

O Desafio da Recepção Bíblica na Modernidade Tardia

The Challenge of Biblical Reception in Late Modernity

Sérgio Ricardo Gonçalves Dusilek¹
sdusilek@gmail.com

Resumo:

O objetivo deste texto é compreender, a partir de Auerbach, o realismo da literatura bíblica e sua relação com a recepção bíblica no contexto da modernidade tardia. Buscar-se-á compreender a partir do pensamento de Erich Auerbach o lugar da recepção bíblica em ambiente avesso a um texto carregado de uma pretensão de autoridade. Trata-se de um trabalho fronteiro, pois além por tratar da hermenêutica bíblica num conceitual filosófico, a problemática da recepção bíblica hodierna aponta para um desafio religioso para o cristianismo, uma vez que ele não prescinde do seu livro sagrado. Nele, a comunicação sempre foi indireta, pela Palavra.

Palavras-Chave: Hermenêutica; Auerbach; Recepção; Figura; Mimesis

Abstract:

The purpose of this text is to comprehend, from Auerbach, the reality of Biblical literature and its relationship with biblical reception, in the context of late modernity. We will search to understand from Erick Auerbach's reasoning the place of biblical reception on an environment that is not prone to a text loaded with an authority pretension. This is a borderline work, because besides dealing with the biblical hermeneutic on a philosophical concept, the problem of the hodiern biblical reception points to a religious challenge for Christianity, as it does not prescind its Holy Book. In it, the communication has always been indirect, by the Word.

Keywords: Hermeneutics; Auerbach; Reception; Figure; Mimesis

Introdução

Que tipo de abertura pode existir para o sagrado num contexto cultural que procurou eliminar no final do século XIX tudo aquilo que não cabia dentro de um positivismo científico? Como falar do sagrado a uma sociedade que ora não o reconhece ou desconhece, ora o despreza? Ao abordar a questão da recepção bíblica na modernidade tardia, entra-se na invasão do sagrado na vida humana. O que era antes uma dimensão pelo advento da modernidade se tornou invasivo.

De fato houve uma tentativa de expurgo da religiosidade. Charles Eliot (Eliot, 1909, p. 391) apregoava no início do século passado que os aspectos não explicáveis do

¹ Aluno do Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF.

fenômeno religioso seriam plenamente compreendidos em algum momento futuro e que, portanto, a religião se traduziria no bem-estar humano. A privatização da vida deveria ser traduzida em atitude solidária para com o outro, tanto que os “médicos seriam os ministros dessa nova religião” (Eliot, 1909, p. 399). Mas, essa mesma postura de absolutização da esfera individual promoveria uma crônica ausência de diálogo e uma ruptura com todo tipo de heteronomia. Eliot falava de uma espécie de religião sem religiosos, ou ainda da manutenção viva dos melhores ideais e valores sem a permanência da estrutura religiosa por detrás lhes conferindo ora vigor, ora fraqueza.

Karen Armstrong por sua vez assinala que em “meados do século XX, a maioria dos ocidentais achava que a religião nunca mais desempenharia um papel de destaque nos acontecimentos mundiais” (Armstrong, 2001, p. 229). Mas, no final do século XX e início do XXI, o mundo foi surpreendido com a força atrativa da proposta religiosa presente nos movimentos fundamentalistas (Armstrong, 2001, p. 353). A religião continuava a ter papel preponderante na cultura, sendo agora alçada para compreender o chamado “choque de civilizações”.

É nesse contexto de força, manifesta por um lado na procura pelo banimento da experiência religiosa e por outro na imposição de sua presença, é que se busca compreender o lugar da recepção bíblica na atualidade e como se dá esse processo. Para tanto, essa comunicação almejará buscar em Erich Auerbach o constructo teórico para compreender como se dá esse acolhimento do texto bíblico na modernidade tardia, bem como elencar os possíveis fatores de atratividade que essa obra literária tem mesmo numa cultura tão diversa da qual foi formada.

1. O Legado da Modernidade e a Recepção Bíblica

A modernidade provocou a crise e a ruptura num modo de interpretar o texto bíblico e também de recebê-lo. O processo de dessacralização do mundo que ela impôs, aliado à formação de uma consciência crítica cada vez maior, acabou por depreciar e fazer com que houvesse um abandono da exegese bíblica, atribuindo ao relato uma conotação lendária (Auerbach, 2011, p. 21). Para um texto que possui uma pretensão de autoridade incorporada nele mesma (Auerbach, 2011, p.45) é um fator bem complicador. Na visão de Auerbach o humanismo fez com que a “figura do homem fosse colocada a frente da figura de Deus” (Auerbach, 2011, p.175). O

reposicionamento figural provocou uma autonomia que solapou qualquer pretensão de autoridade textual relativo não só à Bíblia, como também a qualquer outro texto considerado até então sagrado.

