sociais amplie o espaço comum a todos os indivíduos que buscam o princípio maior da subsistência humana – a preservação da espécie humana, criada à imagem de Deus e interpelada a entender os direcionamentos divinos como princípio de sabedoria. Enfim, cabe ressaltar, na pesquisa em foco, a importância da teologia bíblica, que não para no tempo, mas que, de modo responsável, busca entender as questões sociais que o passado tem a ensinar, como resposta às questões subjacentes à sociedade, sem, no entanto, desmerecer seus valores nem diminuir a sua singularidade à fé cristã; visto que a análise dessa matéria avista compreender um dado de natureza teológica com suas implicações na conjuntura cristã atual.

Registra-se, então, a necessidade de se verificar a interferência que o cristianismo tem experimentado em seu eixo em decorrência de uma visão centrada no homem. Em face das transformações sociais que propõem mudanças no modo de pensar cristão, torna-se imperioso, à igreja da atualidade, refletir acerca dos critérios que estabelecem os seus valores, buscando, sobretudo, preservar sua identidade, em conformidade com a perspectiva da tradição bíblica. Tornando-se, então, capaz de comunicar a aplicabilidade da fé à contemporaneidade.

Sumariamente, no contexto atual, a linguagem homossexual apresenta rudimentos e contornos peculiares à certa cultura, revelando determinados traços de comportamentos reproduzidos espontaneamente pelos indivíduos. Todavia, essa percepção é pontual, o assunto não se limita à esfera habitual. Assim, quando se aborda pontos relativos à homoafetividade<sup>46</sup>, é requerida uma postura social inclusiva. Além do mais, em se tratando de igreja, a análise da matéria homossexual requererá, de alguma maneira, desvendar o tipo de relacionamento que pode existir entre religião e cultura, situando-o especificamente dentro da dimensão em que o uso de símbolos e seus correspondentes significados são bem compreendidos.

---

<sup>46</sup> Segundo C. C. Ryrie, em sua obra “*Biblical Answers to Tough Questions*”, a temática homossexual, decerto, tem relação direta com as mudanças sociais. Durante certo tempo, a maior parte do Ocidente considerava o ato homossexual como comportamento ilegal ou mesmo uma doença. Ryrie constata que esse quadro sofreu significativas mudanças. Com efeito, “até 1973 o homossexualismo estava na lista de transtornos mentais da Associação Americana de Psiquiatria, mas isso foi removido naquele ano. Os defensores do movimento dizem-nos que a homossexualidade não deve mais ser considerada um estilo de vida desviante, mas sim um estilo de vida alternativo. Tem sido comparado ao canhoto num esforço de torná-lo moralmente neutro e, portanto, aceitável” (1991, p. 113) (tradução minha). Ademais, as pessoas têm relacionamentos homoafetivos estáveis, tendo seus direitos garantidos e preservados por lei, na contemporaneidade.

### 1.3.3 Análise bíblico-doutrinária da questão homossexual

A tarefa da teologia sistemática ou dogmática é desenvolver e agrupar os dogmas da fé com base nas verdades reveladas na Bíblia, objetivando aprimoramento da Igreja nas questões doutrinárias. Dentre as disciplinas que podem exprimir algo acerca da homossexualidade, na vertente bíblica, destaca-se a ética cristã. A complexidade dessa abordagem reside no fato de que não há apenas uma ética cristã, mas éticas cristãs. Em que pese a importância da ética paulina à fé cristã, a leitura atual das Escrituras passa por várias entradas. Para determinadas Igrejas cristãs o relacionamento homossexual é plenamente aceitável à comunidade de fé. A questão decorrente dessa inclusão é se as proposições acerca da homossexualidade elaboradas por Paulo têm razão de ser nos dias atuais, ou apenas se referem a um contexto ultrapassado.

Certamente, as Escrituras têm contribuições relevantes para oferecer às sociedades. Os manuais de ética contêm elementos que têm sido revistos na contemporaneidade, uma vez que os paradigmas comportamentais sugeridos são discutíveis. Em relação à vida cristã, S. C. Mott (2012) entende que se faz necessário um comportamento alinhado com os ensinamentos bíblicos. O autor assinala ainda que “Paulo demonstrou o caráter pessoal e integral da nova vida criada pela fé em Jesus Cristo e as obrigações nos relacionamentos pessoais, familiares, eclesiásticos [...] e sociais [...]. A luta ética havia se tornado universal” (2012, p. 523). Faz-se necessário investigar em que espaço da ética paulina se localiza a questão homoafetiva de sua época, uma vez que o autor demonstrou preocupação com os excessos, tanto daqueles crentes que pensavam ser necessária a preservação de determinados costumes da lei, os judaizantes; como dos que preferiam dar ocasião aos prazeres, vivendo licenciosamente, sem compromisso ético. Mott explana alguns aspectos éticos que tocam, na sua concepção, a homossexualidade, sublinhando, sobretudo, as depravações gentílicas, então:

[...] Paulo é, de fato, bastante crítico da moral gentílica. No entanto, o fato de ele relacionar a moral à natureza [referindo-se a Rm 1.26 e 1.28] ilustra a sua concordância com o judaísmo helenístico, segundo o qual há uma afinidade entre a moral na lei revelada de Deus e aquela dada a conhecer na ordem criada, que o povo de Deus partilha com os gentios. Mesmo em Romanos 1, para Paulo o problema moral tem raízes não no erro de juízo, mas na recusa à obediência (2012, p. 527).

Por um lado, nota-se que as Escrituras não descrevem o relacionamento entre pessoas do mesmo sexo com a mesma tonalidade que a sociedade contemporânea concebe. O texto de Rm 1.26-27 indica que os atos sexuais envolvendo pessoas do mesmo sexo tem sentido “contrário à natureza”. A ideia predominante na sociedade pós-moderna, porém, estabelece

que pessoas íntegras, em um relacionamento homossexual estável, que são féis entre si, e vivem a vida de maneira ética em diversos aspectos, não podem ser subjugadas por uma visão cristã ortodoxa, quanto à sua orientação sexual.

Ante a virada antropológica da teologia, lembra K. De Young, “[a] integridade da ética cristã está em jogo” (2015, p. 165). As concepções humanas ganham proeminência a ponto de propor leituras diversificadas das Escrituras. Além disso, K. De Young acentua também “que a autoridade da Bíblia está em jogo” (2015, p. 166). Desse modo, o encontro do homem com os ensinamentos das Escrituras tem efeitos diferenciados em sua vida, referenciados, acima de tudo, pelo andar em continuidade com os ensinamentos da tradição.

Considerando as mudanças sociais na atualidade, questiona-se: teria Paulo proferido palavras semelhantes a ponto de condenar seus ouvintes a sentença tão drástica? Será que Paulo ainda falaria que homens e mulheres “mudaram a conveniência das relações macho-fêmea por relações que são contrárias à natureza [?]” (K. DE YOUNG, 2015, p. 71). Em face dessas indagações, o debate se amplia e sugere respostas mais concretas. Os questionamentos são atitudes criativas do intérprete, na medida em que ele se aproxima das Escrituras, seja qual for a sua orientação sexual ou método empregado para ler a Bíblia. Na opinião de Cobb, “Paulo era um ser humano e, portanto, filho de seu tempo [...]. Sua postura teológica foi tão radical que a Igreja ainda hoje não consegue aceitá-la plenamente” (2008, p. 47). Na visão dialógica, deve-se indagar se Paulo pode ser consultado ou esquecido. Ou será que sua lógica ainda reverbera palavras pertinentes à sociedade pós-moderna, informando-lhe que “homens e mulheres que se envolvem em comportamento sexual homossexual - ainda que estejam sendo verdadeiros a seus próprios sentimentos e desejos - detêm a verdade de Deus em injustiça [?]. (K. DE YOUNG, 2015, p. 71). Assim, lidar com essa questão é um desafio à fé cristã.

Com efeito, os valores éticos diferem de geração a geração e de uma cultura à outra, questiona-se, porém, se convém estabelecer uma ética cristã mutável, de caráter evolutivo? A propósito de se estabelecer uma ética cristã evolutiva e, sobretudo, bíblica, faz-se necessário definir os critérios constitutivos dessa nova perspectiva, que não deve ultrapassar o senso da tradição cristã, do contrário negaria sua identidade. Contudo, para Lévinas, uma condição de justiça na ética deve levar em conta o diferente, “[...] é sempre a partir do Rosto, a partir da responsabilidade por outrem, que aparece a justiça, que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que, em princípio, é incontestável, pois cada ser é único; todo outrem é único” (2010, p. 131). Baseando-se nessa inferência, a questão da ética homossexual assinala o espaço de igualdade do outro como interlocutor no cenário dialógico.

Por outro lado, o princípio que norteia o mérito da questão homossexual tem o foco centrado na resposta da seguinte questão: a homossexualidade como enunciada nas Escrituras pode ser ampliada à relação homoafetiva configurada na atualidade? A resposta imediata poderia ser: sim, para uma ética homossexual centrada no “princípio da razoabilidade do amor”. Nessa vertente, J. B. Nelson recomenda que a ética cristã observe o princípio maior: o do amor. Tal ética, afirma Nelson, deve ser composta pelos seguintes ingredientes: confiança, compromisso, ternura, respeito pelo outro, do desejo permanente de comunhão com o outro; em contrapartida, conclui Nelson, “tal ética rejeita a expressão sexual egoísta, a crueldade, o sexo impessoal, a obsessão com o sexo e tudo que possa ser feito irresponsavelmente. Essa ética busca o sentido de qualquer ato sexual no contexto total das pessoas envolvidas, da sociedade, e da direção” (2008, p. 63).

Nessa continuidade, K. De Young lembra que é preciso observar que pressupor um valor ético baseando-se em outro princípio maior: o do amor, pode caracterizar um indício de uma condução coercitiva do argumento, conquistado à força. Nessa ótica, acrescenta K. De Young, os textos devem ser lidos e interpretados à luz de sua dimensão contextual da Bíblia, ao invés de separar versículos específicos que abordam temas gerais (2015, p. 160).

Em meio às reflexões feitas acerca da ética cristã, pode-se indagar: durante dois mil anos, teria a tradição cristã valorizado tanto os princípios em detrimento do amor? Em que pese o fato do cristianismo ter colocado o princípio do amor em segundo plano, em ocasiões específicas, pode-se afirmar que, ao se posicionar de modo contrário à união homossexual, a tradição cristã estava equivocada nesse quesito? Somente na atualidade, então, contemplado as mudanças sociais, enxergou-se a necessidade de rever seus princípios, antes considerados, do prisma cristão, imorais? Contudo, esse assunto é mais antigo do que parece. N. T. Wright argumenta haver um engano acerca da questão histórica das relações homoafetivas, uma vez que existem inúmeros relatos de relacionamentos estáveis no contexto neotestamentário. Nessa ótica, Paulo não estava desinformado sobre esses relacionamentos homoafetivos. Em face disso, ao ler livro o “Banquete de Platão” e os relatos de prática de homossexualidade do Antigo Império romano, Wright, citado por K. De Young, informa que, tanto quanto se sabe nos dias atuais, a sociedade entendia sobre a homossexualidade. Frequentemente se ignora que “eles sabiam muito a respeito do que as pessoas de hoje considerariam como relações consideravelmente estáveis e de longa duração entre duas pessoas do mesmo gênero. Isso não é uma invenção moderna, já estava lá em Platão” (2015, p. 107-108).

J. De Young corrobora a visão de Wright, indicando outros pensadores que refletiam sobre a homossexualidade em sua época. Ele argumenta que os filósofos morais nos dias de Paulo questionaram os méritos da homossexualidade, entre eles:

Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.), o estadista e tutor de Nero, condena a exploração homossexual (Epístolas Morais 477-8), que forçava um escravo adulto a raspar a barba, a vestir-se e comportar-se como uma mulher. Plutarco, o biógrafo grego e sacerdote, nascido 46 d.C., fala da homossexualidade como “contrária à natureza” (Diálogo sobre o amor). Dion Crisóstomo (40 d.C.) expõe a natureza exploradora e luxuriosa da homossexualidade e louva “a relação sexual natural” e “união do macho e fêmea” [...]. Bailey também dá provas da legislação romana da prevalência e forma de homossexualidade durante a época de Paulo. (2000, p. 153) (tradução minha).

O historiador W. Naphy<sup>47</sup> faz uma análise exaustiva da homossexualidade na história. Ele observa que as civilizações nunca tiveram problema com essa questão. Com o advento do cristianismo, influenciado pelo judaísmo, a ênfase recai sobre o “sexo-para-procriação” (2006, p. 53). Contudo, especialmente no império grego, havia diversos enaltecimentos das relações amorosas, em virtude dos quais a maioria defendia que

[...] algumas formas do amor homossexual eram benéficas, e mesmo intrínsecas ao que eles consideravam o melhor da sua civilização [...]. Ainda em 200 d. C. os gregos continuavam a encarar o amor entre homens e os laços heroicos e corajosos que ele produzia como parte integrante da ideia da singularidade e independência gregas (NAPHY, 2006, p. 54-55).

Naphy menciona alguns relacionamentos homossexuais no período próximo ao cristianismo primitivo, que possivelmente Paulo tinha conhecimento:

[o] orador Cícero (106-43 a.C.) comentou: nada direi dos Eleatas e dos Tebanos entre os quais, nos namoros dos jovens livres, a luxúria tem de fato rédea solta. O historiador judeu Flávio Josefo [100 a.C.] revelou mais os seus preconceitos do que as práticas Eleatas quando escreveu sobre “o vício antinatural e tão desmedido entre” eles. Plutarco [120 a.C.] preferia o tipo de amor homossexual de Atenas e Esparta ao “tipo de amor que predominava em Tebas e Eleia” (2006, p. 56).

Para Paulo, em que pese os valores culturais greco-romanos nas comunidades cristãs, ele parece opinar sobre as condições nas quais a sociedade se estabelecia e, à vista disso, sua reprovação ao sistema predominante naquele contexto. Paulo deu a entender, nas letras, que a

---

<sup>47</sup> W. Naphy é professor e diretor de teologia, história e filosofia da Universidade de Aberdeen. Ele fez um apanhado histórico da homossexualidade desde os períodos mais remotos aos dias atuais. No seu entendimento, as sociedades sempre trataram com naturalidade os relacionamentos homossexuais “[a] realidade, porém, é que a vasta maioria das culturas reconheceu que a atração homossexual é apenas uma faceta da condição humana (2006, p. 285).

condição de sua época não parece ser tão diferente da atual, pois a homossexualidade, sob a ótica de um relacionamento estável, acontecia normalmente, uma vez que, argumenta Naphy, “[a] civilização grega, fundação sobre a qual assenta a civilização ocidental, não só tolerava como enaltecia – ou institucionalizava – as relações homossexuais masculinas” (2006, p. 57). Mesmo que Paulo não tivesse a consciência de relacionamentos homossexuais estáveis no mundo greco-romano, é razoável observar que, no contexto para o qual Paulo escreveu, não fica claro qualquer referência ao social. N. Geisler afirma que “[quando] as Escrituras declaram que as práticas homossexuais ‘substituíram as relações sexuais naturais pelo que é contrário à natureza’ (Rm 1.26), elas se referem à natureza essencial, e não à natureza sociológica de tais práticas” (2010, p. 340).

Mesmo que, para alguns estudiosos, Paulo tenha sido fortemente influenciado pelo judaísmo primitivo ao enunciar palavras duras acerca da homossexualidade, esforços devem continuar na inteligência de uma ética cristã e bíblica. A julgar pelos modelos de ética atuais, a ética bíblica contém elementos de difícil compreensão. Nessa interpretação, comprometer-se com a investigação dos contornos contextuais bíblicos é imperativo. Quando possível, a ética cristã em contraste com a ética social deve observar o princípio da razoabilidade.

Os intérpretes cristãos, por certo, têm maneira particular de compreender os fatos bíblicos. Entender a realidade representa estar atento para ouvir e aberto às mudanças sociais a fim de responder aos questionamentos que são feitos à fé. Com efeito, os seguidores dos ensinamentos de Paulo perceberam na reverberação de seu enunciado, um tom de “verdade”<sup>48</sup>. Assim, o foco hermenêutico é direcionado à condição de possibilidade de uma ética cristã comprometida com a descoberta da verdade. Não a verdade do leitor que denota muitas vezes as atitudes de interesse do intérprete. Muito menos, que emita juízos sobre as pessoas, mas que, sobretudo, identifique que Deus é um ser moral e que os “princípios morais não mudam; o que muda é a nossa compreensão deles e a forma como nós o praticamos [...], há uma confusão entre valores morais imutáveis e práticas morais mutáveis [...], há uma confusão entre moral e costumes” (GEISLER, 2010, p. 342). O objetivo da releitura de Rm 1.26-27 não reivindica, aqui, uma condição de pretensão juízo sobre a homossexualidade em geral, cabe, no entanto, considerar o aporte da temática à ética cristã, por certo, muito evidenciada por Paulo.

---

<sup>48</sup> É preciso considerar que a concepção de verdade, como os cristãos buscam encontrar nas Escrituras, escapa aos olhos da pós-modernidade ou até mesmo da visão pluralista de fé. A questão da verdade não se encaixa nos paradigmas científicos atuais. Há de se considerar, por exemplo, que “para a maioria dos pluralistas informais, as verdades da religião não são como as verdades da ciência ou da história. Em vez disso, elas costumam ser vistas como símbolos ou metáforas poderosas. [...]: ‘De uma forma ou de outra, toda a religião é verdadeira’. [...] os pluralistas informais estranham quando os cristãos tentam aplicar as leis da lógica (como o princípio da não contradição) às afirmações religiosas. Não é incomum encontrar quem afirme que o princípio da não contradição simplesmente não se aplica à religião” (NETLAND; JOHNSON, 2015, p. 63-64).

Na pós-modernidade, as palavras de Paulo têm reverberado de modo diferente de sua época, considerando o fato de que a homossexualidade, como compreendida nas sociedades ocidentais atuais, não contém os elementos descritivos do contexto paulino, desse modo, suas argumentações são contestadas. O quesito de inspiração das Escrituras, conforme pressupõe o cristianismo, passou a ser limitado, mas, admissível sob determinados aspectos. Entrementes, alguns estudiosos insistem em considerar que os princípios bíblicos estão em consonância com o andar em novidade de vida. Acerca disso, A. García Rubio argumenta a respeito do novo homem:

Cristo no Espírito inaugura uma nova humanidade. Mas é necessário para participar nela que cada homem fique incorporado ao Cristo, aceitando ser transformado por ele [...] Estar unido à morte de Jesus Cristo tem como objetivo segui-lo na vida nova inaugurada pela ressurreição. Esta união com a morte de Cristo leva consigo um determinado comportamento ético que se resume na luta contra o pecado e na abertura à vontade de Deus [...] O comportamento ético no dia-a-dia deve ser a expressão da renúncia ao pecado e da vitória de Jesus Cristo sobre ele (2001, p. 205).

Finalmente, ante as concepções atuais sobre a homossexualidade e os direcionamentos propostos pelo escritor de Romanos à comunidade de fé cristã, é imprescindível perscrutar, no texto, a ação comunicativa do enunciado à vida, em continuidade com as Escrituras. Nesse capítulo, pode-se observar que, desde a modernidade até a atualidade, o pensamento humano passou por transformações muito significativas. Durante o intervalo em que essas mudanças foram sentidas, o pensamento teológico, em suas diversas vertentes, assimilou a linguagem do cotidiano. O discurso cristão perdeu, de dentro para fora, sua hegemonia racionalista no sentido unilateral, no entanto tem sido desafiado interna e externamente a promover uma abertura ao diálogo. As estruturas do discurso cristão têm diante de suas faces não somente o desafio de responder as questões complexas que emanam da pós-modernidade, mas também de se contextualizar na linguagem, para entender as nuances do pensamento humano a fim de que a mensagem evangelística seja assimilada pelos contextos culturais que surgem. Em vista disso, é de fundamental importância compreender a ação comunicativa do próprio discurso da fé, para que a mesma seja capaz de propor uma condição aceitável de ajustes de mundo às palavras na atualidade.

## 2 ANÁLISE DA AÇÃO COMUNICATIVA DO TEXTO EM RM 1.26-27

Nesse expediente da pesquisa, são feitas as análises epistemológicas dos atos de fala concernentes ao conteúdo do texto bíblico. Os parâmetros investigados são tomados a partir dos critérios que estabelecem a interpretação de um texto, a saber, a partir da centralidade do autor, do próprio texto ou do leitor. Para tanto, leva-se em conta o fato de que todo texto carrega em si um significado e, portanto, uma condição de comunicabilidade por meio de um ato proposicional. Em vista dessa condição, K. J. Vanhoozer se baseia nas análises dos atos comunicativos elaborados pelos filósofos da linguagem, onde se aborda, essencialmente, os elementos que garantem ao texto uma condição de aplicabilidade. Segundo Vanhoozer, “[significado] é o resultado do ato comunicativo, do que o autor fez para auxiliar algumas palavras em momento particular e de maneira específica” (2016c, p. 254). Logo, o indivíduo que escreve um texto não o faz inconscientemente. Há direcionamentos de ideias, engendradas em conformidade com o sentido que se pretende transmitir. Vanhoozer também considera as intenções autorais restritas às marcas textuais e não ao modo psicologizante de entender o autor, ou de recuperar sua consciência, conforme sugeria a hermenêutica clássica, focada no romantismo exacerbado de Schleiermacher. A análise da interpretação centrada no autor busca entender os direcionamentos demarcados no texto. Portanto, aqui, as análises que englobam os aspectos da linguagem estarão limitadas ao entendimento do texto.

Nessa seção, será analisada a dimensão da ação comunicativa do texto bíblico como chave hermenêutica investigativa do discurso teológico, visto que nos atos de fala, conforme Ricoeur (2014a), surge um horizonte hermenêutico que recorre à compreensão do que é dito. Contudo, o autor rejeita a ideia de Kant<sup>49</sup> que concebe “[...] o único princípio determinante da vontade que é a *priori* é a lei moral [...]. Mas o conceito de obrigação, comum ao direito e à moral, tende a fazer da teoria da ação essencialmente uma teoria das prescrições” (2014a, p. 42) (grifo do autor). Ricoeur ressalta que a teoria linguística pode transitar desde “uma teoria eticamente neutra da ação para uma teoria da ação eticamente qualificada”, resta entender, indaga o autor, “[...] como é que a linguagem da moral se aproxima da linguagem da ação?” (2014a, p. 56). Destarte, Ricoeur faz a seguinte colocação:

O discurso da ação precede de outra forma o discurso ético. A referência a um agente responsável sugerida pela teoria do ato do discurso (performativo, ato ilocucionário) assinala o espaço vazio de um ato reflexivo de

---

<sup>49</sup> Ricoeur se refere a I. Kant, em cuja obra, “A crítica da razão prática”, define-se a teoria dos princípios determinantes da vontade (2014b, p. 42).

recuperação. A responsabilidade é aqui um ato de convergência dos dois discursos: consiste em atribuir a ação a um autor, o que se pode compreender no quadro da fenomenologia linguística. A isso acrescenta-se uma promessa em primeira pessoa, pela qual o sujeito ético se responsabiliza pelas consequências da sua ação (2014a, p. 56).

Nessa continuidade, Ricoeur assinala a relação entre a “fenomenologia linguística e a ética”, inferindo que “[o] discurso ético é de uma natureza diferente da do discurso descritivo; em primeiro lugar, claro está, porque introduz noções como norma, valor, obrigação. O discurso ético é o discurso da ação sensata” (2014a, p. 56). Essa sensatez, segundo o autor, se situa em “[...] um segmento abstrato do único discurso autossuficiente: a ética, que é também uma política. [...] O novo discurso introduz termos de uma natureza: fim, felicidade, virtude (no sentido de excelência), que implicam norma e valor” (2014a, p. 56). Aqui, decerto, o autor se refere a uma ética inclusiva, que se atém ao outro como sujeito que participa do processo. Ricoeur se contenta na análise do discurso da ação no espaço da fenomenologia linguística, limitado, sobretudo, pelas perspectivas psicanalítica e da norma totalizante (2014a, p. 57).

Para entender que a ênfase da investigação acerca da temática homossexual recai sobre os aspectos textuais, direta ou indiretamente, é preciso concordar com Vanhoozer ao sugerir que, diante da crise contemporânea de interpretação bíblica, deve-se atentar para o fato de que o uso da “[...] linguagem para se comunicar não é uma ocorrência arbitrária [...] o ‘plano de designio’ da linguagem possibilita a comunicação e o entendimento” (2016c, p. 209). O ponto de partida dessa análise tem seu referencial centrado nas marcas descritas no enunciado do texto bíblico, não que o mero domínio de um sistema de signo possa garantir a compreensão (2016c, p. 208), mas, entendendo com Ricoeur, que “a distinção entre semântica e semiótica é a chave de todo problema da linguagem” (2016, p. 20), uma vez que, sendo a semiótica a ciência dos signos (formal em uma língua), e a semântica, a ciência da frase, que tem relação com o sentido imediato do ato de fala; amplia-se, então, o lugar do significado. Esse, por sua vez, confere intelecção de questões levantadas pelo leitor. Com efeito, a interpretação baseada na intenção do autor pretende “alcançar a experiência [no contexto] do autor, a sua intenção que estaria como que objetivada no texto [...]. A chave de interpretação aloja-se na intenção do autor que se pode esclarecer através da dialética que o texto encena entre o dizer explícito e o querer dizer implícito” (MENDONÇA, 2015, p. 35). Portanto, de início, é necessário reafirmar que a hermenêutica centrada no autor, aqui, difere de uma interpretação que invoca a mente do autor, visto que é comprovadamente impossível.

Vanhoozer segue a ótica de J. L. Austin e J. Searle, ao apresentar “um entendimento revisado da intenção autoral baseado na noção do autor como agente comunicativo”. Nesse

sentido, Vanhoozer afirma que “o significado é uma forma de fazer” (2005, p. 34), aliando-se, assim, com Heidegger ao entender que fazer consiste em “receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele” (2015, p. 121).

Vanhoozer propõe uma hermenêutica que assume o legado da tradição, que não pode prescindir dos atos comunicativos<sup>50</sup> impressos nos textos bíblicos pelos seus autores, porque “o conceito de autoria é fundamentalmente teológico: tanto a ‘morte’ quanto a ‘ressurreição’ do autor dependem de nossa capacidade de conceber Deus como um agente comunicativo” (2005, p. 34). Vanhoozer reconhece o papel da tradição como agente de transmissão capaz de passar adiante o conteúdo da fé, que dá continuidade à pregação da mensagem evangelística e administração dos sacramentos (2016b, p. 90). Mais adiante, o autor afirma que, na teologia canônico-linguística, a “Tradição é a maneira segundo a qual a identidade cristã se mantém em tempos e lugares distintos [...]. Problemas surgem quando, no processo de transmissão, há mudança no produto da tradição – uma doutrina, uma prática” (2016b, p. 141). A despeito de pertencer à tradição reformada, o autor entende que o conceito de Tradição precisa ser revisto no cenário cristão; ele chama de Tradição aquilo “que o próprio Deus transmite e, portanto, deve ser distinguido de ‘tradição’ [...] ‘tradições’ refere-se às formas particulares que tal transmissão humana assumiu em diferentes tempos e lugares” (2016b, p. 171); em outras palavras, denominações. A partir dessa ideia, o autor sugere que andar em continuidade com as Escrituras é entender que “[a] tradição pertence sobretudo à conectividade histórica das interpretações que a igreja dá ao roteiro que fundamenta e nutre sua identidade; a tradição é a forma que a continuidade teodramática assume em contextos particulares” (2016b, p. 171). Em suma, Vanhoozer assume que a apreciação dos parâmetros constitutivos dos atos de fala nas Escrituras, tem natureza dialógica na tradição. E, argumenta o autor, o conceito de *Sola Scriptura* da Reforma tem um problema no fato de “[...] que cada intérprete bíblico vê o que é certo a seus próprios olhos [...]. Assim, o *sola Scriptura* nega o princípio da catolicidade” (2016b, p. 170) (grifos do autor). Portanto, a compreensão da ação comunicativa da Bíblia aproxima o intérprete da realidade do texto, conforme sugere-se andar em continuidade com “[a] Escritura [que] apresenta Deus como um agente comunicativo” (VANHOOZER, 2016c, p. 186). A partir dessa consideração, esforços serão concentrados nas investigações dos

---

<sup>50</sup> Vanhoozer concentra suas análises sobre a ação comunicativa da Bíblia nos referenciais filosóficos das ciências da linguagem, a partir dos quais seja possível reconhecer Deus como um “agente comunicativo”. Nesse viés, o autor sublinha a importância do ato comunicativo ao colocar que: “como ato de fala, os filósofos John Langshaw Austin e John Searle demonstraram de maneira efetiva que a linguagem é uma força produtiva e um esforço de integração social” (2016c, p. 186).

efeitos locucionário, ilocucionário e perlocucionário<sup>51</sup> relacionados com o texto bíblico, conforme definidos oportunamente. Portanto, a análise da questão enunciada no texto de Rm 1.26-27 manterá diálogos com os elementos comunicativos dos atos de fala.

## 2.1 SIGNIFICADO E SIGNIFICAÇÃO DO TEXTO DO BÍBLICO

De início, é preciso verificar as condições em que os termos significado e significante podem causar confusão no processo de interpretação de textos. A compreensão do conteúdo proposicional aponta para as condições em que seu significado desempenha uma função útil à realidade na qual o texto bíblico foi escrito, uma vez que “[...] o significado é uma questão de ação comunicativa: ao mesmo tempo o ‘fazer’ e o ‘feito’ resultante” (VANHOOZER, 2005, p. 258). Além do mais, a intelecção da ação comunicativa do texto é significativa para indicar a força que tal ação produz e seus efeitos práticos em ocasiões distintas de seu contexto.

### 2.1.1 O significado e a intencionalidade de um texto

Sempre que o leitor se aproxima de um texto tem a expectativa de que a trama, as articulações dos conteúdos lhe provocam, trazem-lhe ideias inovadoras; buscando, quem sabe, transportar-se ao mundo do escritor pelas vias da ideia central do texto. O intérprete, assim, experimenta, em parte, as nuances da realidade do escritor. Tradicionalmente, o texto tem em si uma ideia, uma pretensão de comunicar pontos de vista sobre determinado fato em uma circunstância específica, razão pela qual necessita de interpretação e, por conseguinte, de releitura com vista ao benefício das sucessivas instâncias da vida.

A partir da perspectiva epistemológica, B. Lonergan analisa a função cognitiva do significado, destacando que, ao amadurecer, o indivíduo entra no mundo mediado pelo significado de modo que seu mundo se amplia significativamente, não sendo, então, as experiências imediatas que consolidam o significado, nem as repetições do passado, mas o significado torna-se consistente à proporção que os indivíduos questionam e emitem julgamentos (2012, p. 94-95). Lonergan ainda nota que o significado tem uma função

---

<sup>51</sup> Para Vanhoozer, o significado do enunciado textual está estritamente ligado às condições comunicativas dos atos de fala, às quais estão delimitadas nos efeitos dos atos locucionário, ilocucionário e perlocucionário do discurso, conferindo ao significado uma condição tridimensional da ação comunicativa, “com forma e substância (conteúdo proposicional), energia e trajetória (força ilocucionária) e teologia [quando se tratar de um texto da Bíblia] ou propósito final” (efeito perlocucionários)” (VANHOOZER, 2005, p. 258). Certamente, essas questões serão abordadas oportunamente em consonância com os aspectos descritivos do texto bíblico de Rm 1.26-27, a partir do qual se busca extrair um propósito final: teologia.

comunicativa e, nesse sentido, o que o indivíduo deseja informar a outro ocorre “de modo intersubjetivo, artístico, simbólico, linguístico e encarnado”. Nas relações pessoais, o significado se torna comum à medida que os indivíduos compartilham das experiências, e se consolida na comunidade quando há juízos comuns (2012, p. 95).

Em relação à linguística, Lonergan lembra que o significado encontra sua maior libertação, uma vez que “os signos convencionais podem ser multiplicados quase que de maneira indefinida”. Portanto, conclui Lonergan, “[a] expressão literal do significado literal é um ideal posterior que só pode ser realizado com um enorme esforço e um enorme cuidado, tal como parecem mostrar os incansáveis esforços dos analistas linguísticos” (2012, p. 90).

Atualmente, a crítica literária exhibe pontos de vista sobre a interpretação textual que o desvincula do mundo do seu autor. A ideia primária veiculada pelo texto está em uma esfera que não pode ser mais contemplada na íntegra. Nesse sentido, abrem-se os horizontes para interpretar o conteúdo textual, considera-se, sobretudo, a realidade do leitor. É como dizer: com a palavra o leitor<sup>52</sup>, ele é a autoridade que arbitra acerca do significado. Em face disso, lembra Vanhoozer, os leitores pós-modernos não admitem que o intérprete se sinta refém de um único significado textual, porque não se pode “[dignificar] apenas uma delas chamando-a de o significado”; na visão pós-moderna, demonstra Vanhoozer, não convém “realizar uma escolha arbitrária para tornar uma abordagem interpretativa mais importante do que as outras. Definir significado apressadamente significa lançar um ataque antecipado sobre estratégias de leitura que talvez não sejam motivadas pelos mesmos objetivos ou interesses” (2005, p. 28).

Indo mais além, P. Ricoeur (2006) coloca um acento na interpretação como processo resultante da suspeita dos fatos enunciados pelo texto bíblico. Ricoeur, filósofo francês de procedência protestante, de projeção no cenário de interpretação textual, utiliza o método de interpretação pós-estruturalista. Em suas obras, é possível notar a influência dos “pensadores fenomenológicos [para os quais] a linguagem é o núcleo do ser”, eles entendem que “a expressão simbólica de um texto é um momento de autocompreensão, e a experiência de um evento significativo no ato de leitura permite que a pessoa se eleve acima de sua finitude” (OSBORNE, 2009, p. 630). A mudança de paradigma da hermenêutica tornou o ambiente de interpretação fecundo, um campo aberto à suspeita. Referente ao autor, Ricoeur enfatiza a quebra de relação entre o autor e o texto. Então, depois do texto ser escrito não tem mais conexão com seu autor. Por essa razão, a interpretação do texto é aberta à novas interpretações, haja vista que, afirma Ricoeur, é de fundamental importância entrar no “mundo do texto”, de

---

<sup>52</sup> Vale ressaltar, no entanto, que, na perspectiva de Gadamer, o leitor interage dialogicamente de maneira a compreender-se na linguagem. Desse modo, a interpretação do leitor ocorre no acordo por meio do diálogo.

modo que sua significação “advém à interseção entre o mundo do texto e o mundo de seus leitores [...]. É em sua recepção pelos leitores que se atualiza a capacidade do texto de transfigurar a experiência” (2006, p. 32). Para Ricoeur, o discurso como um evento ou como uma proposição, “[...] como uma função predicativa combinada com uma identificação é uma abstração que depende do todo concreto que é a unidade dialética de evento e significação na frase. [A] apologia da fala como evento é significativa se, e só se, torna visível a relação de atualização” (2016, p. 24-25). Então, para Ricoeur, significação tem caráter circunstancial, a compreensão do evento, enquanto transitório, não interessa, mas a sua significação. Em suma: “*Se todo o discurso se atualiza como um evento, todo o discurso é compreendido como significação. Por significação ou sentido designo aqui o conteúdo proposicional*” (2016, p. 25) (grifos do autor).

O discurso atualizado é, por assim dizer, aquele que se alinha com a possibilidade de compreensão mais consistente do conteúdo do texto, porque é livre de imposições antepostas pelas convicções de outros, porque suspeita. Diante dessas suposições, intérpretes da Bíblia de linha conservadora veem a suspeita como visão radical por demonstrar desconfiança do texto bíblico. Mesmo assim, admite-se que toda interpretação traz convicções prévias à leitura do texto. De acordo com Gadamer, não basta alcançar o sentido pleno do texto, faz-se necessário desprender-se de todo conceito prévio, significa questionar acerca das limitações advindas dos juízos prévios do intérprete. Ademais, a condição mais excelente é a que nossa compreensão de mundo se concatena com os atributos do texto. Uma consciência hermenêutica necessita “mostrar-se receptiva a alteridade do texto”, segundo Gadamer, contudo

[...] essa receptividade não pressupõe nem uma “neutralidade” com relação à coisa nem tampouco um anulamento de si mesma; implica antes uma destacada apropriação das opiniões prévias e preconceitos pessoais. O que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade (2014, p. 358).

Em relação à interpretação teológica das Escrituras, Gadamer afirma que as ciências do espírito devem ser distintas das jurídicas. Para ele, o discurso cristão se insere em situações particulares, nas quais não se adiciona conteúdo que suscite a criatividade de seus intérpretes. Em suas palavras:

A verdadeira concretização do anúncio se dá na pregação, assim como o da ordem legal se dá na sentença [...]. Ao contrário do que ocorre na sentença do juiz, a pregação não é uma complementação produtiva do texto que interpreta. Pela pregação, a mensagem da salvação não experimenta nenhum incremento de conteúdo que se possa comparar com a capacidade

complementadora do direito que convém à sentença do juiz. Nem sequer se pode dizer que a mensagem de salvação só obtenha uma determinação precisa a partir do pensamento do pregador. Ao contrário do que ocorre com o juiz, o pregador não fala ante a comunidade com autoridade dogmática. É verdade que na pregação se trata de interpretar uma verdade vigente. Mas esta verdade é anúncio, e o fato de esse anúncio obter êxito ou não depende do pensamento do pregador, mas da força da própria palavra, que pode chamar à conversão inclusive através de uma má pregação. O anúncio não pode ser separado de sua realização. Toda fixação dogmática da doutrina pura é secundária (2014, p. 433-434).

Para Vanhoozer, a força do discurso cristão citada por Gadamer, tem características que se inserem na perspectiva canônico-linguística da teologia, uma vez que se aproxima do aspecto teodramático das Escrituras, situado no lugar onde ocorre o encontro do homem com a Palavra de Deus; que conserva a relação dialógica a respeito do teodrama estendida entre textos do Antigo e Novo Testamentos (2016, p. 346). A esse respeito Gadamer também é consciente de que

[a] Sagrada Escritura é a palavra de Deus e isso significa que a Escritura mantém uma primazia absoluta face à doutrina dos que a interpretam. Isso é algo que a interpretação nunca deve perder de vista. Mesmo a interpretação científica do teólogo deve manter a convicção de que a Sagrada Escritura é a mensagem divina da salvação (2014, p. 434).

Vanhoozer ainda comenta que “[a] recepção do cânon pela igreja também é uma espécie de exceção na análise que Gadamer faz da distância histórica em particular” (2016, p. 346). Ademais, acrescenta Vanhoozer, a distância não impede que famílias, em situações de lacunas na comunicação, não compartilhem de ideais comuns, haja vista que a despeito da “distância histórica, quando compreendemos o gênero literário de um texto, nos tornamos participantes de sua prática comunicadora distinta” (2016, p. 346-347). Conquanto entenda as dificuldades de desvendar o sentido original do texto pretendido por seu autor, Vanhoozer chama a atenção para o fato do leitor ter consciência da existência de alguém por trás do texto. Contudo, em que pesem essas dificuldades, não há interpretação livre de pressupostos, conforme supõem muitos teóricos contemporâneos. Por outro lado, é possível considerar que até mesmo os métodos baseados na hermenêutica da suspeita podem revelar dificuldades quanto à leitura dos próprios textos nos quais consolidou-se essa teoria, à medida que ficarem evidentes as suspeitas de interesses próprios mesclados aos pressupostos que deram origem às teses. Vanhoozer admite determinadas inconsistências no entendimento da intenção autoral, concorda com o diálogo entre os intérpretes, com a ressalva de que é preciso transferir “[o]

conceito de intenção de seu abrigo na consciência subjetiva para um novo lar na ação comunicativa intersubjetiva” (2005, p. 264). Nesse ponto, ele se distancia da hermenêutica romântica de Dilthey e Schleiermacher, entendendo que o resultado da ação comunicativa permite aos intérpretes o conhecimento da intenção autoral por meio de inferência.

Em compensação, Vanhoozer nota que a ênfase exagerada no leitor tem implicações na interpretação de textos bíblicos. Ao mencionar Fish<sup>53</sup>, ele chama a atenção para a máxima da interpretação centrada no leitor, onde “não existe algo como um significado ‘no’ texto ‘fora’ da presença do leitor. O significado não é anterior à atividade do leitor, mas um produto dela” (2005, p. 30). Osborne, por sua vez, adverte que a leitura do texto pressupõe a indicação da condição de aplicabilidade de seu conteúdo no contexto imediato. Logo, compreender o significado do texto sugere, também, um espaço aberto às condições de significação de seu conteúdo à vida dos leitores. Baseando-se nessa acepção, Osborne, citando Hirsch, põe um acento na definição de significado e significação, ou seja, é necessária a distinção entre

[...] “Significado” (o ato de compreender um texto com base em todo o campo semântico) e “significação” (o ato de inserir aquele significado em diferentes contextos, tal como a cultura moderna) [...]. O significado [...] está fundado na escolha da linguagem pelo autor e, assim, é imutável, enquanto a significação aplica aquele significado a diferentes situações ou necessidades e, assim, ela muda (2009, p. 637).

E. D. Hirsch<sup>54</sup> também sublinha a importância de se notar as nuances do significado objetivo do texto em consonância com o conteúdo emitido a seus destinatários. A despeito de andar na contramão dos principais teóricos de linha fenomenológica, Hirsch avança em suas pesquisas na direção em que se amplia a possibilidade de interpretação textual, levando em conta, de início, a necessidade de distinção entre significado e significação. Ainda citado por Osborne, Hirsch fundamenta sua tese apoiando-se no conceito husserliano de parênteses (*epoché*), segundo o qual “[a] mente ‘coloca entre parênteses’ a informação estranha até que possa voltar a ela. Dessa forma, é possível desviar-se do pré-entendimento e ir ao texto para descobrir o significado pretendido pelo autor” (2009, p. 637). Por certo, ante o texto bíblico, o leitor tem lacunas que não podem ser preenchidas pela sua subjetividade. Ao julgar atraente a ideia da *epoché*<sup>55</sup> de Husserl, Hirsch abre espaço para não negar certos atributos do texto, não abertos ainda à realidade. Citado por Abbagnano, Husserl sugere que seja posto fora de ação a

<sup>53</sup> FISH, S. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. London e Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press, 1980.

<sup>54</sup> HIRSCH, E. D., Jr. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale Univ. Press, 1967.

<sup>55</sup> *Epoché* – termo grego que significa “suspensão de juízo [...]”; consiste em não aceitar nem refutar, em não afirmar nem negar” (ABBAGNANO, 2012, p. 395).

“tese geral própria da atitude natural”, e, em seguida, conclui Husserl, “colocamos entre parênteses tudo o que ela compreende; com isso, a totalidade do mundo natural que está sempre ‘aqui para nós’, ‘ao alcance da mão’ e que continuará a permanecer como ‘realidade’, para a consciência, ainda que nos agrade colocá-la entre parênteses. (2012, p. 395).

Ante um texto, o intérprete não é capaz de compreender tudo que o autor tentou comunicar, uma vez que certos aspectos circunstanciais do mundo do autor escapam-lhe às palavras. Em outros momentos, porém, o autor deixa marcas explícitas no texto, o que torna possível a intelecção de situações específicas, consoante seja expressado nos detalhes. Nessas condições, o autor pretende informar algo a seus destinatários, e o que mais lhe importa é que o conteúdo de sua mensagem seja inteligível. Há necessidade de harmonia entre o pensamento do autor e a condição em que a mensagem encontre no ouvinte fluidez à sua recepção. Essa condição, no entanto, é satisfeita quando a comunicação de ideias indicar direcionamentos, segundo os quais se instaure um estado de aplicabilidade. Hirsch, também citado por Schmidt, pontua que o significado do autor deve ter caráter normativo à interpretação, a fim de que seja

[...] convincente universalmente e passível de compartilhamento de modo geral [...]. Na área da linguagem, o significado verbal é o objeto intencional que o autor deseja. O significado verbal é o que quer que alguém tenha desejado transmitir através de uma sequência particular de sinais linguísticos e que possa ser transmitido (compartilhado) através desses sinais linguísticos (2014, p. 190-191).