Essa consciência crítica que emerge do humanismo se manifesta especialmente nas descobertas e no desalojamento do dogma. Interessante é que agora o desvelamento passa a ser do mundo sensível que precisava ser compreendido e dominado, não mais da divindade e de sua revelação.

A primeira descoberta e, porque não dizer, legado da modernidade foi a fascinação com um mundo a ser explorado e conhecido. Auerbach destaca bem isso ao citar trechos da ficção de Rabelais sobre Pantagruel (Auerbach, 2011, p.234). Os elementos do moderno estão ali: o otimismo que emerge num contexto de falta de esperança por conta da peste negra; a utopia que nasce de um contraste entre desafios e perspectivas da vida humana num tempo de descobrimentos; o símbolo do homem, do seu corpo como exemplo do muito que ainda se tem para conhecer. O novo mundo de Pantagruel passa-se somente na boca dele... Não foi a toa que Rabelais escolheu esse formato para montar sua narrativa. Se o homem está agora centralizado, ele precisa passar por um exaustivo processo de autoconhecimento. Tudo isso representava uma ruptura com o mundo medieval, especialmente no tocante ao foco que era eminentemente voltado para o futuro, para as possibilidades, para frente.

A segunda principal descoberta foi a do distanciamento. Ao homem moderno pareceu claro a distância que havia do texto não só pelo tempo, mas sobretudo pela mentalidade. Ficou evidente que havia uma distância histórica e cultural entre o mundo do texto e o mundo do leitor (Ricoeur, 2006, p.32). Isso exigia um processo de interpretação porque houve a perda da familiaridade com o texto bíblico.

Já o distanciamento pela mudança da mentalidade se deu por uma mudança de postura diante do relato bíblico. Da valorização do simbólico passou-se a busca pelos processos de racionalização, aquilo que Heidegger chamou de pensamento calculante. No pensamento calculante, no linguajar da ciência moderna não havia espaço para a especificidade da linguagem religiosa (Ricoeur, 2006, p.56), uma vez que ela perdera sua aderência na modernidade (Ricoeur, 2008, p.12) o que acabou ocasionando um “empobrecimento lingüístico” (Ricoeur, 2008, p.16). A proposta de domínio da modernidade é inclusive sobre a religião, numa tentativa de explicá-la exaustivamente

(Ricoeur, 1978, p.53), esquecendo-se para isso da existência de uma dinamicidade própria outorgada pela fé. Interessante que o linguajar científico impinge sobre o rico simbolismo religioso a conotação de reducionista, quando ele mesmo é que afunila o universo significativo que há no fenômeno religioso.

Nesse sentido vale lembrar que a religião não está sob o domínio das ciências naturais ou mesmo humanas, uma vez que ela as ultrapassa por conter em si um componente igualmente transcendente. A melhor forma de compreensão não é então a redução da linguagem religiosa e seu enquadramento no dizer científico, mas sim sua compreensão a partir de sua afinidade com o leitor e pela renovação da linguagem oriunda de outro contexto cultural (Ricoeur, 1978, p.41, 116).

Outro reflexo da consciência crítica herdada do humanismo foi o desalojamento do dogma. Uma vez que o eixo foi descolado e deslocado de Deus para o ser humano, tudo passou a ser objeto de aferição. Os dogmas que até então funcionavam como absolutos, foram “expulsos do paraíso”. No dizer de Karen: “numa sociedade que valorizava apenas a verdade racional ou cientificamente demonstrável, o dogma se constituía num problema” (Armstrong, 2001, p. 199). Exemplo clássico desse conceito foi o discurso do teólogo batista Harry Emerson Fosdick no qual, ao passo que assinalava a similaridade do aspecto religioso na defesa do nascimento virginal de fundadores de grandes religiões (Jesus, Buda, Zoroastro, Lao-Tzu), considerava inaceitável os fundamentalistas sublinharem o que chamou de tradição em termos de um milagre biológico (Fosdick, 1978, p. 3). Falar a um povo que nada entendia de dogma e que passou a possuir uma pálida idéia dos mistérios da fé se tornou um problema (Auerbach, 2011, p. 91).