A razão pela qual se pretende gastar o expediente desta pesquisa com a intelecção do significado tem relação com os aspectos inerentes à intencionalidade autoral. Conforme supõe J. R. Searle, em sua obra, sugestivamente intitulada, “Expressão e significado”, ele propõe uma definição de “significado”, decerto peculiar. Searle se distancia um pouco dos filósofos da linguagem à medida que admite existir um significado literal em uma dada sentença, independentemente de qualquer contexto (2002a, p. 183). Entretanto, Searle chama a atenção para o fato de que “[o] significado literal de uma sentença deve ser cuidadosamente distinguido do que o falante quer significar quando emite a sentença para realizar um ato de fala, pois o significado da emissão do falante pode divergir do significado da sentença de várias maneiras” (2002a, p. 184). Com referência aos enunciados bíblicos, é preciso considerar que seus relatos refletem uma condição indicativa da tradição cristã, visto que o intérprete, intuitivamente, remonta o contexto histórico do texto, conforme seus direcionamentos sugerem. Portanto, no que for possível, as especificidades dos eventos enunciados no texto bíblico indicam as condições nas quais as marcas autorais são

perceptíveis. Nessas situações, afirma Searle, “seu significado determina um conjunto de condições de verdade; isto é, determina um conjunto de condições tais que, se alguém emite literalmente a sentença para fazer um enunciado, este será verdadeiro se, e somente se, essas condições forem satisfeitas” (2002a, p. 185).

Em se tratando de um texto e do entendimento de seu significado, conforme pontuou Searle, a intelecção de uma sentença bíblica tem direcionamento análogo ao de uma sentença qualquer, uma vez que “conhecer o significado de uma tal sentença é simplesmente conhecer suas condições de verdade” (2002a, p. 185). Por essa razão, presume-se que o conteúdo do texto bíblico satisfaz a sua condição de aplicabilidade à vida dos indivíduos, caso os mesmos se identifiquem com a proposta do texto como condição de verdade à fé cristã. Diante disso, para Searle, a condição em que as palavras têm um significado pressupõe a intencionalidade de seu autor. Ao analisar o significado em termos das intenções do falante, Searle lembra que, a despeito de existir uma discordância expressiva entre os adeptos da filosofia da linguagem atual, “o significado é um tipo de intencionalidade” (SEARLE, 2012b, p. 224- 225). Searle<sup>56</sup> parte da opinião de que a intencionalidade pode ser expressa, distintamente, de modo representativo ou comunicativo; em suma, quando alguém faz um enunciado

tenciona ao mesmo tempo representar um ato ou estado de coisas e comunicar essa representação a seus ouvintes. Mas sua representação de comunicação não é a mesma coisa que sua intenção de comunicação. Comunicar é uma intenção de produzir certos efeitos em nossos ouvintes, mas pode-se ter a intenção de representar algo sem a menor preocupação quanto aos efeitos sobre os ouvintes (SEARLE, 2012b, p. 231).

A partir dessa digressão, é razoável analisar o significado do texto, na medida em que for possível, perscrutando as intencionalidades implícitas ao modo de pensar do autor no texto. Nas condições em que um determinado texto foi escrito, havia significados implícitos no ato comunicativo que indicavam “uma intenção de que *os eventos físicos que constituem parte das condições de satisfação (no sentido de coisa requerida) da intenção tenham, eles próprios, condições de satisfação (no sentido de requisito)* (SEARLE, 2012b, p. 233-234) (grifos do autor). Searle pretende demonstrar que a condição de satisfação da intenção consolida uma condição de verdade do enunciado, uma situação a partir da qual os ajustes de

---

<sup>56</sup> A opinião sobre os atos de fala elaborados por J. Austin, foi discutida e ampliada por diversos filósofos da linguagem. J. Habermas, por exemplo, parte de Searle, em sua obra “Teoria do agir comunicativo”, enfatiza a intersubjetividade dos ouvintes, “diante da pretensão manifestada pelo falante” (2012, p. 516).

direção mente-mundo<sup>57</sup> são necessários. Segundo Vanhoozer, “[a] intenção do texto é o direcionamento que ele abre para a vida e a reflexão”, e, lembra Vanhoozer, a maneira de pensar de Searle denota que existe uma estreita relação entre significado e direção (2005, p. 299). Searle aponta para o fato de que “[a] intencionalidade é a característica de certos estados e eventos mentais que os faz (num sentido específico das palavras) se direcionar a, tratar de, pertencer a, representar outras entidades ou estados de coisas” (2010, p. 121). Além disso, o autor sugere que os horizontes do significado sejam ampliados para a condição de satisfação, onde, o estado das coisas nas quais se crê (não quer dizer, necessariamente, uma crença no sentido religioso) constitui a condição de satisfação, e o objeto intencional da crença está condicionado à existência do estado de coisas. Logo, acrescenta Searle, “Se a crença não se refere a nada, ela não tem um objeto intencional; e, se não existe o estado de coisas que ela representa, ela não é satisfeita” (2010, p. 121). Percebe-se, entretanto, que Searle escapa da armadilha da hermenêutica psicologizante, ao afirmar que as intenções não são “processos mentais, que podem ser observados por introspecção”, (SEARLE, apud VANHOOZER, 2005, p. 302). Diante do exposto, Vanhoozer escreve que “as ações intencionadas têm contexto”, portanto, conclui ele, é preciso “triangular’ a intenção, as convenções linguísticas e o contexto comunicativo” (2005, p. 303). Ante as análises, não é sem relevância entender a homossexualidade na Bíblia.

### **2.1.1.1 Análise do significado da ação em Rm 1.26-27**

Aqui, depara-se com a problemática dos atos de intencionalidade dos autores bíblicos. Enquanto os fatos enunciados tiverem uma relação concreta com a realidade, eles representam uma condição satisfeita e, portanto, tangível do ponto de vista do observador. O texto de Rm 1.26-27, doravante apresentado, tem nuances paralelas à temática homossexual. Inicialmente, é essencial a investigação, nesse contexto, dos motivos que levaram o autor a pronunciar, de imediato, uma sentença de tom acentuado de prescrições jurídicas aos homens e mulheres idólatras, bem como àqueles que se relacionam sexualmente com pessoas de mesmo sexo.

Depois de todo processo investigativo no qual se pôde sublinhar as condições em que o leitor situado na tradição bíblica interpreta o texto na pós-modernidade, um terreno mais fecundo apresenta-se para realizar a análise da situação homossexual nas Escrituras. O contato

---

<sup>57</sup> Conforme será detalhada mais à frente, a “direção de ajustes mente(ou emissão)-mundo”, em Searle, diz respeito à ideia ilocucionária de uma proposição, através da qual “o autor determina o tipo de direcionalidade [...] entre o conteúdo proposicional e o mundo” (VANHOOZER, 2005, p. 299).

inicial com o texto de Rm 1.26-27 visa a sua apresentação, com o fim de situar-se quanto aos direcionamentos que essa pesquisa se propõe a seguir. Nesse contexto, insere-se a questão homossexual em um quadro onde os intérpretes pós-modernos sondam as possibilidades de interpretação, a saber:

Por causa disso, os entregou Deus a paixões infames; porque até as mulheres mudaram o modo natural de suas relações íntimas por outro, contrário à natureza; semelhantemente, os homens também, deixando o contato natural da mulher, se inflamaram mutuamente em sua sensualidade, cometendo torpeza, homens com homens, e recebendo, em si mesmos, a merecida punição do seu erro (Rm 1.26-27).

Os atos sexuais envolvendo pessoas do mesmo sexo, no contexto da Bíblia, não têm a mesma forma da homossexualidade, como é definida na contemporaneidade. Nas Escrituras, não há menção explícita a casamentos ou uniões entre indivíduos que tinham relacionamentos homossexuais formais e legais, que pretendessem reconhecimento e acesso à comunidade cristã; nem se sugere, nos enunciados bíblicos, o indicativo de relacionamentos estáveis entre pessoas de mesmo sexo, conforme a tônica contemporânea. Portanto, cabe sondar as intenções impressas no texto, onde seu autor fez menção a atos reprováveis entre pessoas do mesmo sexo; assim como, convém analisar a possibilidade de a mensagem emitir princípios relativos à fé cristã para a atualidade, à luz do significado teológico.

Em que pese a dificuldade de se afirmar com rigor científico as questões que estão por trás do texto bíblico, pode-se supor que as suspeitas depreendidas pela via da desconfiança acarretam a desconstrução dos valores da fé cristã. Preocupado com a possibilidade de uma leitura impositiva, Vanhoozer lembra que muitas reações dos intérpretes atuais é um indício de que “não é o cânone, mas, sim, a comunidade que rege a experiência interpretativa do leitor. O crítico literário contemporâneo tende cada vez mais não a simplesmente descrever a resposta do leitor, mas a prescrevê-la” (2005, p. 31). Para A. García Rubio (2001), é preciso tomar cuidado com determinadas asseverações do texto bíblico, porque certos procedimentos hermenêuticos que questionam a historicidade do texto da Bíblia, podem colocar em dúvida a sua integridade para os dias atuais, uma vez que condiciona a sua leitura à instrumentalidade dos aparatos críticos da linguagem contemporânea. García Rubio, ao analisar a condição da natureza humana, afirma que cristãos católicos e protestantes têm frisado o caráter histórico da revelação-salvação bíblica, superando, assim, as tentativas de des-historicização que R. Bultmann<sup>58</sup> fez da revelação bíblica (2001, p. 403). Embora em certas abordagens atuais se

---

<sup>58</sup> Segundo R. Palmer, em sua obra “Hermenêutica”, Bultmann tem uma estreita ligação com Heidegger, quando este coligia “Ser e tempo”. Essa “influência [...] é tão conhecida que por vezes é mesmo vista sob um

afirme prescindir da autoridade das Escrituras, não se pode negar que elas nutrem a história da fé cristã. Ademais, enfatiza-se que uma interpretação antropocêntrica dos enunciados bíblicos, restringe a possibilidade de o texto recomendar valores exequíveis à fé em termos objetivos, contanto que o leitor estime a sua valoração. A reflexão sobre a utilidade dos ensinamentos constantes na esfera canônico-linguística supõe o aprofundamento nas questões concernentes à fé, como produto do ato comunicativo que chama a atenção do leitor para fatos úteis à vida. Também, é preciso apreciar o prisma histórico dos enunciados, visto que as palavras transitam em várias culturas e adquirem significados diferentes no decurso do tempo. Em virtude das lacunas existentes no domínio linguístico, é possível que o ideal teológico encontre obstáculos no tocante à inteligência do significado bíblico. Kostenberger e Patterson constataam “que os teólogos e outros que trabalham com absolutos religiosos e certezas teológicas têm [...] tanta dificuldade para adaptar-se aos desafios associados com a interpretação de textos bíblicos” (2015, p. 580). Esse é o motivo pelo qual Vanhoozer relembra uma das máximas oriundas do pensamento iluminista: “o historiador moral (leia-se: o crítico literário) é autônomo, ao passo que o crente é submisso [...]. Na moralidade do conhecimento, a dúvida é uma virtude; a credulidade, um vício. [...] a dúvida é uma virtude intelectual, mais ‘moral’ do que crença” (2005, p. 30). A advertência de Vanhoozer às críticas literárias tem relação com o modo autônomo como o leitor se dirige ao texto. Nas palavras de Helminiak, pode-se notar que o questionamento ao texto bíblico confere ao leitor condições para julgar se o que os autores humanos escreveram pode ter ou não “um significado que ultrapasse a sua própria compreensão”. Logo, conclui Helminiak, “na medida em que a história se desenrola, os textos da Bíblia naturalmente sugerem novos e mais profundos significados” (1998, p. 29).

Em consonância com a concepção atual de significado, a questão homossexual sugere a abertura de novos caminhos para o horizonte da interpretação. Acerca da homossexualidade na Bíblia, Helminiak analisa a aplicabilidade desses ensinamentos à atualidade, explanando que não se pode esperar que as Escrituras emitam opinião sobre “comportamentos sexuais entre pessoas do mesmo sexo”, entretanto, afirma Helminiak, quando elas os mencionam, “o faz tal como estes comportamentos eram compreendidos naquela época. Os ensinamentos da Bíblia só podem ser aplicados hoje na medida em que a antiga compreensão destes mesmos comportamentos ainda for válida (1998, p. 35).

---

modo exagerado. [...] é justo dizer-se que Heidegger foi uma força decisiva no pensamento de Bultmann no que respeita ao problema hermenêutico. Isto reflete-se na desmitologização, que é essencialmente um projeto hermenêutico da interpretação existencial” (2015, p. 58), desenvolvido por Bultmann.

O terreno da significação dos enunciados bíblicos é mais complexo e amplo do que se possa imaginar. Nesse cenário, de algum modo, o intérprete da Bíblia entra em conflito com seus próprios pré-conceitos por ocasião da leitura. As impressões do leitor sempre entram em cena. Para minimizar os efeitos de uma interpretação carregada de “preconceitos”, o diálogo hermenêutico é sugerido como indicativo de que há valores a ser enfatizados em determinada pesquisa, mas devem ser sondados mediante acordo; “o objetivo de todo acordo e de toda compreensão é o entendimento sobre a própria coisa” (GADAMER, 2014, p. 387). Vanhoozer se preocupa com essa configuração de hermenêutica aberta, em vista disso, lança algumas considerações frente aos desafios emergentes da interpretação bíblica da atualidade, a saber: “a história da crítica literária tem se preocupado sucessivamente com o autor, o texto e o leitor, nessa ordem. [...] que tem sido chamado de ‘três eras da crítica’, [...] essa tríplice divisão encontra paralelo na divisão da filosofia em metafísica, epistemologia e ética” (2005, p. 32). A partir dessa tríade, é possível analisar a problemática da homossexualidade, tal como é apresentada na Bíblia, mediante a condição de possibilidade de estreitar a comunicação entre o autor, o texto e o leitor.

Primeiramente, o autor representa o elemento fundamental para a formação do texto, emprestando-lhe sua subjetividade e sua visão de mundo, através das quais os traços culturais são engendrados no texto. Esses e outros aspectos denotam as características que o autor do texto carrega consigo, influenciando em seu modo de agir comunicativamente. Nessa relação autor-texto, é possível perceber que “o autor é a causa histórica de um efeito textual; sua intenção é a causa de o texto ser da forma que é. [...] uma causa inteligente, é a explicação necessária e suficiente do texto, que é um efeito inteligível” (VANHOOZER, 2005, p. 50).

A tradição cristã entende que, em última instância, Deus é o autor das Escrituras. É por intermédio dessas palavras, mesmo escritas em linguagem humana, que o Criador expressa sua vontade. Por outro lado, a leitura antropocêntrica da Bíblia, lembra Vanhoozer, rejeita tal posição ao inferir que todos “os sujeitos do conhecimento e da vontade estavam livres para pensar por si próprios, em vez de depender da tradição e da autoridade” (2005, p. 30). Do ponto de vista hermenêutico, Osborne concorda com Vanhoozer ao pontuar que a mensagem bíblica é o ato comunicativo de Deus, em decorrência do fato de que, “isso vem do ponto-chave de que Deus é primariamente um ‘agente comunicativo’ que estabeleceu uma ‘aliança de discurso’ na qual ele fala a seu povo” (2009, p. 636).

Do ponto de vista autoral, na Carta aos Romanos, é imprescindível localizar o autor no tempo e na situação sociocultural em que vive, a fim de entender as razões pelas quais Paulo se mostra tão contundente quanto às questões que envolvem a relação entre indivíduos do

mesmo sexo. Por outro lado, com a crise de paradigmas o indivíduo passou a ter plena autonomia para se interpor na história. Vanhoozer cita Nietzsche para lembrar que, na tônica atual, o intérprete se considera “o autor de sua própria existência, [...] o eu individual é o autor de todo valor, significado e verdade. A subjetividade é o “lar” do significado [...] A mente reflete a realidade, e a linguagem reflete o pensamento” (2005, p. 51).

Com respeito à interpretação textual, a ampliação da gama de significados é o produto de posturas cada vez mais autônomas da parte do intérprete. A interpretação bíblica sente os reflexos das concepções com ênfase antropológica, o indivíduo se torna mais capaz de fazer a sua interpretação e de chegar às suas próprias conclusões. A partir dessa premissa, H. E. Everding, escrevendo acerca da “interpretação do que a Bíblia diz sobre homossexuais”, acentua que os leigos pensam que a interpretação bíblica é tarefa dos especialistas, mas

[...] cada pessoa pode e deve pensar por si mesma e ser intérprete da Bíblia. [...] quando começamos a interpretar a Bíblia, quase sempre damos mais ênfase ao que ela quer dizer e não na nossa escuta. Assim limitamos a compreensão da palavra de Deus, pulando logo para conclusões sobre o sentido do texto, antes de ouvir cuidadosamente o que ele está dizendo, bem como, o que significava no seu contexto de vida. Para ser intérpretes fiéis, precisamos praticar a escuta e, depois, ao que o texto tem para dizer (2008, p. 142-143).

Everding ainda acrescenta que todos somos afetados pela “localização social” quando nos aproximamos de um texto e que “sempre interpretamos a partir de nosso contexto único e particular de vida que, por sua vez, determina a maneira como ouvimos a Bíblia”. (2008, p. 144). O autor conclui ressaltando a importância do “processo de escuta e de apropriação” como mecanismo capaz de informar o que os textos dizem no contexto do leitor e depois aplicá-lo à vida pessoal, de maneira tal que o processo de escuta seja utilizado com “os instrumentos bíblicos e com as informações sobre o que a Bíblia diz sobre a sexualidade e homossexualidade em geral”. Então, não se deve esquecer, acrescenta o autor, “que você é o intérprete e, de certo modo, o seu próprio especialista” (2008, p. 151). Assim, os intérpretes podem ser afetados pela condição social em que vive, podendo ser levado a fazer uma leitura errônea acerca do autor.

Em vista disso, é necessário pontuar que, diante de novas leituras que se faz sobre Paulo, há possibilidade de deslocamento do significado de certos aspectos dos textos paulinos. Apesar de não se constatar nenhum elemento que aponte para uma ressignificação dos

textos de Paulo, concernentes à homossexualidade, a partir das “novas perspectivas sobre Paulo”<sup>59</sup>, há de se considerar que essa matéria não faz parte do objetivo dessa pesquisa.

Enfim, a investigação do tema em foco precisa avançar mais no quesito que tange o conteúdo proposicional. Por essa razão, daqui por diante, a análise da dimensão proposicional do enunciado irá perpassar os atos comunicativos de fala, na perspectiva da linguagem.

## 2.2 A ANÁLISE DA PROPOSIÇÃO NA DIMENSÃO LOCUCIONÁRIA

Nesse expediente da pesquisa, é significativo evidenciar o conteúdo teológico que permeia a reflexão cristã a partir das afirmações das Escrituras. Essa reflexão só é possível quando existir a intencionalidade de se comunicar valores, mediante sentenças de natureza eminentemente teológicas. A partir disso, permite-se direcionar o foco da proposição textual à análise do discurso bíblico, na busca de compreender as implicações de natureza prática no espaço da fé cristã. Portanto, dessa seção em diante, as atenções estarão voltadas para os atos de fala, consoante as definições estabelecidas pelas ciências da linguagem.

Na atualidade, o significado dos enunciados dos textos bíblicos tem sido questionado desde posicionamentos que presumem a interpretação dialógica<sup>60</sup> das Escrituras, até aqueles que veem no texto a necessidade de desconstruir o significado opressor<sup>61</sup> do texto “original”. Entre essas duas condições de interpretação, é possível levar em conta a análise gramatical do texto bíblico, que fornece subsídios à compreensão desses enunciados. De início, J. Derrida considera que a compreensão dos fatos não deve ser de modo mecânico, conforme ocorre nas Escrituras. Derrida é um dos filósofos da linguagem que empregou a interpretação do texto baseando-se na suspeita, por meio da desconfiança do conteúdo textual. Ele aborda as

---

<sup>59</sup> Na visão de E. P. Sanders, J. D. G. Dunn e N. T. Wright, a teologia precisa realizar uma releitura de Paulo. O modo como o cristianismo lê Paulo necessita de uma revisão. Pois o Paulo, influenciado pela visão judaica, não coincide com o Paulo que se julga conhecer. Sanders foi o primeiro a questionar a visão baseada nos pressupostos luteranos da justificação pela fé somente. Em sua obra “Paulo: a lei e o povo judeu” Sanders identifica continuidade entre Paulo e o judaísmo do primeiro século. As afirmações de Sanders se fundamentam no fato de que o judaísmo era, em sua essência, uma religião da graça; Deus escolheu e libertou Israel da escravidão; o modo de religião estava fundamentado no arrependimento, propiciação e perdão; sua ênfase estava na guarda da Lei como resposta apropriada de gratidão e fidelidade a Deus (SANDERS, apud DUNN, 2012, p. 1163). Dunn supõe que o autor de Romanos estava preocupado em não deixar que seu argumento impusesse condicionamentos à fé gentílica, haja vista que, para Dunn, o alvo de Paulo é a inclusão dos gentios na nova aliança e não tratar dos méritos rudimentares da mensagem judaica. De modo semelhante, N. T. Wright, em sua obra “Paulo novas perspectivas”, enfatiza a ideia de que Paulo se distancia dos paradigmas judaicos para elaborar um conceito cristão de fé menos etnocêntrico torna-se mais evidente.

<sup>60</sup> Processo de investigação do texto mediado por acordos entre intérpretes qualificados para tal exercício.

<sup>61</sup> Essa opinião se baseia na postura de J. Derrida, que sugere a desconstrução do livro com a finalidade de construir ambientes onde as amarras textuais não condicionem nem determinem o modo de vida na atualidade.

questões relacionadas com a gramática textual a partir de sua obra intitulada “Gramatologia”, acrescentando que os livros só condicionam o significado, razão pela qual

[...] a boa escritura foi sempre compreendida. Compreendida como aquilo mesmo que devia ser compreendido [...]. A ideia do livro é a ideia de uma totalidade, finita ou infinita, do significante [...] A ideia do livro, que remete sempre a uma totalidade natural, é profundamente estranha ao sentido da escritura. É a proteção enciclopédica da teologia e do logocentrismo contra a disrupção da escritura, [...] contra a diferença em geral. (2013, p. 21-22).

Derrida propõe a desconstrução do livro, devido ao fato deste ser um instrumento que manipula o conteúdo, implicando na necessidade de uma autoria controladora de significado. Nesse quesito, Derrida não considera que o sentido determinado pela tradição bíblica foi desenvolvido de modo dialógico, interativo. O cânone bíblico foi construído segundo acordos mantidos por indivíduos que se relacionaram, ressaltando os aspectos positivos e negativos ocorridos na história, que nutriam a integridade de certo grupo; aliás, “o que mais poderia conferir identidade a um texto ‘senão o fato de ter sido produzido por um autor específico em uma ocasião específica’?” (KNAPP & MICHAELS, apud VANHOOZER, 2005, p. 123).

A condição dialógica é uma condição de interpretação preferida pelos teóricos da linguagem contemporânea, visto que valoriza a intersubjetividade dos indivíduos. O modo de interpretação baseado no diálogo e no acordo não propõe a desconstrução do texto. Todavia, recomenda uma leitura a partir do contexto do leitor, considerando ser possível a intelecção dos fatos passados à medida que o sujeito consegue compreender-se na realidade em que vive, estabelecendo, assim, um referencial condicionante à compreensão de si mesmo no texto. De um certo modo, porém, o leitor se encontra nesse contato com a linguagem, de forma criativa se debate, questiona e faz. Contudo, o encontro marcado com a experiência do texto bíblico eleva o intérprete a uma condição em que ele age de modo sinérgico. Aqui, concorda-se com Heidegger, pois a experiência é muito mais do que fazer por fazer, a linguagem permite-nos “atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele [o fazer]. É algo que se faz, que se envia, que se articula” (2015, p. 121).

As condições de uma interpretação baseada na análise gramatical do texto bíblico têm um referencial nos aspectos comunicantes dos enunciados das Escrituras, destacados a seguir.

### **2.2.1 Análise dos efeitos locucionários em Rm 1.26-27**

Desse ponto em diante, convém descrever a dimensão do texto na qual se compreende os atos de linguagem, ressaltando, sobretudo, a assimilação dos atos locucionários<sup>62</sup> de um texto. Inicialmente, é preciso ter em mente que a inteligibilidade de um texto não consiste em determinar o significado deste de forma mecânica, muito menos ficar preso ao passado do texto, não quer dizer também limitar-se a um método específico. Nesse sentido, vale ressaltar a concepção de Ricoeur (2014a)

Com efeito, o ponto de partida para a investigação é a literalidade do texto, diga-se de passagem, que não se propõe, aqui, rigidez nas leituras à literalíssima. Segundo Vanhoozer, a pressuposição da Escritura como a Palavra de Deus não pode alimentar radicalismos literais, porque “as letras (palavras, substantivos) não fazem referência; apenas atos de fala (e os falantes) o fazem [...], não precisamos concluir que a identificação da Escritura com a Palavra de Deus conduza ao autoritarismo na teologia” (2016c, p. 191). A literalidade textual, então, restringe-se ao processo dinâmico e pedagógico consolidado nos ensinamentos das Escrituras. A Bíblia tem o conteúdo próprio da fé, assim entendido na perspectiva eclesial e aplicado à instância da vida cristã. Destarte, uma análise de questões diversas, à luz da Bíblia, pode

[...] começar com o nível físico da letra, sua ‘materialidade’. Letras e palavras são as “matérias-primas” dos atos literários. No entanto, o “literal” não precisa ser reduzido à langue (e.g., o lugar de uma palavra no sistema da linguagem), pois o significado literal não se refere a palavras tomadas isoladamente, mas a atos comunicativos tomados em seu contexto comunicativo (VANHOOZER, 2005, p. 367-368).

Segundo Vanhoozer, pode-se observar que “o ato locucionário (o ato de usar palavras para dizer alguma coisa inteligível)” não deve obrigar um entendimento limitado às locuções ou definições de dicionário; também é imprescindível notar que há elementos que direcionam à enunciação das palavras, a maneira como as palavras são ditas no contexto a que pertencem (2005, p. 368). Vanhoozer define o espaço no qual o texto tem sentido, visto que o texto é uma estrutura de um ato literário, ele, por si só, carrega uma norma válida para interpretação. Portanto, o texto tem a força locucionária porque possui um formato inteligível. Ademais, “[o] que é exatamente determinado em relação a um ato literário?” - indaga Vanhoozer - “[há] diversos aspectos: [...] as palavras e orações de um texto ao se posicionarem em uma relação fixa umas com as outras, e a relação entre essas palavras e as palavras fora do texto que foram escritas ao mesmo tempo e na mesma língua (o aspecto locucionário) (2005, p. 388). Nota-se

---

<sup>62</sup> O ato locutório (ou locucionário), ato da “parole” propriamente dito (ato de locução), caracterizado pela locução de sons e de morfemas, e pela organização gramatical, em conformidade com as estruturas da língua em que o enunciado é proferido (NEVEU, 2008, p. 54).

que segundo Habermas, a definição dos atos locucionários, não impõe grandes dificuldades, pelo fato de que nesses atos “o falante expressa o estado de coisas; diz algo” (2012, p. 500).

Partindo da ótica locucionária percebida por Vanhoozer, a investigação de qualquer evento narrado na Bíblia tem sua especificidade e, como tal, seu desenvolvimento histórico comporta um certo grau de complexidade, porém guarda suas objetividades no texto.

Levando-se em conta a ótica antropocêntrica na interpretação das Escrituras, a força locucionária do texto desvela as dificuldades referentes à conciliação da opinião cristã nas tradições do passado com as cosmovisões contextuais da teologia. Logo, é relevante levantar alguns questionamentos: para qual comunidade de fé a proposição foi declarada? Quais são os direcionamentos indicados no texto? Em que circunstância da história foram enunciadas as palavras? De que modo as premissas textuais revelam aspectos descritivos ou prescritivos à vida? Que importância o conteúdo teológico tem às comunidades de fé que se sucedem?

Aplicando os aspectos locucionários do texto bíblico, deparamo-nos, então, com Rm 1.26-27. Essa tese bíblica é precedida por situações relacionadas com as atitudes idólatras dos ouvintes de Paulo, para os quais o autor de Romanos expõe a condição sexual<sup>63</sup> em que seus leitores se envolviam. Preliminarmente, a dimensão locucionária do texto estrutura suas bases nas afirmações explícitas no enunciado. Em consequência, as ideais organizadas em Rm 1.26-27 sugerem o seguinte: diante da condição espiritual dos romanos, o autor reage contra o paganismo, assinala a rejeição de Deus associada à entrega ou abandono às práticas que levam as pessoas a desonrarem seus corpos. Não há óbice quanto a dureza da sentença! No entanto, em que circunstância da história Paulo alude o assunto de maneira tão abrupta? Não há dúvida que o contexto é de idolatria, tal e qual em conjunturas anteriores, a prostituição estava relacionada com os rituais cúlticos pagãos. Convém questionar também por qual razão Paulo não profere sentenças a pessoas idólatras de orientação heterossexual? Além disso, qual seria o estado de coisas dos atos locucionários enunciados por Paulo que tem relevância à análise desse contexto? A idolatria, a homossexualidade ou ambos são o estado de coisas? Helminiak, entretanto, assinala que a idolatria é a preocupação central de Paulo em todo primeiro capítulo de Romanos, não existe erro na homossexualidade, o pecado dos gentios, portanto, era conhecer a Deus, “mas não o adoravam. E a recompensa recebida pelos gentios devido à sua falta de louvor a Deus é a impureza que normalmente faz parte de sua cultura [...]. Sua cultura está repleta de práticas sujas. Tanto o pecado quanto a impureza abundam entre os gentios”

---

<sup>63</sup> Entenda-se aqui como “condição sexual” a situação à qual Paulo se referia no contexto de Rm 1,26-27. Independentemente de o escritor ter enunciado seu parecer sobre a questão sexual entre pessoas do mesmo sexo como condição social imprópria ou como condição religiosa ilícita, cabe ressaltar que, nessa seção, está em discussão o aspecto locucionário do texto, isto é, a sua forma e substância no conteúdo da proposição.

(1998, p. 87). Nessa acepção, os gentios estariam sendo condenados por causa de atos conflitantes com o modo de agir de sua cultura, semelhantemente aos judeus quando receberam a justa condenação por causa da idolatria. Considerando os atos comunicantes da locução em Rm 1.26-27, em via diferente de Helminiak, K. De Young sublinha o caráter progressivo dos atos enunciados na perícope e, por conseguinte, os efeitos decorrentes de tais atos inconsequentes. K. De Young propõe, em vista disso, uma análise de todo contexto do capítulo 1 de Romanos, observando três possíveis mudanças de tonalidade no comportamento da humanidade e as respectivas consequências como resultado da intervenção divina. Então, o autor indica entre os versos 21-23<sup>64</sup>, primeiramente, a ocorrência de atitudes que refletem

[...] a impiedade dos homens em mudarem a glória do Deus imortal pela tolice da idolatria (v. 23). Em vez de darem graças ao Deus do céu, as nações do mundo adoram imagens em semelhança de seres humanos, pássaros, animais e répteis (e nossos ídolos de poder, dinheiro e aprovação, às vezes menos visíveis, mas não menos insidiosos, não são melhores) (2015, p. 65).

A segunda mudança, sublinha K. De Young, denota um estágio mais agravado da situação humana. Entre os versos 24-25<sup>65</sup> a degradação é acentuada dada

[...] a impiedade dos homens em mudarem a verdade sobre Deus em mentira. Os povos pagãos do mundo têm servido à criatura em vez de adorarem ao Criador. É importante notar que a transição da primeira para a segunda mudança é marcada por Deus entregar “tais homens à imundícia” (v. 24). Vemos isto depois de cada mudança: Deus entrega, progressivamente, pecadores a mais e mais impiedade (2015, p. 66).

Mais agravante é a terceira mudança, conclui K. De Young, pelo fato de que a entrega de Deus leva os homens a tornarem-se mais impiedosos a ponto de desonrarem seus corpos. Consequentemente, supõe-se, nesse contexto, que o abandono das relações sexuais entre as pessoas de sexos opostos é divergente das relações, presumivelmente naturais, entre pessoas de mesmo sexo. K. De Young observa que Paulo não intenta classificar a relativa odiosidade do pecado homossexual, “seu ponto é mais ilustrativo do que avaliativo”, em sua mente,

[...] a intimidade sexual homossexual é uma ilustração especialmente clara do impulso idólatra dos homens para se afastarem da ordem e do desígnio de Deus. Aqueles que detêm a verdade sobre Deus, conforme revelada na

<sup>64</sup> **21** porquanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; antes, se tornaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhes o coração insensato. **22** Inculcando-se por sábios, tornaram-se loucos **23** e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem de homem corruptível, bem como de aves, quadrúpedes e répteis.

<sup>65</sup> **24** Por isso, Deus entregou tais homens à imundícia, pelas concupiscências de seu próprio coração, para desonrarem o seu corpo entre si; **25** pois eles mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo a criatura em lugar do Criador, o qual é bendito eternamente. Amém!

natureza, detêm a verdade a respeito de si mesmos descrita na natureza. A prática homossexual é um exemplo no plano horizontal de rebelião vertical contra Deus (2015, p. 67).

Contrariando a perspectiva de Helminiak, K. De Young afirma que a problemática da homossexualidade, a que Paulo se refere, não contém aspectos meramente culturais. Logo, a menos que se diga que Paulo não considerava as nuances do relacionamento entre pessoas do mesmo sexo nos moldes contemporâneos e suas notáveis mudanças sociais, há de se levar em consideração que “a ênfase em mudança deixa claro que Paulo estava pensando em atividade homossexual em geral e não apenas no tipo ‘mau’ de homossexualidade” (2015, p. 67).

Tendo em vista os pontos acentuados no texto bíblico pela ótica locucionária, é preciso ampliar o diálogo à condição de possibilidade da distância entre a primeira comunidade cristã e a atual seja mínima, quanto à intelecção do conteúdo textual. Essa condição satisfatória nem sempre é alcançada pelo diálogo, uma vez que não se parte do mesmo referencial. O ponto de partida sugerido à interpretação da homossexualidade nas Escrituras tem diretivas nos atos locucionários dos enunciados do texto bíblico. No entanto, é preciso ir adiante para entender em que razão os atos ilocucionários dos enunciados ampliam a intelecção sobre essa temática.

### 2.3 O EFEITO ILOCUCIONÁRIO DO TEXTO BÍBLICO

Essa etapa da pesquisa estende mais o campo de visão do dado teológico, tendo em vista que, no argumento bíblico, há afirmações lógicas e intrínsecas à dimensão intelectual do discurso. Com efeito, a percepção dos atos ilocucionários<sup>66</sup> no texto possibilita a ampliação do entendimento das questões inerentes à homossexualidade na medida em que as formulações textuais exprimem o aspecto legítimo do discurso acerca desse assunto. Então, o intérprete é levado a compreender a condição de comunicabilidade do conteúdo textual. Nesse ínterim, é importante entender os matizes do discurso teológico, a partir do prisma pelo qual o intérprete pós-moderno enxerga a realidade e investiga os eventos. Os fatos bíblicos não podem ser desconectados da realidade, mesmo que esta seja tão diferente das que lhe antecederam, do contrário, não teria sentido a pretensão de comunicar às instâncias da vida humana valores apreciáveis. Nesse seguimento, Vanhoozer averigua a “ação comunicativa”, observando que “o autor é a condição para a possibilidade de determinar o significado. O significado estável

---

<sup>66</sup> O ato ilocutório (ou ilocucionário), ato que se completa ao falar, que resulta do fato de que, ao completar um ato locutório, pelo uso convencional de qualquer tipo de enunciado, completa-se, da mesma forma e ao mesmo tempo, um outro ato, de natureza diferente (por exemplo, um ato de ameaça, um ato de imposição ou um ato de promessa) (NEVEU, 2008, p. 54).

baseia-se na ação autoral passada ('Paulo quis dizer isto, não aquilo') ” (2005, p. 289). Todavia, quanto à intencionalidade autoral, a crítica literária está dividida, a despeito de uma parte ressaltar a lógica de conexão entre “as declarações sobre o significado textual e as declarações sobre a intenção do autor”. Nessa convergência, Vanhoozer se apoia em P. D. Juhl<sup>67</sup> ao argumentar que toda interpretação objetiva a totalidade do texto e, por conseguinte, evidencia, de certa maneira, o propósito que o autor pretendia declarar; em outras palavras, Vanhoozer o cita: “meu argumento tem sido o de que o significado de uma obra literária é essencialmente como o significado do ato de fala de uma pessoa” (2005, p. 291). Destarte, compreende-se que o significado é o resultado de uma ação intencional, não de um acontecimento aleatório. Logo, as palavras são ditas em contextos apropriados e têm caráter normativo, uma vez que expressam o desejo, a promessa, a ordem e, acima de tudo, a responsabilidade de seu autor. É necessário ressaltar que, enquanto o ato locucionário se limita a evidenciar a inteligibilidade do enunciado, o ato ilocucionário confere à enunciação a condição de significado. Nesse sentido, as marcas textuais refletem a intencionalidade de seu escritor, exibindo a lógica de sentidos, constituindo a base sobre a qual Vanhoozer defende a importância da intencionalidade do escritor do texto bíblico, embora se deva reconhecer as dificuldades para certas afirmações acerca do autor na pós-modernidade. Ricoeur, por sua vez, contesta esse ponto, a respeito do qual ele compreende que “os atos ilocucionários são em si mesmos regidos por regras, e de que estas regras não são reguladoras mas constitutivas. [...] a idealização de que aqui se trata vai, pois, no sentido do que é sugerido pela noção do comportamento regulado” (2014a, p. 107). Ele afirma ser necessário ultrapassar a linguagem comum por uma metalinguagem, aproximando-se cada vez mais da visão fenomenológica, ao entender que na enunciação o locutor se obriga a fazer, mas “a intenção não se capta aqui por introspecção: está implicada semanticamente pelo uso do discurso. Tratar-se-á de saber se a fenomenologia não se apoia também na semântica do discurso, quando pretende colocar o [fato] sob a [essência]” (2014a, p. 108). Contudo, Ricoeur considera que existe uma condição essencial, que

[...] é o centro em torno do qual gravitam outros tipos de condições que formam juntamente com ela um sistema de correlação, de forma que estas condições constituem ‘um conjunto de proposições tal que a conjunção dos membros do conjunto suscita forçosamente a proposição de que um locutor fez uma promessa levada a cabo e não defeituosa’ (2014a, p. 108).

---

<sup>67</sup> JUHL, P. D. *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary Criticism*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1980.

Nessa condição, pretende-se mostrar que os aspectos enunciados por Paulo em Rm 1.26-27 estão correlacionados com outros fatos da tradição judaico-cristã. Quando se fala que Paulo considerou a atividade sexual entre pessoas do mesmo sexo como comportamento ilícito, inicialmente, isso não quer dizer que os indivíduos devam concordar com ele, mas, sobretudo, entender seus direcionamentos ao declarar tal assertiva e quais os efeitos do aspecto comunicado. Valendo-se da citação de Searle, Vanhoozer lembra: “[o] significado é uma questão que diz respeito especificamente a efeitos ilocucionários” (2005, p. 293). Em outras palavras, conclui Vanhoozer, “[se] faço uma afirmação, consigo me comunicar se consegui um efeito ilocucionário (isto é, o ouvinte entende meu enunciado como uma afirmação). Meu sucesso em transmitir meu significado pretendido não significa que um ouvinte tenha de concordar comigo” (2005, p. 293).

Em suma, a despeito das dificuldades de se chegar a uma compreensão objetiva do significado, não quer dizer que não seja possível perscrutá-lo a partir da situação presumível em que o autor se encontra, uma vez que “o efeito de sentido pretendido característico é o entendimento” (SEARLE, apud VANHOOZER, 2005, p. 293) (grifos do autor). Destarte, pode-se investigar o conteúdo da sentença em Rm 1.26-27, seguindo certos direcionamentos, afirmando ou questionando o que Paulo disse naquele contexto; expressando, assim, a opinião pessoal a respeito da enunciação, condicionada, é claro, à visão de mundo do intérprete. Porém, o que realmente o autor intentava comunicar ao escrever o texto? Um posicionamento mediador, certamente, reunirá condições para entender a complexidade de certos eventos.

Vanhoozer cita Ricoeur para ir além dele ao enfatizar que, no pós-estruturalismo<sup>68</sup>, a intenção autoral é pouco referenciada, em virtude da ausência do autor. Mesmo assim, é razoável entender que “o significado pretendido do texto não é a experiência vivida do escritor, mas, sim, aquilo que o texto significa para quem quer que aja de acordo com seu ‘direcionamento’.” (2005, p. 299). Osborne situa Ricoeur em uma posição<sup>69</sup> mediadora, por considerar “os três elementos – autor, texto e leitor – têm uma função”. Ricoeur se aproxima da visão de linguagem como núcleo do ser, “o ato de ler ou entender a expressão simbólica de um texto é o momento de autocompreensão, e a experiência de um evento significativo no ato de leitura permite que a pessoa se eleve acima da finitude” (OSBORNE, 2009, p. 630).

<sup>68</sup> Enquanto o modo de interpretação estruturalista se baseia em níveis nos quais “o enunciado é estudado como uma série de níveis hierarquizados, onde cada elemento está determinado em função de suas combinações com o nível superior” (J. DUBOIS et al, 2014, p. 232); o método pós-estruturalista é uma reação à ausência de uma metodologia rigorosa no estruturalismo.

<sup>69</sup> Osborne nota que “[uma] das primeiras tentativas [de Ricoeur] foi unir os interesses pós-estruturalistas a fenomenologia, primariamente alinhada com a obra de Paul Ricoeur. [...] A mudança-chave é o movimento que vai dos signos incorporados ao texto para o leitor como o gerador de significado” (2009, p. 610).

Nessa pesquisa, o objetivo da tarefa interpretativa não consiste em afirmar que o leitor reúne as condições suficientes para sondar os artifícios utilizados pelo autor para comunicar o seu propósito, mas, sim, recorrer ao texto, e, na medida em que for possível, entender as recomendações deixadas pelo seu autor, em conformidade com os direcionamentos indicados pela tradição à qual pertence. Em tempo, não há pretensão de defender uma hermenêutica psicologizante, que se atenha à mente do autor, mas entender, do ponto de vista bíblico, a normatividade da narrativa que aponta para os valores constitutivos do contexto do autor, consoante as suas palavras dão a entender.

Isto posto, reafirma-se as condições de satisfação (ou de significado) elaboradas por Searle. Compreende-se, então, que, em uma proposição, os atos ilocucionários só tem sentido tiverem significado para a vida. Objetivando a reflexão acerca da teoria dos atos de fala, Vanhoozer apela mais uma vez para Searle, colocando que, a força ilocucionária de um autor é o que determina o tipo de direcionalidade. Nesse quesito, a condição em que a ideia é exibida no texto, denominou-se “direção de ajuste entre o conteúdo proposicional e o mundo” (2005, p. 299). Essa direção de ajuste pressupõe um ambiente estabilizado nas instâncias norteadoras da proposição. Logo, no enunciado, conforme lembra Vanhoozer, existe uma condição na qual se torna exequível o ato comunicativo, não pela força coercitiva do discurso, mas pela atuação do comunicante ou participante do ato ilocucionário, seja ele o autor enquanto agente ativo, seja o leitor como recipiente ativo de comunicação (2016c, p. 227). Portanto, ante o texto, Vanhoozer afirma que “a interpretação é uma questão de justiça: de atribuir ou imputar com correção a um autor os atos ilocucionários de fato realizados. A interpretação é questão de julgar o que o autor disse/fez com as palavras” (2016c, p. 229). Na concepção de Habermas, a partir do ato ilocucionário, “o falante dá a conhecer sua vontade de que se compreenda o que ele diz”, contudo, para Habermas, a “intenção comunicativa esgota-se no fato de que cabe ao ouvinte entender o teor manifesto da ação de fala” (2012, p. 503).