Essa dificuldade com o dogma nunca foi resolvida, seja pela sua negação completa, seja pela adoção de uma via subjetiva para o mesmo. Emil Brunner assim destaca como marca da teologia e religião contemporâneas: “O slogan moderno, ‘nenhuma doutrina mas vida; nenhum dogma mas prática’, é em si mesmo uma doutrina, até mesmo um dogma, mas não é uma doutrina cristã nem um dogma cristão. É o ditado de um pragmatismo ético ou de um misticismo.” (Brunner, 2000, p.28).

Dessa feita nota-se que há uma inter-relação entre a nova formulação dogmática e o legado da modernidade. Tal conexão se dá pela via da subjetividade. É a valorização do místico na modernidade tardia como reflexo direto do recalque imposto pelo

Iluminismo. O místico aqui, mais do que abertura para o divino, deve ser visto pelo prisma da expressão da individualidade, visto ter se tornado espaço para manipulação do sobrenatural. Há um visível “xamanismo” nas práticas religiosas da modernidade tardia, o que remonta a época do início do cristianismo, especialmente na sua penetração por aquilo que ficou conhecido como Ásia Menor. Assim, reside aqui o renascimento de um contexto da recepção do *kerygma* cristão, a saber: voltar a falar de Deus a uma sociedade pagã e mística (Auerbach, 2011, p. 72).

A interpretação bíblica é afetada não somente pela via da subjetividade que procura legitimar uma hermenêutica “espiritualista-alegórica” prejudicando a compreensão do significado do texto (Auerbach, 2011, p. 170), como se manifesta também nos fundamentalismos. As formas objetivadas de contato com o texto, que na sua paradoxalidade de enfatizar os dogmas e emprestar-lhes ao mesmo tempo um pretense método e linguajar científico, estão em voga. O resultado dessa perspectiva é que a literalidade com que é encarado o texto sagrado torna sem efeito o labor interpretativo e adiciona ao resultado uma incompreensão sistêmica do texto.

Outro legado da modernidade aquilo que Auerbach denominou “quebra da moldura” (Auerbach, 2011, p. 139). Para ele na narrativa bíblica há uma interligação no plano maior entre os acontecimentos figurais (Auerbach, 2011, p. 139). Exemplo disso é o relato de Farinata e Cavalcante de Dante Alighieri, no qual os personagens apresentam num plano espiritual a consumação do comportamento que mantinham antes de morrerem. No contexto da modernidade quebra-se essa moldura abrindo a porta para a secularização que, para Auerbach, nada mais era que uma outra tentativa de explicar as ações humanas (Auerbach, 2011, p.139), pluralizando o espectro de representações possíveis reduzindo² a versão bíblica a uma possibilidade.

Por fim cabe falar num especial caso de desalojamento. Trata-se aqui do próprio ser humano. As revoluções industrial e tecnológica tornaram o homem numa máquina. A velocidade das mudanças e o alargamento do horizonte humano geraram “crises de adaptação” (Auerbach, 2011, p. 495). Auerbach assim se expressa:

Em todos os cantos do mundo surgiram crises de adaptação que se amontoaram e aglutinaram; levaram para as perturbações que ainda não acabamos de sobreviver. Através dessa violenta movimentação, causada pelo embate das mais heterogêneas formas de vida e de ideais

² A noção de redução aqui está calcada na perda da posição. Antes a Bíblia era a única representação possível; agora se tornara uma das representações admitidas.

na Europa, tornaram-se vacilantes não somente as visões religiosas, filosóficas, morais e econômicas que pertenciam à antiga herança e que, apesar de algumas agitações anteriores, ainda conservaram, graças a uma lenta acomodação e transformação, considerável autoridade; também, não somente os pensamentos do Iluminismo, revolucionários no século XVIII e ainda na primeira metade do século XIX, a democracia e o liberalismo, mas também as novas forças revolucionárias do socialismo, surgidas elas próprias já em meio ao auge do capitalismo ameaçavam fender-se e desfibrar-se; perdiam a sua unidade e a sua clara delimitabilidade devido aos numerosos grupos que se combatiam mutuamente, devido às singulares ligações que determinados grupos fizeram com pensamentos não socialistas, devido à capitulação interna da maioria deles durante a Primeira Guerra Mundial e, finalmente, devido à tendência de alguns dos seus seguidores mais radicais de se passar ao campo dos seus contrários mais opostos (Auerbach, 2011, p. 495).