Em conformidade com as perspectivas ilocucionárias, é relevante ilustrar a questão homossexual a partir dos direcionamentos paulinos relatados no texto de Rm 1. O apóstolo Paulo questiona a trajetória humana por causa da idolatria recorrente no século I, agravada devido ao abandono de Deus às práticas mais indesejáveis, cf. Rm 1.26-27. Isso pode ser relido consoante os direcionamentos propostos por Searle, estabelecendo-se, então, a direção de ajustes do mundo às palavras. Na circunstância em que a homossexualidade está circunscrita, situa-se a perícopes<sup>70</sup> que conecta significados mais abrangentes, como indica Rm

---

<sup>70</sup> Entre os diversos aspectos que delineiam um texto é necessário considerar a sua delimitação, isto é, o espaço no qual o pensamento tem seu começo, meio e fim. Delimitar um texto, portanto, significa estabelecer os

1.18-27, de onde se observa o fator motivador da rejeição divina: “A ira de Deus se revela do céu contra toda impiedade e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça [...]”. Tomando-se essa premissa como referência, é razoável ter em mente que as palavras descritas nessa instância levam o autor e o leitor a um mesmo entendimento, direcionando-os a ajustes entre as palavras e o mundo; é claro que essa seria uma condição ideal, uma vez que, na perspectiva pós-moderna, o significado é uma ação ligada ao intérprete. Por enquanto, é possível avaliar no enunciado o indicativo das razões que motivaram “a ira de Deus”, a fim de identificar o mérito de “toda impiedade e perversão dos homens”. Assim, a conexão de fatos pode aproximar-nos da declaração de Vanhoozer de que “a interpretação é, em grande parte, uma questão de seguir direcionamentos: o direcionamento da atenção do autor (e.g., à proposição), a direção de ajuste entre palavras e mundo (e.g., o tipo de ilocução)” (2005, p. 299). Logo, o texto aponta para uma condição em que se sugere um ajuste da situação.

Em vista dessas considerações, pode-se entender, no contexto da Carta aos Romanos, que o autor enunciou muitos aspectos que compõem o ato ilocucionário da sentença. Diga-se de passagem, que tais aspectos não devem restringir seu significado ao emprego exclusivo do dicionário, conforme sugere Vanhoozer, mas também é necessário “saber o motivo de essas palavras exatas terem sido usadas dessa forma e nessa circunstância” (2016c, p. 299). Dentre muitos aspectos, o tema da homossexualidade chama a atenção por descrever uma condição diferenciada, por se tratar de um ato sentencial da parte da Deus, nas palavras de Paulo, aos indivíduos que agem de maneira indiferente à matéria em evidência. Essa temática se torna complicada à medida que surgem situações sociais que tem um foco diferente do contexto bíblico. Em vista disso, Cobb sugere que as questões mencionadas por Paulo, referentes às atitudes homoafetivas, precisam também ser analisadas a partir da intenção autoral. Conforme indica Cobb, a preocupação de Paulo não era, na sua essência, relatar o caráter pecaminoso das relações entre pessoas do mesmo sexo e a consequente condenação pelo ato, “mas como ilustração dos resultados da idolatria”, então, indaga Cobb, “a que conclusões podemos chegar sobre as **intenções** de Paulo para os que concordam com ele? A resposta parece-me clara. Teríamos que acabar com a idolatria que corrompe a sociedade” (2008, p. 45) (grifo meu). Portanto, a despeito dos intérpretes da Bíblia terem opiniões contrárias sobre a questão homossexual, de um modo geral, os ensaios escritos acerca dessa temática, pelo menos no ponto de vista da fé cristã, têm direcionado a análise para os ajustes indicados pelo autor.

---

limites para cima e para baixo, ou seja, onde ele começa e onde ele termina. O trecho da Escritura resultante dessa delimitação recebe o nome de “pericope” (SILVA, 2003, p. 68).

Uma vez que a intelecção dos atos ilocucionários requisita a lógica de sentidos do ato comunicativo, alarga-se, portanto, a necessidade de compreensão do contexto próprio em que as palavras foram enunciadas. Destarte, o entendimento dessa lógica fornece ao intérprete os elementos chave para direcionar os estudos de interpretação bíblica do enunciado em Rm 1.26-27. Considerando, no entanto, o aspecto ilocucionário do discurso paulino no contexto mais amplo, pode-se notar que, nas conjunturas idolátricas cf. Rm 1.28-32, não fica clara a afirmação de que o autor de Romanos pretendia contextualizar as práticas sexuais gentílicas (especificamente entre pessoas do mesmo sexo) aos rituais de prostituição praticados pelo povo de Israel antigo. Primeiramente, o autor não declara “que todos são culpados de cada pecado mencionado em Romanos 1, ou mesmo nos versículos 28 a 32. O argumento de Paulo é que todos são culpados desses tipos de pecados e precisam de um Salvador. Ninguém é justo, todos pecaram e carecem da glória de Deus” (K. DE YOUNG, 2015, p. 73), inclusive os judeus, aos quais Paulo faz uma advertência em seguida, cf. Rm 2.1<sup>71</sup>. Corroborando essa perspectiva, J. G. Taylor acrescenta que a discussão de Paulo acerca dos atos homossexuais,

embora contundente e importante, desempenha um papel bastante modesto como ilustração de um dos vícios que é a consequência e provas de rebelião da humanidade contra Deus. À luz de Romanos 2.1, a partir do qual, é claro, toda a humanidade é indesculpável diante de Deus, seria inapropriadamente hipócrita para qualquer um condenar as relações homossexuais como se essas relações não fossem indícios de uma rebelião pecaminosa em que todas as pessoas participam. Perder isso, seria desviar-se totalmente do objetivo de Paulo (1995, p. 6) (tradução minha).

Em segundo lugar, coadunando com a afirmação anterior, Paulo não demonstra em nenhuma parte da Carta aos Romanos que a idolatria<sup>72</sup> é o único pecado que leva o homem à perdição, nem que a idolatria necessariamente conduz a humanidade a cometer somente o pecado da prostituição (heterossexual ou homossexual). Todavia, também é possível perceber “[...] a indispensabilidade da santidade pessoal (6.1-23; 12.1-2) e as trevas da impureza sexual (13.11-14). [...] A imundícia [...] exposta em Romanos 1.24 é a impureza [...] em Romanos 6.19, para a qual não devemos oferecer nossos membros (ou seja, órgãos sexuais) (K. DE YOUNG, 2015, p. 73). Observa-se que o autor ressalta o descontentamento de Deus por causa de qualquer pecado (do grego e do judeu), inclusive, no entendimento paulino, o homossexual. Destarte, cristãos ou não cristãos precisam fugir de qualquer pecado.

<sup>71</sup> Rm 2.1 - Portanto, és indesculpável, ó homem, quando julgas, quem quer que sejas; porque, no que julgas a outro, a ti mesmo te condenas; pois praticas as próprias coisas que condenas.

<sup>72</sup> É razoavelmente compreensível que muitos rituais de idolatria estavam associados à prostituição, tanto no contexto judaico antigo como no contexto helênico. Todavia, não se pode afirmar que essas práticas ocorriam simultaneamente.

Considera-se ainda, nas análises dos atos ilocucionários de Paulo, com respeito à natureza das relações sexuais, que a sentença abre uma condição de direção de ajustes, de acordo com análises de Searle. O indicativo da direção de ajustes do mundo às palavras está na seguinte afirmação paulina: “porque até as mulheres mudaram o modo natural de suas relações íntimas por outro, contrário à natureza; semelhantemente, os homens também, deixando o contato natural da mulher, se inflamaram mutuamente em sua sensualidade”. A pergunta a ser feita é: até que ponto Paulo está preocupado com a natureza do ato sexual? Helminiak, por sua vez, analisa que é possível que as mulheres e os homens estivessem

[...] envolvidos em práticas sexuais que não eram aquelas normalmente adotadas pelas pessoas. Estas práticas estavam além do considerado normal, era algo fora do comum, excedendo os limites usuais, sendo assim inesperadas [...]. Não há nestas palavras qualquer aceção indicando que as práticas estavam erradas ou eram contrárias a Deus ou iam de encontro à ordem divina da criação, nem que estavam em conflito com a natureza universal das coisas (1998, p. 71).

O ponto de vista do “fora do comum” é razoável, porém, de certo modo, questionável. O comentarista J. B. De Young faz algumas considerações que parecem ser pertinentes acerca das pretensões de Paulo, ao descrever que a natureza do ato sexual indicada por Paulo não limita o seu entendimento a respeito da sociedade em que vivia, já que, enquanto escritor, ele “escreve como um judeu cristão cuja teologia e ética são formadas por uma visão de mundo do Antigo Testamento, não pela filosofia grega. No entanto, ele fala aos leitores judeus e gentios, com termos (o uso natural e o que é contrário à natureza) que gregos e romanos entendiam” (2000, p. 163) (tradução minha). Mesmo assim, algumas concepções têm sugerido que o autor não tinha a pretensão de responsabilizar seus ouvintes com atributos de ordem moral em Romanos 1.26-27, com os quais os indivíduos deveriam se preocupar, tendo em vista que

[...] Paulo não usou a homossexualidade como ilustração das consequências da idolatria para oferecer a seus seguidores leis morais contra ela ou para aceitá-la [...]. Segundo o apóstolo, não escapamos do poder do pecado por meio de leis mas pela participação na fidelidade, na morte e, eventualmente, na ressurreição de Jesus. Por meio dessa relação entramos na vida do Espírito. Nessa vida, o pecado vai sendo superado pelo amor [...]. O amor [...] não exige mandamentos nem leis para isso. Qualquer lista de pecados apenas reintroduz os problemas da lei tão intensamente combatidos por Paulo (COBB, 2008, p. 46).

Certamente o intérprete pode recorrer ao próprio Paulo em contextos nos quais o autor insere características ilocucionárias que ajudam a esclarecer a questão levantada em Rm 1.26-

27. Para Paulo, seus leitores são participantes de um processo que objetiva a superação de paradigmas e valores que conflitam com a fé, por isso os responsabiliza acerca de costumes divergentes das práticas pelas quais os novos crentes devem se orientar, cf. Rm 12.1-2. Em outras circunstâncias, ele insiste em assinalar as condições de direção de ajustes de mundo às palavras, cf. Romanos 6.19<sup>73</sup> e Gálatas 5.13-21. Em vista dessas marcas autorais, Vanhoozer afirma que “a interpretação é uma questão de justiça: de atribuir ou imputar com correção a um autor os atos ilocucionários de fato realizados [...] é questão de julgar o que o autor disse / fez com suas palavras” (2016c, p. 229). Além disso, devido à relevância prática do discurso, o autor questiona o “reconhecimento da prioridade absoluta do outro” em Lévinas, sobretudo, porque, “[...] desse longo debate sobre as ilocuções surge no contraste entre a interpretação devida ao encontro ético com o outro / autor e o uso de textos de formas menos éticas que egoístas ou ideológicas” (2016c, p. 230-231).

De modo geral, mesmo que certos enunciados bíblicos não evidenciem com clareza o ponto de vista do autor, é preciso considerar que a dimensão ilocucionária dos enunciados bíblicos sugere o aperfeiçoamento do ser humano, mediante o processo progressivo de ajustes de mundo às palavras. Além do mais, ainda que a homossexualidade como compreendida na perspectiva antropocêntrica tenha seu valor social, é relevante confrontá-la com outros pontos de vista levantados pelo autor em contextos similares. Nessas situações, Paulo dá a entender que certos ensinamentos representam

[...] a vontade de Deus para os leitores e, por extensão, para nós. Por exemplo, Paulo afirma que a santificação de seus leitores é a vontade de Deus, particularmente na sua abstenção de imoralidade [cf. 1Ts 4.1-8]. Além do mais, a vontade de Deus e Sua lei parecem implícitos nas listas de [1 Cor 6.9-11 e 1 Tm 1.10-12], que identificam a homossexualidade como pecado (J. DE YOUNG, 2000, p. 163) (tradução minha).

Portanto, na concepção de J. De Young, não parece claro que Paulo se referiu apenas ao jeito de ser da cultura greco-romana, quando expôs o comportamento homoafetivo de seus leitores. Por mais que as exortações bíblicas explicitem os aspectos culturais de determinada nação, elas têm o objetivo de comunicar os ensinamentos da fé cristã cuja finalidade é manter o homem na condição em que possa relacionar-se com o Criador. Entrementes, a ética cristã se restringe à comunidade de fé, razão pela qual, em determinadas questões de ordem moral, não há consenso social referente ao que a Bíblia expõe. Quanto à questão ética, D. Guthrie

---

<sup>73</sup> Falo como homem, por causa da fraqueza da vossa carne. Assim como oferecestes os vossos membros para a escravidão da impureza e da maldade para a maldade, assim oferecei, agora, os vossos membros para servirem à justiça para a santificação.

(2011) sublinha a impossibilidade de “pegar as injunções éticas de Paulo e transformá-las na base de um sistema ético geral”. Por outro lado, adverte Guthrie, é notório que Paulo não deixa os não-cristãos em dúvida acerca dos valores morais, nem os obriga a cumpri-los. Paulo “não tem dúvida, porém, de que aqueles que estão ‘em Cristo’ agirão e pensarão de maneira que contraria as convenções gerais. A ética de Paulo é definitivamente para aqueles que formam a nova humanidade em Cristo” (2011, p. 919).

Concluindo, a “ação comunicativa” da perícopes de Rm 1.26-27 descreve o seu aspecto ilocucionário à vida. Pretende relacionar a temática homossexual com as Escrituras, de modo a indicar a direção de ajustes entre as palavras (proposição) e o mundo dos leitores. Reafirma-se, nesse meio tempo, a necessidade de distinguir o significado da significação, com o fim de acentuar a imprescindibilidade da pretensão do autor a partir das proposições do texto bíblico. Tomando-se como base o efeito ilocucionário do texto, para ir além dele, é preciso ter em mente que a condição contextual de Paulo, referente à homossexualidade, é determinante para estabelecer “que o significado intencionado pelo autor [Paulo] deveria ser o princípio regulador para a interpretação” (HIRSCH, apud VANHOOZER, 2005, p. 318). Assim, a força ilocucionária é o fator primordial para consolidar a visão divino-humana das Escrituras e sua opinião sobre as atitudes homoafetivas no contexto citado por Paulo. Ademais, a significação de Rm 1.26-27 contribui para a compreensão da homossexualidade na pós-modernidade.

Prosseguindo nas diretivas dos atos comunicativos do discurso, as análises seguem a orientação onde os aspectos válidos dos atos ilocucionários se fundem aos efeitos práticos perceptíveis no ato perlocucionário, conforme sugerem os intérpretes de linha dialógica. É a partir dessa condição de possibilidade de aplicação dos referências bíblico-teológicos que os efeitos perlocucionários do texto são investigados.

#### 2.4 O ASPECTO PERLOCUCIONÁRIO APLICADO À PROPOSIÇÃO BÍBLICA

Nessa seção, a questão do conteúdo proposicional torna-se mais evidente na medida que a linha de visada tem seu foco centrado nos efeitos perlocucionários<sup>74</sup> notados do texto.

Portanto, uma vez que se tenha constatado o sucesso ilocucionário do texto, isto é, a sua capacidade de comunicar significados inteligíveis a seus leitores, é possível que se

---

<sup>74</sup> Efeitos perlocucionários são indícios de integração de ações de fala a contextos de interação estratégica. Estão entre as consequências pretendidas com as ações, ou entre os resultados de uma ação teleológica que o autor empreender com a intenção de provocar certos efeitos em um ouvinte, com auxílio de sucessos ilocucionários (HABERMAS, 2012, p. 507).

estabeleça uma condição na qual o conteúdo textual seja aplicado às instâncias da vida de seus leitores (efeitos perlocucionários). Nesse ínterim, o encontro do leitor com o mundo do texto é marcado pelo sucesso das condições ilocucionárias e perlocucionárias do mesmo. Por um lado, configura-se um ambiente no qual a crítica atual se apoia: o cenário em que se supõe a ampliação do significado da trama textual, tendo em vista que, em tais circunstâncias, o leitor se abre ao texto, permitindo, desse modo, que as engrenagens dos enunciados lhe proporcionem a entrada de significados novos. Destarte, o texto jamais pode fechar questões, e sim, ampliá-las de modo dialógico. Por outro lado, Vanhoozer recorre mais uma vez a Ricoeur para acentuar a importância prática dos enunciados bíblicos, lembrando que o leitor deve orientar-se no fato de que o último estágio do entendimento resulta numa apropriação pessoal na qual o leitor se expõe aos efeitos do texto. Nessa visão, afirma Vanhoozer, não é

[...] suficiente explicar o que um texto significou; é preciso decidir o que ele significa hoje, de que maneira vai de encontro ao indivíduo e à sociedade. A diferença está entre a explanação (a análise de locuções e ilocuções) e a aplicação (a apropriação de ilocuções e perlocuções [...]), o que é finalmente entendido na leitura de textos é a si próprio, a própria situação de um ser temporal finito com determinadas possibilidades. É na leitura de textos que passamos a entender a condição humana (2005, p. 435).

Sintetizando a ideia, Vanhoozer expõe: “Seguir as perlocuções de um texto é, então, permitir que ele nos faça companhia e que estabeleça nosso curso [!]” (2005, p. 436). Além do mais, para versar sobre a questão homossexual ou outra qualquer, a partir das Escrituras, é preciso considerar que, “[comprometer-se] com algo ‘é pensar que tal coisa é verdadeira, não apenas verdadeira em relação àquilo que você ou outra pessoa acredita’.” (VANHOOZER, 2005, p. 436). Concluindo o raciocínio, Vanhoozer argumenta: “[o] que estou sugerindo é que os intérpretes cristãos são realistas interpretativos e éticos. É o caminho da sabedoria cristã viver de acordo com a ordem criada de Deus, revelada e redimida em Cristo. Por sua vez, a tolice consiste em viver contra o rumo da criação” (2005, p. 436).

Nesse seguimento, reafirma-se aqui que as condições sobre as quais se fundamenta a temática enunciada em Rm 1.26-27 é plenamente aplicável aos dias atuais, quando observadas sob a ótica dos efeitos perlocucionários da premissa bíblica. A esfera da interpretação tem seu clímax na aplicabilidade do significado da assertiva bíblica. Lévinas, por sua vez, considera o que foi dito como a possibilidade de “[...] trazer a linguagem a uma teologia do ser, fazendo apelo a uma necessidade de comunicar, para trazer melhores resultados nos empreendimentos humanos” (2010, p. 97). Então, é possível o interesse pelo dito, acrescenta o autor, “por seus gêneros e diversas estruturas, e explorar o nascimento do sentido comunicável nas palavras e

os meios de comunicá-lo mais segura e eficazmente [...]. Contudo, a própria relação do dizer é irreduzível à intencionalidade” (2010, p. 97). Essa irreduzibilidade tem relação com o fato de a intencionalidade do outro (do autor) escapar aos olhos e domínio do leitor (2010, p. 97). Essa é uma perspectiva fenomenológica de interpretação bíblica sugerida por Lévinas. De certo modo, a compreensão dos efeitos ilocucionários e perlocucionários dos discursos de Paulo deve harmonizar-se com as condições existenciais pós-modernas. Em conformidade com essa assertiva, entende-se que as mensagens bíblicas têm significado “aqui e agora, na peculiar situação histórico-cultural em que vivemos, tentando pôr em evidência o que nelas se revela e, ao mesmo tempo, permanece oculto” (CRESPI, 1999, p. 66). Osborne ainda lembra que, na opinião de Ricoeur, a chave de interpretação consiste em “colocar-se em frente do texto antes que por trás dele, permitindo que o mundo textual controle o processo hermenêutico, [denotando] uma versão limitada da autonomia do texto em relação ao autor” (OSBORNE, 2009, p. 630). Respalda na contribuição perlocucionária de Vanhoozer, Osborne elabora a seguinte síntese: “[o] texto é autônomo quanto ao autor mas ainda referencial em um sentido de segunda ordem por revelar sua própria realidade e dar ao leitor uma nova forma de ver o mundo” (2009, p. 632). Em meio às ponderações fenomenológicas, com relação ao enunciado bíblico, ampliam-se os desafios para a fé cristã, fazendo-se necessária, então, a compreensão das vozes que afloram do contexto social, que tornam inviáveis as análises bíblicas a partir do ponto de vista perlocucionário, conforme sugere Vanhoozer. Ademais, a despeito dos efeitos dos atos de fala suscitar elementos intrínsecos ao texto, a interpretação fenomenológica se exime da culpabilidade que a enunciação insinua, e busca dedicar-se aos atributos relevantes à participação na experiência religiosa. Para Crespi, essa experiência não é prevalentemente cognitiva, nem reside no “exclusivo depositário da verdade”, mas, conclui o autor, “[...] se apresenta só como *convite* a participar de uma interpretação desenvolvida no seio de uma busca pessoal e nunca como *imposição*” (1999, p. 50) (grifos do autor). Entra em cena “o drama da doutrina”, visto que a crise abre espaços ao entendimento de situações novas, diante das quais, argumenta Vanhoozer, os intérpretes, como tradutores, “[...] costumam se referir à ‘equivalência dinâmica’, mas o teólogo que assume sua função dramatúrgica está mais preocupado com a *equivalência teodramática*” (2016b, p. 326) (grifo do autor).

Em consonância com o prisma de Vanhoozer, sugere-se investigar em que medida os aspectos perlocucionários trazem à luz as questões implícitas em Rm 1.26-27. Depreende-se com o autor que, na dimensão teodramática, no encontro entre o identificável (nas Escrituras) e o situacional (no contextual), há relação intrínseca entre as ilocuções canônicas e os efeitos das perlocuções pretendidos, que se alinham, em parte, com o drama da homossexualidade.

### 2.4.1 Análise do teodrama sob a ótica perlocucionária em Rm 1.26-27

Dentro de uma perspectiva histórico-crítica, é possível notar que os posicionamentos interpretativos acerca de Rm 1.26-27 é diversificado. Há intérpretes que entendem a questão homossexual como um questionamento de Paulo à pederastia ou à pedofilia, como causa dos atos inconcebíveis dos homens no contexto da Carta aos Romanos. Naphy, comentando sobre as categorias elaboradas por Boswell<sup>75</sup> para explicar as possíveis causas do desvio sublinhado por Paulo, explicita que as práticas denunciadas por Paulo, vistas como não naturais na ótica greco-romana, se referem

[...] à reação particular dos cristãos à sociedade pagã em que viviam. Eles achavam que as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo deviam ser evitadas porque as associavam à “pecaminosa” sociedade pagã que os rodeava. A primeira associação que faziam era entre os atos homossexuais e o abuso sexual de crianças. Os cristãos entendiam o sexo com adolescentes como pedofilia e não como pederastia (2006, p. 75).

Todavia, Schreiner discorda da opinião de “exploração sexual de menores”, mesmo que possam existir relatos extra-bíblicos pontuais, tendo em vista não ocorrer um indicativo marcante na dimensão textual, além do mais, afirma o autor,

[...] Paulo não se limita à pederastia, pois condena especificamente as relações sexuais entre mulheres em Romanos 1.26 [...], ver aqui uma ênfase na pederastia viola o paralelo entre mulheres e homens no texto, uma vez que as mulheres mais velhas não exploravam sexualmente as mais jovens. [...] em Romanos 1.27, os termos usados são homens com homens. [...] Em vez de dizer “homens com garotos”, [...]. A ideia de que o texto condena apenas a pederastia é uma invenção de exegetas modernos (2015, p. 292).

Ainda na perspectiva histórico-crítica, Helminiak comenta que é possível analisar as relações histórico-situacionais do contexto da enunciação paulina. Ele entende que os atos reprováveis citados por Paulo estão relacionados com a “reprovação social, e não condenação ética”. Essa análise é condicionada pelo emprego da expressão “não natural” em analogia às práticas da comunidade de Corinto, cf. 1 Coríntios 11.14. Para o autor, Paulo usa esse termo

[...] para sugerir que é uma “desonra” para um homem usar cabelos longos. Apesar de [...] Paulo afirmar que é isto que a “natureza” ensina, fica claro que não há intenção de emitir qualquer julgamento ético [...]. Assim, quando Paulo chama determinadas paixões de “vergonhosas” em Romanos 1.26, ele

<sup>75</sup> Boswell elabora uma análise da homossexualidade do ponto de vista social, em consonância com sua interpretação bíblica dos eventos relacionados com a homossexualidade. BOSWELL, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago, 1981.

não está afirmando que elas são erradas; ele está simplesmente dizendo que elas não são aprovadas pela sociedade (1998, p. 78-79).

N. L. Geisler (2010) nota a dificuldade contemporânea para lidar com a questão homossexual do ponto de vista ético, uma vez que uma leitura centrada no autor de Rm 1.26 tem levado muitos homossexuais a sugerirem que o termo “contrário à natureza” deve ser entendido em consonância com seu contexto. Contudo, nesse quesito, a visão crítica tem dificuldade em fornecer elementos mais precisos. Destarte, o autor lembra que uma visão crítica entende que Paulo

[...] não declarou que a homossexualidade era moralmente errada, mas sim que a atividade heterossexual era contrária à natureza para os homossexuais. Dessa forma, a expressão “contrário à natureza” é utilizada em um sentido sociológico mais do que biológico. Assim, argumenta-se que, em vez de condenar as práticas homossexuais, essa passagem, na realidade, dá a aprovação para aqueles que são homossexuais (2010, p. 334).

Schreiner vai além, lembrando de outra concepção referente ao emprego do termo “natural”, quando se diz “que a condenação da homossexualidade por Paulo não se aplica aos dias de hoje, uma vez que ele recorre à natureza ao dizer que os homens deveriam usar cabelos curtos e as mulheres, compridos (1Co 11.14-15).” (2015, p. 293). Sobre a assertiva, acrescenta o autor, deve-se afirmar aqui

[...] que é um erro concluir que as instruções de Paulo acerca do comprimento dos cabelos sejam insignificantes [...]. Uma forma pela qual as diferenças entre os sexos se manifestava nos dias e na cultura de Paulo era pelo comprimento do cabelo. O que é considerado “longo” ou “curto” evidentemente é relativo. [...] no mundo greco-romano, esse era um sinal que diferenciava homens e mulheres. Paulo não acha que a masculinidade e a feminilidade sejam meros construtos sociais (2015, p. 293).

Schreiner conclui que tanto no caso em que Paulo usa a palavra “natural” referindo-se ao comprimento dos cabelos, como no caso em que o apóstolo o faz para referir-se às relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, ele é motivado a descrever que “as distinções entre os dois sexos devem ser preservadas. Portanto, Paulo apela para a ordem criada em busca de respaldo para as diferenças entre os sexos. É claro que [...] em 1Coríntios 11.2-16, Paulo apela à convenção cultural” (2015, p. 293).

Conforme pontuou-se no início desse capítulo, é importante distinguir significado e significação. Nesse momento, então, é imprescindível locucionar a necessidade da distinção entre força ilocucionária e força perlocucionária, a saber: “[a] linguagem ilocutória pratica uma ação, mas o discurso perlocutório causa efetivamente o resultado que ele procura

produzir. Com a primeira, não se garantem resultados” (OSBORNE, 2009, p. 148), contudo, o efeito perlocutório é uma resposta, positiva ou negativa, ao ato ilocutório. Todavia, uma visão que tem recepção em certos segmentos cristãos tem relação com a ideia de significante. Não obstante o texto tenha seu significado no contexto imediato, não cabe adotar as mesmas posturas do passado, haja vista que o locutor desconhecia o contexto contemporâneo. Por essa razão, o texto só faz sentido para o leitor se comunicar aspectos significantes a sua realidade.

Em consonância com os estudos dos atos comunicativos sublinhados por Vanhoozer é importante notar que, nas palavras humanas, o discurso divino tem o propósito de formar um novo povo, que está na vanguarda da criação, de modo que, conclui Vanhoozer, “o propósito ‘perlocucionário’ das Escrituras, [é] seu efeito pretendido” (2016b, p. 199). No sentido mais contextual, Vanhoozer sugere que a teologia entre em cena, de modo a evidenciar os dramas da condição humana. Portanto, ante as questões últimas da humanidade, existem dramas que merecem uma atenção especial. Em meio a muitos dramas que envolvem os homens, não se deseja, aqui, ficar na superfície do discurso teológico, mas, se necessário, montar um cenário, consoante recomenda Vanhoozer, de onde se possa perceber, holisticamente, a situação da humanidade, e, em especial, discorrer sobre o drama da homossexualidade. Nessa perspectiva, é proveitoso assinalar com Vanhoozer que os “[dramas] não são concebidos sobretudo para transmitir informações, mas para nos mover, nos convencer, nos deleitar, nos purificar de sentimentos indesejados. O teatro [a temática da homossexualidade], como se diz, ‘é um empreendimento essencialmente perlocucionário’. Talvez também as Escrituras” (2016b, p. 199) (grifos do autor). É relevante esclarecer que, na opinião de Vanhoozer, “[...] o ‘material’ da encenação do drama é uma ação dialógica [...]. A “interação drama/plateia não é sobretudo uma questão de processamento cognitivo (e. g., reconhecer ilocuções), assim reza a objeção, mas uma questão de *pathos* e *práxis* (2016b, p. 198) (grifos do autor). Ante a afirmação, Vanhoozer reassume o seu posicionamento a respeito do espaço onde se situa o drama, na tradição de fé, na esfera canônico-linguística da teologia. Destarte, as ilocuções dramáticas não precisam privilegiar o *logos* a ponto de excluir o *phatos*, conclui Vanhoozer, “nem vice-versa. Com certeza o dramata divino provoca entendimento, mas não como um fim em si mesmo. Antes, a *fé busca entendimento visando a uma participação adequada na missão trina e uma para o mundo*” (2016b, p. 199) (grifos do autor).

No contexto da enunciação de Rm 1.26-27, entra em cena um elemento teodramático, caracterizado na idolatria dos homens e na situação que desvela os atos sexuais contraditórios. Nesse cenário, a encenação se dá a partir do roteiro traçado pelo autor, é interpretado em contextos idênticos, mas não iguais. O drama é real, se passa em vários contextos, é encenado

dialogicamente pelo homem, e pode ser visto e revisto na hipertextualidade da tradição. As Escrituras expõem a razão pela qual um agente comunicativo intervém no cenário dos dramas humanos; uma Palavra final dá consistência ao enredo; ela esclarece as condições de ajustes em cada ocasião da vida. Por mais que os dramas possam evidenciar o protagonismo humano, seu agente é quem assume o papel principal, é quem amando responsabiliza. Nesse quesito, Vanhoozer insere a questão moral, a partir da qual surgem diversos problemas referentes à interpretação bíblica, especialmente quando se fala de princípios. Por essa razão, Vanhoozer observa que “[a] estratégia mais comum para passar do texto bíblico ao contexto contemporâneo é identificar o cerne atemporal por trás da casca cultural [...] ‘Principizar’ é, no fundo, descartar a casca culturalmente definida a fim de chegar ao cerne transcultural [...] subjacente a ela” (2016b, p. 330). Em vista disso, o autor conclui dizendo que o teodrama não é essencialmente um conto moral, antes, “é uma narrativa sobre outro tipo de justiça acerca de uma *justiça* revelada do céu (Rm 1.17,18)” (2016b, p. 331) (grifo do autor). Em consonância com os novos contextos, Vanhoozer põe um acento nas “entradas, saídas e voltas” históricas divinas. A ação do teodrama da redenção consiste, em grande medida, em idas e vindas. O instrumento por excelência do agir comunicativo é a Escritura. Vanhoozer acrescenta que, a despeito da ação dialógica Deus/homem, nas mais diversas situações, prevalecia a entrada do elemento norteador no palco humano por intermédio da Palavra, e. g., “a palavra do Senhor veio a ...” (2016a, p. 124-125). Em síntese, pode-se dizer que a questão homossexual suscitará muitos debates. Os dramas vivenciados pelos homens, por meio dos quais a fé cristã dialoga para propor respostas, têm sempre uma direção de ajustes de mundo às palavras.

Considerando haver, ainda, muitos embates concernentes à interpretação do conteúdo bíblico em Rm 1.26-27, o estudo linguístico a seguir permitirá revisitar as questões levantadas até o momento e ampliar os horizontes da temática homossexual, partindo da compreensão da Bíblia. Portanto, no presente capítulo, buscou-se compreender os aspectos precípuos da ação comunicativa do texto bíblico e seus efeitos locucionário, ilocucionário e perlocucionário, aplicados, especialmente, à concepção teológica sobre a homossexualidade.

Deste ponto em diante, a análise linguística do texto de Rm 1.26-27 será necessária. Os diálogos entre exegetas e hermeneutas ampliam o conhecimento sobre a especificidade do tema abordado, pelos seguintes meios: a compreensão de continuidade de pensamento com as Escrituras; a possibilidade de correlação entre os Testamentos; e, enfim, a investigação dos termos usados por Paulo no contexto que abrange a matéria da homossexualidade.

## 2.5 PERSPECTIVA DE CONTINUIDADE BÍBLICO-TRADITIVA

Inicialmente, é indispensável averiguar em que medida há correlação entre o texto de Rm 1.26-27 e outras narrativas bíblicas que versam a respeito de questões homoafetivas, desde as enunciações do AT até à ocasião de Paulo. Nessa ótica, serão abordados o sentido teológico do texto e a correlação intertextual<sup>76</sup>, mediante a possibilidade de continuidade textual. Na perspectiva de interpretação canônico-linguística, Vanhoozer entende que não há situações do tipo cópia do passado, conquanto lembre que “[a] *alteridade* do passado está constantemente em perigo de ser obscurecida, porque ele é estudado, classificado e organizado de acordo com os interesses do presente” (2016b, p.141) (grifo do autor). Por essa razão, há situações ligadas ao modo de ser de uma tradição, que têm significado conectado à história; isto posto, conclui Vanhoozer, “Tradição é a tentativa da igreja de negociar essa tensão entre ‘mesmidade’ e ‘diferença’, uma tentativa que visa a um tipo de *repetição não idêntica*” (2016b, p.141) (grifos do autor).

### 2.5.1 Por trás das letras há sentido

De início, é preciso considerar a tradução como uma questão que demanda análises muito subjetivas sobre o significado de determinado termo. Sobre a problemática da tradução, P. Ricoeur levanta a dificuldade de correspondência exata dos signos, devido à natureza heterogênea das culturas. Ricoeur leva em consideração o estrangeiro residente numa cultura de valores diferentes da sua. Para resolver esse dilema, Ricoeur afirma “que a tradução não constitui apenas um trabalho intelectual, teórico ou prático, mas um problema ético” (2008, p. 130). É preciso ter em mente os elementos de prova ao estrangeiro, afirma Ricoeur, para que na “hospitalidade da linguagem” leve-se o leitor ao autor e o autor ao leitor, a despeito de se correr o risco de servir e trair dois senhores (2008, p. 130). Em relação à possibilidade de “tradução no interior da mesma comunidade linguística”, Ricoeur demonstra as razões pelas quais “é insuperável a distância entre uma presumida língua perfeita, universal, e as línguas chamadas naturais, no sentido de não artificiais”. Não consiste nas imperfeições das línguas, mas sim, no “próprio funcionamento dessas línguas em suas espantosas esquisitices” (2008, p. 130). Sumariamente, Ricoeur não pretende fechar a questão dos impasses da tradução, mas acrescenta que “sempre é possível dizer a mesma coisa de outro modo [...]”. Ora, dizer a

---

<sup>76</sup> O ponto de partida para a análise da correlação textual tem suas bases nas condições de continuidade do discurso bíblico circunscrito ao contexto da tradição judaico-cristã.

mesma coisa de outro modo – em outras palavras – é o que fazia há pouco o tradutor de língua estrangeira” (2008, p. 131). Daí, Ricoeur conclui seu pensamento a respeito da tradução evocando o drama do estrangeiro, a partir do qual advêm as questões mais complexas, que só serão desvendadas quando sua realidade é traduzida, seja em contextos patentes ou ocultos, para expressar “[fidelidade] à capacidade da linguagem para preservar o segredo em contraposição à sua propensão de traí-lo. Fidelidade de cada um a si mesmo, mais do que a outrem” (2008, p. 134). Hiebert, por sua vez, sugere um espaço à escuta do estrangeiro entendendo que, diante de situações complexas, um dos modos de “transformar as cosmovisões é nos colocarmos além de nossa cultura, observá-la à distância”, desse modo, argumenta Hiebert, estuda-se a cultura e “nos tornamos conscientes, como estrangeiros [...]. À medida que aprendemos a ver o mundo através dos olhos dos outros e depois retornamos à nossa própria cultura, voltamos como ‘estrangeiros’ e começamos a vê-la com novos olhos” (2016, p. 350). A partir daí, é possível articular uma concepção bíblica, ressaltando a importância dos “ajustes entre as palavras e o mundo”, de acordo com Vanhoozer, a fim de que a proposta central do Evangelho, a de transformar vidas, seja viável quando cosmovisões são afetadas pelo andar em continuidade com as Escrituras. Embora seja difícil afirmar o sentido literal do texto bíblico, Vanhoozer entende que a tradução é necessária e deve ter um lugar privilegiado no discurso linguístico-canônico, uma vez que transmite sentidos à vida, às culturas. Para o autor, mesmo que o referencial passado não exista mais, este consiste em uma pluralidade de vozes que reverberam na tradição, unindo-se, hoje, às vozes que se fazem ouvir nos dramas da vida, na dialogicidade que os sustêm. Por essa razão, argumenta Vanhoozer, o conteúdo e forma das Escrituras são teodramáticos, e, conseqüentemente, “[a] diversidade dos escritos canônicos, longe de ser uma forma debilitante de relativismo, pode na realidade ser uma fonte de força pastoral e teológica” (2016b, p.287).

Em que pesem as dificuldades de se expressar o significado de um termo segmentado, o texto grego de Rm 1.26-27 permite fazer uma análise gramatical. Ademais, a segmentação do texto também evidencia os contornos proposicionais em conformidade com a disposição das sentenças frasais, de acordo com a tabela apresentada a seguir;

26 (a) Causa	Por causa disso, os entregou Deus a paixões infames
(b) Razão	porque até as mulheres mudaram o modo natural de suas relações íntimas por outro, contrário à natureza
27 (a) Comparação	semelhantemente
(b) Tópico	os homens também

(c) Ação em segundo plano	deixando o contato natural da mulher
(d) Experiência	se inflamaram mutuamente em sua sensualidade
(e) Expansão	cometendo torpeza, homens com homens,
(f) Expansão	e recebendo, em si mesmos, a merecida punição do seu erro.

Inicialmente, nota-se no texto um fluxo de ideias que converge para uma condição de clímax do acontecimento. A análise da estruturação da perícopa, segue as orientações do esquema de segmentação frasal, elaborado por W. H. Harris<sup>77</sup>. Assim, partindo da estrutura do texto, verifica-se as condições geradoras do incidente preliminar; as motivações do escritor que o levaram a se pronunciar ante uma situação conflitante; igualmente, o momento em que o ápice do evento conduz o argumento para uma condição de resolução do conflito.

Logo de início, Paulo anuncia um incidente preliminar, instaurado a partir do fato que lhe deu origem: a indiferença humana, a nítida mudança à condição de idolatria, negando-se a verdade de Deus. A indignação divina diante dessa condição humana gera um conflito, uma situação de risco. Como mostra a tabela anterior, a cláusula “a” identifica a causa das ações imprecatórias da parte de Deus, através das palavras proferidas por Paulo. De acordo com D. B. Wallace (2009), um grupo de pronomes demonstrativos apresenta concordância natural com seus antecedentes, que o autor chama de “construções ideológicas”. Nesse ponto, o verso 26 inicia com o neutro *toutos* que, segundo Wallace, “é costumeiramente usado para se referir a uma frase ou oração. Em casos assim, o objeto a que se refere não é um nome/substantivo específico. O singular é usado para se referir [...] a um elemento anterior (anafórico) [...] sobre uma base regular” (2009, p. 333). Logo, a cláusula “a” tem conexão direta com as afirmações feitas na frase anterior (Rm 1.24-25), de modo que as razões pelas quais “os homens foram entregues a paixões infames” tem uma causa no contexto imediatamente anterior.

O discurso continua, ainda na cláusula “a”, e sugere a análise do termo “*atimia*” usado como “desonra”, “infame” etc. Segundo Helminiak, essa expressão denota ambiguidades na tradução, haja vista que pode representar uma condição social inaceitável e não uma situação degradante pelo fato de referir-se à homossexualidade. Sumariamente, acentua Helminiak, o adjetivo *atimia* pode designar “algo ‘desprovido de grande valor’, ‘não tido como honrado’, ‘não respeitado’. ‘De má reputação’, ou ‘socialmente inaceitável’ também traduzem o sentido da palavra” (1998, p. 79). Helminiak cita ainda outras passagens nas quais Paulo emprega o termo *atimia* (2 Coríntios 6.8; 11.21; 1Coríntios 11.14; 15.43; Romanos 9.21; 2 Timóteo

<sup>77</sup> Harris, W. H. *The Lexham Greek-English Interlinear New Testament: SBL Edition* (Rm 1.26-27). Bellingham, WA: Lexham Press, 2010.

2.20) não emitindo, necessariamente, um julgamento ético, haja vista que, acrescenta Helminiak, ao se referir as paixões vergonhosas, “ele [Paulo] não está afirmando; está simplesmente dizendo que elas não são aprovadas pela sociedade” (1998, p. 79). J. Murray, porém, constata que é preciso fazer uma conexão com a frase seguinte a fim de entender que *atimia* (usado no grego como genitivo de qualidade ou de caracterização), nesse contexto, intensifica o sentido da frase para “paixões de desonra”, enfatizando, assim, o caráter vergonhoso dessas paixões. E, a razão dessa conexão com a frase seguinte, não oculta mais o que eram as paixões infames – ‘porque até as mulheres mudaram o modo natural de suas relações íntimas por outro, contrário à natureza’ (2003, p. 76). De acordo com o texto, Paulo aponta as razões pelas quais Deus entregou tais homens às “paixões infames”: “porque até as mulheres mudaram o modo natural de suas relações íntimas por outro, contrário à natureza”. Até o momento, o escritor não deixa claro que tipo de conduta significava a “desonra dos próprios corpos” (Rm 1.24). Todavia, na cláusula “b”, há uma identificação com a Rm 1.24<sup>78</sup>, devido ao uso do conectivo grego *te* (até ou também). Um termo bastante discutido entre os estudiosos é *phýsin* (natureza). O debate gira em torno de saber em que contexto o significado do termo *phýsin* é “ordem natural das coisas” ou algo “eticamente natural”. Para H. Koster,

[...] Paulo usa *katá* e *pará phýsin* em Rm 11.21, 24 em sua comparação da oliveira, na qual, de forma contrária à sua natureza, os ramos da oliveira brava são enxertados [...]. Em Rm 2.27 os gentios são “por natureza” a circuncisão [...]. Em 1 Co 11.14 a natureza é personificada como sendo uma professora; ela nos recorda aquilo que é descente [...] Em Rm 1.18ss. Paulo usa a expressão comum *pará phýsin* para perversões que são “contrárias à natureza” e que são substituídas por relações “naturais (com a referência sexual costumeira) (2013, p. 691-692).

Por certo, a compreensão desse termo aproxima a interpretação de um fechamento da questão homossexual. Helminiak faz considerações similares a de Koster, contudo, generaliza ao dizer que a expressão *phýsis* (na forma nominativa grega) em Romanos significa “fora do comum”, “não usual”. Em consequência, referente a “mudança do modo natural das relações íntimas por outro, contrário à natureza”, argumenta Helminiak, o significado é o seguinte:

[...] estas mulheres e homens estavam envolvidos em práticas sexuais que não eram aquelas normalmente adotadas pelas pessoas. Estas práticas estavam além do considerado normal, eram algo fora do comum, excedendo os limites usuais, sendo assim inesperadas [...]. Ao invés de “não naturais”, as palavras para *phýsin* em Romanos seriam traduzidas de maneira mais precisa como “não usuais”, “peculiares”, “fora do comum” (1998, p. 71).

<sup>78</sup> Rm 1.24 Por isso, Deus entregou tais homens à imundícia, pelas concupiscências de seu próprio coração, para desonrem o seu corpo entre si.

Helminiak também cita Rm 11.24, onde Paulo usa o mesmo termo, *para physin*, dando a entender que, “Deus enxertou os gentios na oliveira que representava o povo judeu”, mas

[...] Agora, judeu e gentios são um em Cristo. [...]; trata-se de algo fora do comum [...], Deus agiu, ele mesmo, *para physin*. Deus fez o que não era “natural” [...]. Se agir *para physin* é imoral, então Deus foi imoral – isto é claramente absurdo [...]. A Epístola aos Romanos não é uma condenação moral ao sexo entre homens (1998, p. 72).