Reside aqui o aspecto bem destacado por Hannah Arendt da *technê*, que “coisificou” o homem (Arendt, 2000). Brakemeier afirma que “o ser humano não se satisfaz em desempenhar o papel de uma máquina” (Brakemeier, 2005, p. 17), buscando algo que lhe dê dignidade. Apesar da uniformidade que a produção cria, há mais pessoas que não sabem seu lugar (Auerbach, 2011, p. 409). Heidegger leu esse fenômeno como uma crise da habitação (Heidegger, 2012, p. 136), na qual o homem moderno perdeu a sua capacidade de conexão que possibilitava diante da quadratura, receber os acenos do Ser.

É para um homem “sem chão” e com um texto “sem lastro” que a comunicação bíblica deve ser feita. A questão que reside é como comunicar a um homem desconexo, que não sabe mais seu lugar no mundo (Auerbach, 2011, p. 411). Destaca-se que justamente por conta de sua extensa rede de referências o ser humano perdeu seu lugar. Essa desconexão primária resulta num paradoxal movimento de conexões menores, que implica numa extensa rede de significações (Auerbach, 2011, p. 53) e que acabam sufocando o que é intuído nos relatos bíblicos. A recepção experimenta seu asfixiamento. Contudo, a simples indiferença já constitui por si uma decisão, um sinal de recepção.

2. A Atratividade do Texto Bíblico

Diante do legado da modernidade tardia cabe indagar o lugar que pode ter o texto sagrado e, no caso bíblico, nesse contexto cultural. Auerbach defende a idéia de uma atratividade da narrativa escriturística baseada no realismo criatural (Auerbach,

2011, p. 225) que figura, representa a realidade. Pela interpretação figural cria-se uma relação entre “dois acontecimentos ou duas pessoas, na qual um deles não só se significa a si mesmo, mas também ao outro e este último compreende ou completa o outro” (Auerbach, 2011, p. 62). Ele destaca que apesar dos pólos da figura estar separados temporalmente eles se conectam dentro do tempo como “acontecimentos ou figuras reais” (Auerbach, 2011, p. 62). Registra-se também uma conexão com o contexto histórico-universal que representa a própria moldura da interpretação figurativa (Auerbach, 2011, p. 136).

A figuração, que se torna possível pelo realismo judaico-cristão presente na Bíblia, promove o intercâmbio de vivências narrativas entre o mundo do texto e o mundo do leitor. Essa troca empresta uma vivacidade a narrativa, na qual o intérprete se percebe nas situações vividas pelos tipos, pelos personagens contidos no texto. Vivacidade e intercâmbio esses que resultam da capacidade de inserção do leitor, que é inerente ao realismo contido no texto bíblico.

Auerbach destaca também que essa atratividade reside no processo figural, especialmente nas figuras do Velho Testamento. Elas estavam em modelagem constante, sendo testadas em provas ao contrário do realismo caricaturesco dos gregos, onde os personagens se tornavam caricaturas da realidade (Auerbach, 2011, p. 23; 37). Isso fez com que os personagens bíblicos tivessem maior proximidade com o mundo real do que as figuras homéricas (Auerbach, 2011, p. 26). O processo de modelagem remete ao aspecto pedagógico do mal, do sofrimento, usados para aprimorar a fé dos personagens. Esse processo de aprimoramento envolto em provas, testes, cria uma atmosfera de identificação com o leitor e propicia sua inserção numa meta-narrativa, numa história maior. Ele percebe que há um todo e compreende sua participação e contribuição nesse todo.

Outro fator de atração é a presença de diferentes tipos de estilo (Auerbach, 2011, p. 41). Na narrativa do Antigo Testamento há a presença mesclada do sublime com o trágico, com o problemático, com o cotidiano, o que exerce poder de atração no texto (Auerbach, 2011, p. 29). Soma-se a isso a exploração de uma profundidade imediata da emoção, apresentada de maneira mais ordenada, humana e esperançosa (Auerbach, 2011, p. 59).

O texto bíblico possui também um grau de compreensibilidade universal (Auerbach, 2011, p. 134). Isso está presente tanto na exposição de dramas universais tais como traição, vingança, perdas (Auerbach, 2011, p. 37), como na sua pluralidade de sentidos que demanda o labor interpretativo (Auerbach, 2011, p. 20). Há que se ressaltar também a configuração social do Antigo Testamento, onde não se percebe claramente a divisão de classes (Auerbach, 2011, p. 18).

O realismo contido na Bíblia não só possibilita essa inserção do leitor na narrativa escriturística como também cria sua identificação com o texto. Inserção pela identificação é caminho sinalizador da recepção do texto.

Além disso, a linguagem bíblica traz uma articulação de realidades vitais para o ser humano as quais Ricoeur chamou de “mal radical”, herdando uma perspectiva kantiana, e “esperança da graça potencializada” (Ricoeur, 2008, p. 16). Essa articulação que exerce enorme poder atrativo visto tratar dos dois parâmetros principais da vida, a explicação da causa da ocorrência de situações ruins na vida e o ânimo para continuar insistindo no projeto que é viver. A esperança, como filha da fé, necessita desta para interpretar o texto bíblico. No dizer de Ricoeur “a fé é certamente um ato que não se deixa reduzir a nenhuma fala, a nenhuma escrita. Este ato representa o limite de toda hermenêutica, porque ele é a origem de toda interpretação” (Ricoeur, 1996, p. 182).

3. Os Desafios da Hermenêutica Bíblica

Após reconhecer os principais elementos que explicam a “tardia” atratividade bíblica, resta destacar os desafios que a modernidade tardia trouxe para a hermenêutica das Escrituras. Nesse sentido, a primeira questão que se apresenta é como o homem moderno pode ser inserido numa narrativa que possui no seu bojo uma pretensão de consumação atemporal, isto é, de um texto que possui a pretensão de, embora inserido num contexto, não se deixar condicionar por ele?

Auerbach sinaliza para a ação de uma “interpretação reinterpretativa” (Auerbach, 2011, p. 41), já presente no Novo Testamento. O Velho Testamento foi transformado em figuras as quais apontam para a premência de Jesus. É na figuração que se encontra parte da justificação para essa atemporalidade do texto. Isso pode bem ser notado na Epístola aos Hebreus contida na parte cristã da Bíblia, onde as principais

figuras do judaísmo são colocadas em contraposição com a supremacia de Jesus Cristo. Há um estabelecimento de correlações mediante a exegese (Auerbach, 2011, p. 41).

Naquilo que Auerbach denominou “interpretação reinterpretativa” há um processo de adaptação da mensagem às condições de um circuito mais amplo de destinatários, o que pode ser notado pela variação de estilos que procura acompanhar os diferentes pontos de vistas dos receptores do texto. Dessa feita, ela não só se faz presente na Escritura como também na realidade da modernidade tardia. É possível interpretar reinterpretando a narrativa hodierna com sua diversificação das condições de vida (Auerbach, 2011, pp. 285-6). Mesmo porque nesse molde há um forte *link* com a existencialidade. Há uma compreensão existencial do texto. Urbano Zilles afirma que a modernidade “insistiu na experiência pessoal pela qual cada pessoa percebe a realidade de Deus” e isso de forma sensorial (Zilles, 1993, pp. 25; 31). É nesse momento que o texto uma vez apropriado é então vivenciado.

Essa vivência é o alvo maior da comunicação e, por conseguinte, da recepção bíblica. Trata-se da própria *Mimesis*, a imitação na vida do tipo bíblico. Lembrando que a principal atividade mimética refere-se a Jesus, o que Auerbach destaca em seu texto na referência a São Francisco (Auerbach, 2011, p. 141).

Outro desafio é traduzir essa atratividade presente no texto bíblico em interesse no leitor (Auerbach, 2011, p. 48). No modelo cristão, o autor é elevado à função divina, uma vez que ele se insere na narrativa. Ricoeur se limita a uma “teologia uniforme da dupla autoria, divina e humana, onde Deus é colocado como a causa formal e o escritor como a causa instrumental” (Ricoeur, 2008, p. 87). Esse interesse não é somente no caráter literário do texto, mas sobretudo seu aspecto fideísta, visto que a Escritura objetiva despertar fé e gerar um novo coração, uma experiência de encontro com Deus, de conversão. Tal despertamento ocorre mediante um ato espiritual onde a Providência Divina viabiliza a interpretação figural conectando numa espécie de “*intellectus spiritualis*” dois acontecimentos que não estão ligados nem pelo tempo, nem pela causalidade (Auerbach, 2011, pp.76; 169).

Interligada com a providência divina está a compreensão de Cristo como chave hermenêutica que possibilita a compreensão e recepção do texto. Ocorre que Auerbach reconhece a existência de passagens bíblicas, não poucas, que possuem um caráter tão hermético que dificulta a aplicação desse princípio interpretativo. Para interpretá-las,

segundo ele, continua sendo necessário humildade e fé (Auerbach, 2011, p. 134). Nesses filtros encontra-se a universalidade da Bíblia, uma vez que todos os seres humanos podem ter e exercer humildade e fé.