De fato, a discussão do significado de *para physis* vai além do senso da gramática, segundo o qual as palavras têm sentido isoladamente. K. De Young expõe seu ponto de vista sobre *physis*, entendendo que a expressão “natureza pode significar mais do que ‘costumes e normas sociais prevalecentes’. Quando Paulo censura o comportamento homossexual por ser contrário à natureza, não é como se ele estivesse condenando pessoas surdas por falarem com as mãos de uma maneira ‘não natural’” (2015, p. 70-71). Ante o exposto, não se pode atribuir um significado solto a um termo, mas compreendê-lo no contexto em que foi escrito. J. De Young observa que existe um erro quando não se olha para o corpo do texto, visto que as frases se articulam para formar uma trama textual. Assim, a concepção de J. De Young parece mais incisiva ao assinalar que, sintaticamente, há problemas com determinadas interpretações que não levam em conta a disposição frasal em Rm 1.26-27, por não observarem que

[...] existe uma estrutura paralela entre o versículo 28 e os versículos 24 e 26. O contexto exige que os versículos 24, 26, e 28 estejam à frente da lista de pecados em 29-31, incluindo a injustiça, a maldade, o homicídio, o ódio de Deus, e a invenção do mal. Obviamente, Paulo inclui tanto as coisas pecaminosas como as impuras nesta passagem. Algumas coisas podem ser impuras e também pecaminosas. Este raciocínio, não pode simplesmente desligar a homossexualidade do comportamento pecaminoso, contrastando os dois na sintaxe grega de Paulo (2000, p. 144) (tradução minha).

As análises subsequentes do fluxo das ideias, nessa perícope, apontam para exposição dos elementos de comparação, a partir dos quais Paulo estabelece o vínculo entre os versos 26 e 27. Helminiak, por sua vez, admite haver um paralelismo entre os versículos 26 e 27, o que corresponde, aqui, a cláusula “a” do versículo 27. Ele afirma que essa sequência se refere à conexão entre os dois versos; além do mais, o verso 27 começa com a expressão “do mesmo modo” ou “semelhantemente”, referindo-se claramente a atos homogenitais masculinos. Assim, o termo “semelhantemente” exhibe um tom comparativo entre as sentenças, bem como

[...] estabelece um paralelo entre o que as mulheres faziam e aquilo que os homens faziam. Mas este paralelismo significa que tanto as mulheres quanto

os homens tomavam parte em atos sexuais com pessoas do mesmo sexo? Ou será que isto simplesmente significa que tanto as mulheres quanto homens abandonaram a maneira tradicional de fazer sexo em favor de alguma outra, fosse ela qual fosse? (1998, p. 76).

Helminiak responde à sua própria indagação, conclui que “[tanto] os homens como as mulheres poderiam estar envolvidos em algo ‘fora do comum’ sem que isso significasse a homogenitalidade” (1998, p. 77). Percebe-se que, para Helminiak, *phýsis* consiste na chave hermenêutica da sentença em curso, o que, na sua opinião, resolve o problema do paralelismo.

Historicamente, observa-se, também, que Paulo está inteirado do pensamento grego de sua época, posto que cita vários enunciados de filósofos estoicos e outros, cf. At. 17. 18, 28. É possível também que Paulo não esteja desinformado das expressões mais usuais da época. Isto posto, J. De Young sugere a análise diacrônica<sup>79</sup> do termo *physis*, a fim de apreciar seu uso no período helênico-cristão. Sumariamente, é preciso considerar que “*o contexto determina o significado de physis*”, comenta J. De Young. Além de que, deve-se compreender a natureza da homossexualidade envolvida no contexto paulino, a fim de que as observações levantadas sejam suficientes para se chegar a uma conclusão sobre “natureza”. J. De Young conclui que “Paulo usa terminologia grega convencional para expressar uma visão de mundo judaico-cristã de que ‘natureza’ e o que é ‘natural’ devem corresponder ao que Deus criou e legislou. Isso não pode ser simplesmente equiparado à cultura” (2000, p. 154) (tradução minha). Com efeito, a análise das expressões do texto bíblico demanda aprofundamento na tradução.

Portanto, uma vez que a tradução indique elementos que facilitem a compreensão do texto, também é possível que a tradição bíblica amplie os horizontes do significado fidedigno do ensinamento de Paulo sobre a homossexualidade em Rm 1.26-27, em continuidade com as Escrituras. Destarte, as análises subsequentes irão auxiliar na identificação do progresso no pensamento paulino, decorrente da ótica continuada com as literaturas veterotestamentárias.

### 2.5.2 Análise da correlação dos textos referentes à homossexualidade

Caminhando para o final, pode-se notar que muitos eventos narrados na Bíblia têm o significado reafirmado à medida que, no decurso da história da Revelação, seu conteúdo é mencionado, ampliado e intensificado pela tradição. Nesse sentido, a Teologia não prescinde da tradição, visto que a continuidade do pensamento teológico se fundamenta na história, é apreendido e consolidado pela tradição que toma decisões relevantes para a elaboração de seu

<sup>79</sup> A análise diacrônica dos eventos está relacionada com as mudanças sofridas pela língua. Diacronia é o “caráter dos fatos linguísticos considerados na sua evolução através do tempo” (J. DUBOIS et al, 2014, p. 172).

credo. Recorre-se, então, à visão de tradição de Gadamer, a partir da qual “[a] compreensão deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade” do indivíduo, afirma Gadamer, mas como “um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam passado e presente. É isso que deve ser aplicado à teoria hermenêutica [clássica], que está excessivamente dominada pela ideia dos procedimentos de um método” (2014, p. 385). Para Ricoeur, é relevante notar a condição essencial na qual a proposição participa de um sistema de correlação com outros enunciados, constituindo-se no conjunto por meio do qual as regras semânticas conferem consistência à força ilocucionária qualquer (2014a, p. 108-109). Assim, Ricoeur - ao fazer objeção à ênfase mental das correlações elaboradas por Searle<sup>80</sup>-, entende, no entanto, que, na estrutura proposicional,

[...] o conteúdo seja uma ação futura do próprio locutor; o que exclui que seja uma coisa distinta de uma ação, ou que a ação seja no passado, que seja feita por alguém distinto do locutor. Assim, a visada da força ilocucionária é solidária de certos traços da própria proposição, mais precisamente, da estrutura predicativa; há aqui um traço importante de conveniência mútua entre o nível proposicional e o nível ilocucionário (2014a, p. 109).

Para Vanhoozer, o aspecto dialógico entre os Testamentos consiste no modo pelo qual o cânon se desenhou, uma vez que as vozes se fizeram entender na tradição, e indicaram os fatos que estabeleceram a conectividade da história da salvação. Portanto, os acontecimentos intertestamentários “[...] parecem pressupor tanto a ação comunicadora humana quanto a divina. Todas são vozes humanas divinamente assistidas, apropriadas e coordenadas que, juntas, transmitem o teodrama” (2016b, p. 235). De um modo geral, os temas enunciados nas Escrituras têm relação com o passado; preservam os valores da fé cristã; são tipológicos, por um lado, e retratam circunstâncias indicativas do contexto judaico-cristão, por outro lado. Em vista disso, afirma Vanhoozer, “[o] significado de um evento histórico é em grande parte uma questão relativa ao seu lugar em uma história mais ampla” (2016b, p. 239). Acerca daquilo que foi dito, Ricoeur afirma que “intenção e significação estão ligados no sentido em que a intenção não é apenas [...] o sentido objetivo, mas o sentido intersubjetivo ligado ao reconhecimento pelo outro do que é a intenção” (2014a, p. 111). É de comum acordo, nesse viés, que o modo dialógico é uma abertura ao entendimento da questão indicada na pesquisa.

Portanto, julga-se relevante situar a questão homossexual no horizonte da tradição cristã. A tradição julga porque conhece, porque experimenta o fato histórico, por que está na história. Coadunando com a ideia de Gadamer, Hiebert, em contraste com a ênfase na

<sup>80</sup> Searle enunciou as condições para se fazer correlação entre as proposições em sua obra *Speech Acts*.

subjetividade do indivíduo, compreende que o ser humano pode resolver muitas situações complexas de modo dialógico. Ante o relativismo religioso e a consequente criação de teologias customizadas na pós-modernidade, Hiebert busca elaborar uma visão bíblica afinada com a realidade, apesar de entender que a crítica considera que “a realidade impõe restrições às nossas interpretações” (2016, p. 284). E, diante do cenário plural, o autor sugere que “a interpretação das Escrituras pertence à Igreja como comunidade de fé que busca entender e viver a verdade”; assim, conclui Hiebert, “[conhecer] é um ato profundamente comunal. Para saber algo dependemos do consenso da comunidade em que estamos radicados – um consenso tão profundo que, muitas vezes, recorremos a ele inconscientemente” (2016, p. 302-303).

A conectividade dos fatos bíblicos enfatiza os valores teológicos, não apenas como matéria de fé que intenta enrijecer o modo de vida das pessoas, como resultado de repetições do passado, muito menos de cópias de posturas oriundas de uma cultura arcaica. Entretanto, historicamente, a teologia contribui significativamente com o pensamento humano, na medida em que correlaciona situações nas quais as pessoas buscam o crescimento espiritual e pessoal. A fé, portanto, não pode prescindir da lógica dos fatos, em consonância com o ponto de vista da enunciação da tradição bíblica (ressalta-se, aqui, a importância da força ilocucionária do texto). Nessa continuidade, Guthrie vai mais além, sublinhando a necessidade de conectar os princípios das duas Alianças, pois o cristão tem uma orientação tão consistente que

[...] Paulo pode realmente falar da lei do Espírito (Rm 8.2). Com isso ele não se refere a um código pesado e fixo, mas a princípios consistentes pelos quais o Espírito ativa a vida cristã. O ensino de Paulo acerca do Espírito elucidava sua compreensão da nova aliança, na qual a lei de Deus deve ser escrita no coração das pessoas, e não em tábuas de pedra (Jr 31.31) (2011, p. 922).

Nessa lógica, U. Wegner põe um acento no mérito da continuidade teológica do texto, ressaltando, sobretudo, os aspectos relevantes à fé cristã, nas ocasiões em que tais aspectos são revisitados devido a sua importância à tradição. Além disso, é preciso levar em conta os pontos de vista que versam a favor da descontinuidade com as Escrituras dos enunciados na Carta aos Romanos, “[o] próprio fato de Paulo poder falar de evangelho como ‘o evangelho de Deus’ contém em si a implicação de um evangelho definido em termos de sua continuidade com as Escrituras, já que [...] este é o Deus único que Israel sempre tinha confessado” (DUNN, 2011, p. 366). Em relação a Carta aos Romanos, Dunn também faz uma análise da continuidade e da descontinuidade do Evangelho na perspectiva paulina. Em sua concepção, há conexões entre os Testamentos. Paulo considera os eventos anteriores como parte

integrante do Evangelho. A análise de Romanos demonstra uma linha de continuidade, cuja evidência está figurada em “Abraão [que] não era somente o início do evangelho e o exemplo arquetípico de uma pessoa ‘justificada pela fé’, mas também o próprio evangelho podia ser entendido adequadamente por Paulo como a consequência das promessas feitas a Abraão” (2011, p. 369). A julgar pela correspondência dos eventos na história da salvação, seria difícil não constatar, conclui Dunn, que “a linha da continuidade e cumprimento era tão central para o evangelho que Paulo teria julgado que o próprio evangelho teria falhado se tal linha tivesse sido definitivamente interrompida” (2011, p. 369). Apesar da ênfase na continuidade com as Escrituras no pensamento de Paulo, Dunn observa que a descontinuidade é devido à natureza escatológica de certos enunciados, cujos traços são menos evidentes, já que “o evangelho de Paulo era fundamentalmente moldado numa perspectiva apocalíptica [...]; e que isto provocou inevitavelmente uma ênfase na descontinuidade entre a antiga e a nova eras” (2011, p. 373).

Segundo Wegner, é indispensável identificar nas Escrituras, como em outros escritos paralelos, o modo como determinada condição da vida humana é tratado, verificando, assim, em que circunstância a questão em evidência suscita novos direcionamentos, de tal forma que, no desenvolvimento do pensamento teológico, seja possível

[...] correlacionar textos em que opções e posturas idênticas tenham sido tomadas [...] ou então se encontrem testemunhadas em outras partes da Bíblia, seja do NT ou do AT. O e a intérprete, ao realizarem esta análise comparativa, colocam o seu texto particular no horizonte maior [...] da mensagem bíblica em geral, adquirindo desta maneira melhores subsídios para a articulação da teologia do próprio texto em estudo (2005, p. 297).

Correlacionar textos pressupõe uma ligação entre eles, por meio da qual se verifica a continuidade do fluxo de ideias, ou a possibilidade de aperfeiçoamento do pensamento. Em certas ocasiões, porém, é possível notar a descontinuidade de ideias, porque caducaram ou porque pertenciam a outro sistema teológico que já cumpriu seu propósito na história.

A questão homossexual, será melhor interpretada se as investigações dos textos paralelos conduzirem à dimensão em que se constate a convergência de ideias, possibilitando, por conseguinte, a correlação de eventos. A partir da análise da integridade de determinadas matérias bíblicas, na obra “Continuidade e descontinuidade”, J. S. Feinberg organizou vários artigos de diferentes hermeneutas que abordam as perspectivas sobre o relacionamento entre o AT e o NT, buscando verificar em que condições há continuidade ou descontinuidade entre os mesmos. Feinberg analisa o artigo “A lei de Moisés e a lei de Cristo” de K. Chamblin, a fim de observar a relação entre AT e NT, e constata que em determinadas formulações do NT há

possibilidade de continuidade ou de descontinuidade com o AT, a depender do aspecto para o qual o intérprete ajusta sua lente. Citando o exemplo de Clamblin, referente à analogia entre Lv 11 (que trata da impureza dos animais) e Mc 7.9-13 (que trata da impureza do corpo frente às impurezas dos corações humanos), Feinberg afirma haver continuidade dos aspectos morais decorrentes da presença de Jesus, uma vez que “[a] verdadeira impureza não está na comida que entra no corpo, mas nas propriedades que se alojam, por assim dizer, no coração [...]. Com relação à redenção, há descontinuidade. Com a chegada do reino, a distinção do AT entre Israel e outras nações torna-se obsoleta” (2013, p. 237).

Contudo, na dimensão comportamental, é possível que certos ensinamentos bíblicos se alinhem com as condições de continuidade do texto bíblico, não meramente por meio de uma reafirmação de fatos passados, mas, sobretudo, quando envolvem relacionamentos de natureza sexual, por exemplo. De uma forma ou de outra, a correlação identifica, em maior ou menor quantidade, a atenção que foi dada a determinada matéria teológica.

Apesar da análise de correlação aproximar os horizontes dos textos, é valioso, todavia, considerar que, no ponto de interseção dos Testamentos, o intérprete do texto bíblico se depara com um elemento que lhe escapa aos olhos, o fator cultural. Por isso, faz-se necessário salientar que “[o] fator temporal fornece a base essencial para compreender o cultural. [...] precisamos estar atentos às mudanças culturais (ocasionadas por mudanças tanto temporais como geográficas) entre o AT e o NT (CHAMBLIN, apud FEINBERG, 2013, p. 243-244).

Com respeito à questão homossexual, a condição de continuidade ou descontinuidade desta nos contextos do mundo antigo, pode ser obtida pelo discernindo do modo de vida da comunidade judaico-cristã. Há concepções divergentes quanto à homossexualidade na Bíblia. De acordo com Schreiner, a relação entre o AT e o NT é contínua no aspecto da sexualidade. Assim, “restam poucas dúvidas de que Paulo condena todas as formas de homossexualidade. [...], a tradição judaica é unânime em condená-la [...]. A forma mais natural de interpretar Paulo consiste em interpretá-lo em continuidade com a tradição judaica” (2015, p. 291).

Em referência a Rm 1.26-27, a despeito de muitas referências paralelas no AT, há uma possibilidade de correlação imediata com a LXX, especificamente no texto de Sabedoria de Salomão. Consoante pontua Seifrid, “Paulo primariamente tem em vista a sociedade gentia vista de uma perspectiva judaica e bíblica. A orientação do seu argumento é clara [...] na literatura judaica primitiva (como, p. ex., em Sabedoria de Salomão 13 e 14)” (2014, p. 51). Referente a esse indicativo, não há contraposições explícitas entre os que defendem e os que não defendem a homossexualidade na Bíblia. No texto de Sb 13-14, há traços de paralelismo em relação a Romanos 1. Do exposto, então, é possível que o apóstolo tenha escrito Rm 1.18-

32 olhando para Sb 13-14. Em especial, há elementos análogos à perícopos de Rm 1.18-31 em Sb 14.22-31, cujos indicativos apontam para a condição de pecado de idolatria, bem como às consequências dessas práticas. Além do mais, em Sb 14.26 aparece o termo “inversão sexual” como indício de um comportamento diferente dos costumes judaicos. Em face disso, o texto de Sb 14.22-31 para uma possível correlação<sup>81</sup> com Rm 1.18-32, é:

22 Não lhes bastou somente errar acerca do conhecimento de Deus, pois vivendo na grande guerra da ignorância, a tais males proclamam paz! 23 Com seus ritos infanticidas, seus mistérios ocultos ou suas frenéticas orgias de estranho ritual, 24 já não conservam pura nem a vida nem o casamento, um elimina o outro insidiosamente ou aflige pelo adultério. 25 Por toda parte, sem distinção: sangue e crime, roubo e fraude, corrupção, deslealdade, revolta, perjúrio, 26 perseguição dos bons, esquecimento da gratidão, impureza das almas, **inversão sexual** [perversão sexual, segundo a CNBB], desordens no casamento, adultério e despudor. 27 O culto aos ídolos inomináveis é princípio, causa e fim de todo o mal. 28 com efeito, ou entregam-se a divertimentos até o delírio, ou profetizam a mentira, ou vivem na injustiça e perjuram com facilidade. 29 Pois confiando em ídolos sem vida, não esperam nenhum prejuízo de seus falsos juramentos. 30 Por dupla razão, porém, a sentença os atingirá: pensaram mal de Deus, inclinando-se para os ídolos, e juraram contra a verdade e a justiça, desprezando a santidade. 31 Pois não é o poder daqueles por quem se jura, mas o castigo devido aos pecadores que persegue sempre a transgressão dos injustos (BÍBLIA DE JERUSÁLEM, 2002, p. 1129-1130) (grifo meu).

Na concepção de Dunn, a correlação é possível porque Paulo cita a literatura judaica primitiva do livro de Sabedoria. Nesse seguimento, Dunn nota que Paulo elabora, sobretudo, um discurso conciliador, no qual pesa a condição degradante dos gentios. Agora, a situação passa a ser contornável, observados os limites dos padrões religiosos judaicos. No entanto, isso não significa que o modo de vida gentio devesse ser condicionado ao cumprimento das exigências do sistema de fé judaico, mas ter nele um referencial inicial para a vida cristã. Nessa aceção, conclui Dunn, é possível que Paulo tenha feito uma referência à Sabedoria,

[...] Devido ao alto grau de semelhança entre 1.18s e a condenação tipicamente judaico-helenista da religião e conduta gentias. Qualquer pessoa que conheça os estreitos paralelos entre Rm 1.18 e Sb 11-15 em particular reconhecerá também que Paulo estava “tocando uma música para um público judeu” em Rm 1.1s, e que 2.1 é o ponto em que Paulo se vira para falar com o seu público (2011, p. 324).

---

<sup>81</sup> Vale ressaltar que, embora a interpretação da temática homossexual se restrinja ao texto de Rm 1.26-27, é importante, para a análise da correlação, investigar toda a perícopos de Rm 1.18-32, visando encontrar possíveis paralelos ao texto de Sb 14.22-31.

Outro ponto de vista importante acerca da correlação entre Rm 1.18-32 e Sabedoria de Salomão está descrito nas palavras de A. Pohl, ao supor que as citações de Paulo têm vários pontos em comum com “Sabedoria de Salomão”, a saber: “possuímos tal testemunho na ‘Sabedoria de Salomão’, do século I a.C., que se assemelha ao de Paulo, a ponto de coincidirem certos termos (p. ex., Sabedoria 11:15; 12:23,24,27; 13:1-9; 14:12-14,22-31)” (1999, p. 42). Outrossim, G. K. Beale (2014b) nota que o obscurecimento do coração devido a idolatria incorre em toda sorte de pecados. A afirmação paulina é uma clara referência a outros momentos veterotestamentários, a partir dos quais se torna possível fazer uma correlação com o NT. O enunciado de idolatria no contexto gentio, em Rm 1.21-25, exemplifica Beale, “é ricamente entrelaçado com a construção linguística de alguns textos do [AT]. Alusões a Salmos 106.20, Jeremias 2.11 e Oseias 4.7. Em Romanos 1.23,25 identificam-se alusões a Salmos 106.20, a Jeremias 2.11 e a Oseias 4.7, principalmente ao salmo e a Jeremias (2014b, p. 203). Essas relações de intertextualidade que o conteúdo de Rm 1.26-27 mantém com a outras referências veterotestamentárias denotam não só a interação das tradições de fé, mas também a progressividade do pensamento teológico na história.

Não obstante existir fortes evidências do paralelismo entre Rm 1.18-32 e Sb 13-15, outros comentaristas acreditam haver várias conexões de Rm 1.18-32 com textos judaicos primitivos, entre os quais Moo, citado por CARSON et al., no comentário sobre a Carta aos Romanos, pontua que em outros contextos do AT

[...] os gentios são criticados por seus pecados (cf. especialmente Sabedoria de Salomão 13-15). Também são evidentes as alusões às histórias da criação e da queda de Adão e Eva no Jardim do Éden (cf. v.23 com Gn 1.20, 24). [...] Mas isso não é provável, uma vez que Paulo não deixa claro que as mesmas pessoas que viraram as costas para Deus são também as culpadas dos pecados que ele descreve nesses versículos. [...] Os v. 20-23 descrevem a decisão básica tomada pelos gentios e os v. 24-32, a reação de Deus a essa decisão. [...] A linguagem que Paulo utiliza (no grego, *paradomi*, “entregar”) refere-se a bem mais do que uma passiva retenção da graça divina por parte de Deus. Aparentemente, Paulo pensa em um ato jurídico no qual Deus confirma a decisão que o próprio indivíduo tomou e o entrega às consequências (2009, p. 1688-1689) (grifo do autor).

Contudo, nessa ênfase de paralelos, há fortes indicativos para dois aspectos principais, abordados na dimensão comum: a idolatria e os atos homossexuais, caracterizando-os como conseqüente abandono da parte de Deus. Desse modo, Moo, ainda citado por CARSON et al., correlaciona as duas visões:

[...] Entre os pecados aos quais Deus entregou o ser humano estão a idolatria [...] e os pecados de ordem sexual, especialmente o pecado da

homossexualidade [...]. Paulo concorda aqui que a tradição judaica – e como o AT - em lançar mão das práticas homossexuais como exemplo particularmente evidente da rejeição de Deus pelos gentios. A expressão *contrário à natureza*, que se aplica à prática homossexual [...], nesse contexto significa que a prática é contra a lei natural dada por Deus como regra para todos (2009, p.1689) (grifos dos autores).

Na avaliação de Paulo, as condições do mundo são um reflexo das atitudes subversivas da humanidade em contraste com os aspectos subjacentes ao judaísmo primitivo. Para Paulo, o sistema religioso judaico é um referencial por meio do qual ele julga a condição social, na medida em que avista valores espirituais aos quais inscreve. No caso em questão, os gentios.

Outros teóricos sugerem a condição inicial humana, a do Éden, como paradigma para elucidar a questão homossexual. Schreiner, porém, concorda com Moo julgando ser pouco provável que exista uma relação direta de Rm 1.18-32 com a experiência de Adão durante queda. Por certo, resultaria na inclusão do próprio Israel, questiona Schreiner, uma vez que

[...] a polêmica encontrada aqui é característica do tipo de críticas que os judeus fariam aos gentios (p. ex., Sb 11.1-16-4). Tampouco a homossexualidade seria um vício típico da comunidade judaica (Rm 1.26, 27), uma vez que os judeus em geral condenavam essa prática (Gn 19.1-28; Lv 18.22; 20.13; Dt 23.17, 18; Sb 14.26; [...]), ao passo que a moralidade da homossexualidade era objeto de debate no mundo greco-romano. Contudo, a alusão à idolatria de Israel prenuncia o ataque de Paulo aos judeus [Romanos 2] (2015, p. 97).

A compreensão da situação homossexual, descrita em Rm 1.26-27, está diretamente relacionada com as condições explícitas e implícitas ao contexto judaico primitivo em que foi proferido o enunciado. Por essa razão, com o olhar na correlação textual, recorre-se a opinião de Gadamer em que os horizontes são interligados, comunicáveis; estabelecendo, nesses termos, entrelaçamentos de ideias. Uma correlação bíblica possível consiste em analisar os eventos, postos lado a lado, a partir da investigação de certos elementos secundários e primordiais, em conformidade com a tradição cristã. G. K. Beale, analisando “o uso do Antigo Testamento no Novo Testamento e suas implicações hermenêuticas”, segue uma direção de interpretação a partir do ponto de vista de um observador (o intérprete), este supõe que as compreensões dos eventos se localizam em uma “visão periférica cognitiva implícita e deveriam ser incluídas como partes secundárias do significado original” (2014a, p. 17). Nas inscrições efetuadas por Paulo, ao fazer o uso da tradição judaica primitiva, o intérprete de qualquer época deve localizar o autor de Romanos no contexto para o qual as suas ideias estão direcionadas. Nesse seguimento, obtém-se a visão periférica dos fatos a serem interpretados. Por um lado, investiga-se os aspectos explícitos à condição homossexual compartilhados pela

tradição cristã e, por outro lado, as características implícitas, certamente submersas, contudo, intimamente ligadas a parte visível. Logo, os significados exibem, de certa maneira, as marcas autorais, as nuances que permitem fazer a correlação. Portanto, o observador pode dizer que: os “[...] significados implícitos dentro do meu ‘tipo pretendido’ podem ser chamados de ‘conotações’ interpretativas do significado verbal explícito” (HIRSCH, apud BEALE, 2014a, p. 17). As ideias pretendidas pelo autor não são meros fragmentos, tendo em vista que é possível fazer a correlação com outros momentos históricos, construídos a partir do modo de vida aceitável, segundo a tradição. Todavia, há estudiosos que afirmam que Paulo não tinha a pretensão de usar o AT com o propósito de comunicar seu significado contextual; em vez disso, usava-o com a finalidade de convencer os seus leitores a obedecer suas exortações. Portanto, recorrer ao AT sem considerar o seu sentido era uma maneira retórica para ampliar a sua autoridade apostólica<sup>82</sup> (STANLEY, apud BEALE, 2013, p. 30). Contudo, de acordo com a ótica de Beale, o melhor modo de tornar o discurso bíblico relevante aos dias sucessivos é compreender seus pressupostos, suas considerações vinculadas aos fatos que lhes antecederam e, sobretudo, notar que, ao abordar a idolatria e a homossexualidade em Romanos, Paulo, por certo, precisava enunciar palavras inteligíveis, do ponto de vista contextual da tradição a qual pertencia. Com respeito à correlação bíblica, as referências ao AT estão no contexto mais amplo das Escrituras, afirma Beale, “o impacto retórico é intensificado quando se leva em conta o sentido contextual mais abrangente. [Os] autores do NT usam o AT com perspectiva retórica, mas cremos que, quando isso acontece, o sentido contextual da passagem do AT citada amplia o impacto retórico” (2013, p. 31).

Sumariamente, o estudo intertextual das Escrituras é significativo, pois a análise do uso da literatura judaica primitiva corrobora a interpretação subjacente ao pensamento de Paulo. Com tal característica, é possível identificar as preocupações do autor referentes à idolatria e a à homossexualidade, correlacionando-os com o aparato da Escritura que Paulo dispunha até o momento, professado pela tradição de fé.

Do exposto, pode-se perceber que o enunciado bíblico, em Romanos 1.26-27, está inserido em uma esfera de perspectivas multifacetadas, seja pelo modo como os cristãos, na pós-modernidade, enxergam-se no mundo ou até mesmo como a natureza complexa de certos eventos tem afetado a interpretação bíblica em qualquer época.

Concluindo, é possível afirmar que, do ponto de vista da fé cristã, em circunstância qualquer, os atos comunicativos do texto dão consistência à dimensão em que o conteúdo da

---

<sup>82</sup> STANLEY, C. D. *Arguing with Scripture: the rhetoric of quotations in the letters of Paul*. New York: T&T Clark, 2004.

proposição bíblica estabelece uma condição de ajustes de mundo às palavras. As inferências de Vanhoozer acerca da dialogicidade do drama doutrinal tem relação com as enunciações de Paulo, na medida em que o elemento central se situe na dimensão canônico-linguística da teologia. Em contato com as Escrituras e situado na tradição de fé cristã, o intérprete pode reunir elementos para investigar se a homossexualidade analisada nesse expediente tem a “mesmidade” idem do contexto da Carta aos Romanos. Conquanto existam posicionamentos diversos, entende-se que esse evento tem raízes no teodrama das Escrituras.

De qualquer forma, cumpre ao intérprete realizar uma análise responsável da questão destacada aqui, não apenas para satisfazer seus interesses, mas buscando, sobretudo, no encontro com as Escrituras, ressaltar seu valor para a vida. Ademais, conquanto se tenha poucos elementos culturais que acentuem, na íntegra, o modo de viver dos romanos, tem-se um texto que se abre cada vez mais à medida que o intérprete o aproxima de outros textos, na dinâmica da intertextualidade. É desse modo que se pode entender melhor os dramas da vida, na continuidade com as Escrituras.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas múltiplas faces da interpretação bíblica, há diversos pontos de interseção em especial no quesito concernente ao construto social. Muitas das afirmações cristãs feitas em períodos remotos têm sido contestadas diante de situações novas que emergem da sociedade contemporânea. O conflito entre o elemento “consagrado” e o aspecto “revisado” da fé revela a necessidade de interações dialógicas entre os que participam do discurso teológico. Em vista disso, a análise do tema descrito em Rm 1.26-27 tem um aporte social quando relacionado com a questão homossexual que transita no Ocidente. Contudo, conforme certas orientações observadas aqui, essa temática, não só reacende as discussões sobre o significado do texto bíblico – em muitas vias possíveis de interpretação -, como também traz à tona o apelo à condição de possibilidade de ressignificação dessa matéria. Situar-se, então, em relação às mudanças de paradigmas constatadas no intervalo entre a modernidade e a pós-modernidade foi a condição necessária para que essa pesquisa avançasse. Não se omite o fato de que os aspectos inerentes à linguagem chamam mais a atenção do intérprete pós-moderno, pois o coloca numa condição de proeminência ante o texto. Para o leitor dessa pesquisa, pode parecer que a abordagem do tema da homossexualidade, discutido aqui, denote a ideia de uma persistente aporia, por não chegar a uma conclusão favorável, ou não, à situação homossexual.

Dentre as questões levantadas aqui, foi significativo perceber que, qualquer que seja o ponto de vista sobre a questão homossexual, a interpretação bíblica tem se deparado com as mais variadas formas de compreender a realidade. Pela vertente fenomenológica, o intérprete se coloca diante da experiência fática da vida, livre de dogmas reguladores, em consequência, tornou dificultosa a intelecção de muitas questões da fé, ao modo clássico. Na vertente ética, decerto, as dificuldades se ampliaram, em virtude da condição dialógica que tem norteado as interpretações na contemporaneidade. O diálogo com Lévinas é decisivo para trazer à tona o encontro com o outro, acendendo, assim, a discussão a uma instância bastante contrastante, especialmente por sugerir a importância da participação da terceira pessoa, autônoma para se expressar de modo intersubjetivo, desprendida de qualquer sistema composto por dados a priori. Por essa razão, em alguns segmentos da fé cristã, a ética não mais goza do direito da normatividade bíblica, visto que a presença do outro sugere uma voz diferente, marcada acima de tudo pela alteridade dos sujeitos envolvidos na relação ética.

Há de se levar em conta, nessa pesquisa, que uma postura interpretativa centrada nos atos comunicativos descritos nas letras da Bíblia, se apresentou, de certo modo, excedente no

tocante aos aspectos da transcendência de Deus, transparecendo, desse modo, uma atitude um tanto espiritualizada; para alguns, desconexa de uma condição razoável de interpretação. No entanto, deve-se entender que não houve, aqui, a pretensão apologética, mas sim investigativa, buscando mostrar os rumos tomados pela interpretação das Escrituras na pós-modernidade.

A partir desse condicionamento a abordagem do tema proposto considerou, de início, que a cultura não deixa de ser um elemento indispensável para a interpretação bíblica; ela por si só é um evento interpretável e, à medida que ela evolui, novos rumos são traçados para a investigação do dado da fé. Em que pese a contribuição da interpretação das culturas para o aprofundamento das questões pertinentes à fé, ela, em si mesma, se insere nas culturas como agente de comunicação dos atributos cristãos, apresentando-se, portanto, como o depósito dos oráculos divinos. Vanhoozer inferiu que é relevante uma teologia contextual, que se irrompe de uma hermenêutica da cultura, desde que não privilegie acentuadamente o leitor a ponto de o colocar acima das Escrituras. Apesar de que muitos elementos que facilitam o acesso à fé procedam da cultura, observou que há uma interação entre fé e cultura na qual se pode notar a teologia canônico-linguística, ora se manifestando contracultural, ora, contextual. Destarte, o autor reconheceu a necessidade de que a fé cristã seja pensada em termos de um teodrama, marcante nos diversos contextos culturais pela percepção de Deus agindo no e pelo mundo. Assim, chamou-se a atenção para uma tomada de consciência da fé cristã, na investigação dos mecanismos dialógicos por meio dos quais a própria fé compreenda os dramas sociais que, por razões diversas, conflitam com o “drama da doutrina” bíblica. Ressalta-se que a própria fé cristã, dentro do espaço que lhe é conveniente, experimenta situações novas que suscitam questionamentos. Mas, em si mesma, ela tem uma condição sustentável, que abre horizontes: o encontro com a razão, com o sentido lógico de ser o que é, alcançado pela experiência com aspectos norteadores das Escrituras. A necessidade do texto de Rm 1.26-27 para compreender a realidade é imperativa na medida em que, aqui, se julgou ser um referencial para interpretação da homossexualidade. Não obstante essa temática poderia ser discutida a partir de outros referenciais.

Contenta-se, na perspectiva dessa análise, com a compreensão de que fatos complexos exigem medidas discursivas responsáveis, comprometidas com a dialogicidade das próprias Escrituras, utilizando-se de referenciais a partir dos quais os intérpretes situados na tradição sejam livres para questionar e consistentes em relação ao dado teológico ao se posicionarem.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ADELL, A. Teoria do processo e liberação de homossexuais. In: PROENÇA, E. (Org.). **Homossexualidade: perspectivas cristãs**. São Paulo: Fonte editorial, 2008.
- ALVAREZ, L. Decálogo. In: PACOMIO L.; MANCUSO V. (Org.). **Dicionário teológico enciclopédico**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- BALESTRO, M. Pós-modernidade. In: BORTOLLETO, F. F.; SOUZA, J. C.; KILPP, N. (Orgs.). **Dicionário brasileiro de teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.
- BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação**. São Paulo: Vida nova, 2013.
- \_\_\_\_\_. **O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento e suas implicações hermenêuticas**. São Paulo: Vida nova, 2014a.
- \_\_\_\_\_. **Você se torna aquilo que adora: uma teologia bíblica da idolatria**. São Paulo: Vida nova, 2014b.
- BÍBLIA. Português. **Almeida Revista e Atualizada**. Barueri: SBB, 1993.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Sabedoria de Salomão. Português. **Antigo Testamento**. Trad. de Domingos Zamagna. São Paulo: Paulus, 2002. p. 1129-1130.
- CARSON, D. A. **Cristo e cultura: uma releitura**. São Paulo: Vida nova, 2012.
- COBB, J. B. J. Homossexualidade e Bíblia. In: PROENÇA, E. (Org.). **Homossexualidade: perspectivas cristãs**. São Paulo: Fonte editorial, 2008.
- COPI, I. M. **Introdução à lógica**. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1978.
- CRESPI, F. **A experiência religiosa na pós-modernidade**. Bauru: EDUSC, 1999.
- DELEUZE, G. **Conversações**. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.
- \_\_\_\_\_. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Lógica do sentido**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- DERRIDA, J. **Gramatologia**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- DE YOUNG, K. **O que a bíblia ensina sobre a homossexualidade?** São José dos Campos: Fiel, 2015.
- DE YOUNG, J. B. **Homosexuality: Contemporary Claims Examined in Light of the Bible and Other Ancient Literature and Law**. Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2000.
- DILTHEY, W. **Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DOOYEWEERD, H. **Raízes da cultura ocidental: as opções pagã, secular e cristã**. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.
- DUBOIS, J. *et al.* **Dicionário de linguística**. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2014.
- DUCROT, O.; TODOROV T. **Dicionário enciclopédico das ciências da linguagem**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

- DUNN, J. D. G. **A nova perspectiva sobre Paulo**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.
- \_\_\_\_\_. Romanos. In: REID, D. G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Vida nova; São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- EVERDING, H. E. Interpretação do que a Bíblia diz sobre homossexuais. In: PROENÇA, E. (Org.). **Homossexualidade: perspectivas cristãs**. São Paulo: Fonte editorial, 2008.
- FEINBERG, J. S. (Org.). **Continuidade e descontinuidade: perspectivas sobre o relacionamento entre o antigo e o novo testamentos**. São Paulo: Hagnos, 2013.
- FISICHELLA, R. Teologia. In: PACOMIO L.; MANCUSO V. (Org.). **Dicionário teológico enciclopédico**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Hermenêutica em retrospectiva**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Verdade e método I**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Verdade e método II**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015.
- GEFFRÉ, C. **Crer e interpretar: a virada da hermenêutica**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GEISLER, N. N. **Ética cristã: opções e questões contemporâneas**. 2. ed. São Paulo: Vida nova, 2010.
- GIBELLINI, Rosino. **A teologia do Século XX**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- GRENZ, S. J. **A busca da moral: fundamentos da ética cristã**. São Paulo: Vida, 2006.
- GRENZ, S. J.; OLSON, R. E. **A teologia do século 20 e os anos críticos do século 21: Deus e o mundo numa era líquida**. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.
- GUTHRIE, D. **Teologia do novo testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições tempo brasileiro, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social**. Vol. 1. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- HARRIS, W. H., **The Lexham Greek-English Interlinear New Testament: SBL Edition - Rm 1.26-27**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2010.
- HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Fenomenologia da vida religiosa**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- HELMINIAK, D. A. **O que a bíblia realmente diz sobre a homossexualidade**. São Paulo: Summus, 1998.
- HIEBERT, P. G. **Transformando cosmovisões: uma análise antropológica de como as pessoas mudam**. São Paulo: Vida nova, 2016.
- HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. 5. ed. Aparecida: Ideias & letras, 2006.
- JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

- KANT, I. **Crítica da razão pura**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KONINGS, J. Inculturação da fé no Novo Testamento. In: TAVARES, S. S. (Org.). **Inculturação da fé**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- KONRAD, A. *et al.* Cosmologia. In: BOGAERT, P. M. *et al.* (Orgs.). **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Loyola; São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulinas, 2013.
- KOSTENBERG, A. J.; PATTERSON, R. D. **Convite à interpretação bíblica**: a tríade hermenêutica história, literatura e teologia. São Paulo: Vida nova, 2015.
- KOSTER, H. Phýsis. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH G. (Orgs.). **Dicionário teológico do Novo Testamento**. vol. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.
- LAWN, C. **Compreender Gadamer**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LÉVINAS, E. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LONERGAN, B. **Método em teologia**. São Paulo: Realizações Editora, 2012.
- LIBÂNIO, J. B. **Eu creio, nós cremos**: tratado da fé. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Qual o futuro do cristianismo?** 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- MENDONÇA, J. T. **A leitura infinita**: a Bíblia e a sua interpretação. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015.
- MILLER, E. L.; GRENZ, S. J. **Teologias contemporâneas**. São Paulo: Vida nova, 2011.
- MOO, D. J. Romanos. In: CARSON, D. A. *et al.* **Comentário bíblico vida nova**. São Paulo: Vida nova, 2009.
- MORELAND, J. P.; CRAIG W. L. **Filosofia e cosmovisão cristã**. São Paulo: Vida nova, 2005.
- MOTT, S. C. Ética II: Paulo. In: REID, D. G. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Vida nova; São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- MURRAY, J. **Comentário bíblico fiel**: Romanos. São José dos Campos: Fiel, 2003.
- NAPHY, W. **Born to be gay**: história da homossexualidade. Lisboa - Portugal: Edições 70, 2006.
- NELSON, J. B. A homossexualidade e a Igreja. In: PROENÇA, E. (Org.). **Homossexualidade**: perspectivas cristãs. São Paulo: Fonte editorial, 2008.
- NETLAND, H. A.; JOHNSON, K. E. Porque o pluralismo religioso é engraçado e perigoso? In: CARSON, D. A. (Org.). **A verdade**: como comunicar o Evangelho a um mundo pós-moderno. São Paulo: Vida nova, 2015.
- NEVEU, F. **Dicionário de ciências da linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- NOGUEIRA, P. A. S. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, P. A. S. (Org.). **Linguagens da religião**: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012.
- OLIVEIRA, M. A. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2015.
- OSBORNE, G. R. **A espiral hermenêutica**. São Paulo: Vida nova, 2009.
- PALMER, R. E. **Hermenêutica**. Lisboa - Portugal: Edições 70, 2015.

- PELLETIER, Anne-Marie. **Bíblia e hermenêutica hoje**. São Paulo: Loyola, 2006.
- POHL, A. **Comentário esperança**, carta aos romanos. Curitiba: Evangélica Esperança, 1999.
- JOHNSTON, R. K. A homossexualidade e os evangélicos: a influência da cultura contemporânea. In: PROENÇA, E. (Org.). **Homossexualidade**: perspectivas cristãs. São Paulo: Fonte editorial, 2008.
- RICOEUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_. **O discurso da ação**. Lisboa - Portugal: Edições 70, 2014.
- \_\_\_\_\_. **O justo**. vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- \_\_\_\_\_. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Outramente**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa - Portugal: Edições 70, 2016.
- RUBENS, P. A teologia fundamental como hermenêutica da esperança. In: GASDA, E. E. (Org.). **Sobre a palavra de Deus**: hermenêutica bíblica e teologia fundamental. Petrópolis: Vozes; Goiânia, Editora PUC, 2012.
- RUBIO, A. G. Novos rumos da antropologia teológica crista. In: RUBIO, A. G (Org.). **O humano integrado**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- RUBIO, A. G. **Unidade e pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.
- RYRIE, C. C. **Biblical Answers to Tough Questions**. Chicago, IL: Moody Press, 1991.
- SARTRE, Jean-Paul. **O que é a subjetividade?** Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2015.
- SCHMIDT, L. K. **Hermenêutica**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- SCHREINER, T. R. **Teologia de Paulo**: o apóstolo da glória de Deus em Cristo. São Paulo: Vida nova, 2015.
- SEARLE, J. R. **Consciência e linguagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Expressão e significado**: estudo da teoria dos atos da fala. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Intencionalidade**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SEIFRID, M. A. **Justificado em Cristo**: o argumento da teologia paulina. São Paulo: Hagnos, 2014.
- SILVA, C. M. D. **Metodologia de exegese bíblica**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.
- STANCATI, T. Antropologia/antropocentrismo. In: PACOMIO L.; MANCUSO V. (Org.). **Dicionário teológico enciclopédico**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- STORIG, H. J. **História geral da filosofia**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- TAYLOR J. G. The Bible and Homosexuality: an International Journal for Pastors and Students of Theological and Religious Studies. **Themelios**. v. 21. 1995.
- TILLICH, P. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte editorial, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Teologia sistemática**. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TRASK, R. L. **Dicionário de linguagem e linguística**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2011.

VANHOOZER, K. J. **Encenando o drama da doutrina**: teologia a serviço da Igreja. São Paulo: Vida Nova, 2016.

\_\_\_\_\_. **Há um significado neste texto?** Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Vida, 2005.

\_\_\_\_\_. **O drama da doutrina**: uma abordagem canônico-lingüística da teologia cristã. São Paulo: Vida Nova, 2016.

\_\_\_\_\_. **Teologia primeira**: Deus, Escritura e hermenêutica. São Paulo: Shedd Publicações, 2016.

VATTIMO, G. **Diálogo com Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Lisboa - Portugal: Editorial Presença, 1987.

VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia I**: problemas de fronteira. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VOIGT, S. Leitura cultural da Bíblia. In: TAVARES, S. S. (Org.). **Inculturação da fé**. Petrópolis: Vozes, 2001.

WALLACE, D. B. **Gramática grega**: uma sintaxe exegética do Novo Testamento. São Paulo: Editora Batista Regular, 2009.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2005.