A hermenêutica bíblica se depara também o dilema da contextualização. Isso porque “hermenêutica é a decifração da vida no espelho do texto” (Ricoeur, 2008, p. 49). Como proceder uma exegese textual na qual a contextualização se faça presente, sem cair nos extremismos dos fundamentalismos e subjetivismos. Auerbach destacou que os escritores cristãos patrísticos, quanto mais aprofundados na cultura estavam, mais se preocupavam com o diálogo com a mesma, vertendo o conteúdo do Cristianismo em textos não como meras traduções, mas como “adaptação às suas próprias tradições conceituais e expressivas” (Auerbach, 2011, p. 63). Ricoeur corrobora com essa percepção ao dizer que “interpretar a Escritura é ao mesmo tempo ampliar seu significado como significado sagrado e incorporar os resquícios da cultura secular nessa compreensão” (Ricoeur, 2008, p. 49). É necessário compreender o mundo em que vivemos (Auerbach, 2011, p. 494) e isso se faz mediante o diálogo com a cultura.

Por fim cabe perguntar se a consciência crítica, herança da modernidade, impede ou mesmo condiciona a recepção bíblica. Para Auerbach ela apresentou uma nova maneira de ler o texto, agora como narrativa. Nessa narrativa estão contidos os cuidados e temas que passarão pela *mimesis*, isto é, que serão vivenciados. Por isso que nele a moral é figural e a realidade se torna dependente da figuração. A Escritura passa a ser acolhida não mais como dogma ou com uma prévia e externa autoridade. Exemplo disso é o que Ricoeur fala de uma leitura confessante na qual a comunidade de leitores confere ao texto a autoridade (Ricoeur, 2006). Não mais o texto em si, mas agora o que projeto sobre ele define a autoridade. A crise deixada pela modernidade então não mais é oriunda da relação tensa entre autonomia e heteronomia, porém da constatação de que falta uma narrativa ordenadora, que unifique as realidades estanques. Isso é fruto de uma consciência mais livre, mais abrangente (Auerbach, 2011, p. 286), contudo, mais perdida no sentido de ausência de esteio.

Conclusão

Engana-se quem pensa que o trabalho aqui apresentado atem-se no seu todo a questão bíblica. Logicamente que muitas particularidades da narrativa bíblica foram aqui expostas e, nessa dimensão, se atêm ao texto citado. Contudo, a proposta aqui vai além. Num contexto globalizante em que as fronteiras territoriais, conceituais e culturais são convidadas a uma dissolução, pesquisar sobre o lugar da recepção de um texto sagrado torna-se desafiador e, por que não, balizador.

A modernidade se tornou um fenômeno global. Talvez não com o mesmo processo e cristalização com a qual foi sendo construída na Europa. Contudo, fato é que a modernidade ganhou feições globais. Em diferentes áreas do mundo e sobre diversas culturas, a modernização pode ser sentida. Em países mais pobres notou-se uma assimilação do conforto moderno, sem que com ele viesse um diálogo cultural, promovendo anacronismos patentes. Essa modernização acentuou a insegurança do ser humano, abrindo espaço para os fundamentalismos e para as vias privadas e subjetivas de expressão religiosa. E, nesse aspecto, o diálogo some do horizonte. Armstrong destaca que os movimentos messiânicos de restauração de uma religiosidade original foram os que mais contribuíram para uma privatização da religião que escasseia as interfaces com o espaço público (Armstrong, 2001, p. 134).

Realocada em novo patamar pela modernidade que não mais o de autoridade, a recepção do texto bíblico passou da esfera de domínio, de poder, para o literário. Sua recepção se dá hoje pela necessidade do ser humano de possuir não só uma narrativa, como também uma meta-narrativa que empreste sentido, conexão para a vida. Ver o texto sagrado pelo prisma literário possibilitou entre outros a valorização da especificidade da linguagem religiosa e de seu rico conteúdo simbólico. Buscar as bases de uma atualidade da Bíblia e como se daria sua recepção na modernidade representa uma visualização de um modo dialogal. Isto porque o desafio da modernidade plural está ligado ao lugar das religiões nessa nova maneira de configurar a vida. Lugar da refiguração que Auerbach tanto destaca.

Por fim, torna-se importante a comparação desses aspectos dialogais com outras narrativas religiosas, outras expressões religiosas que tenham por referência um livro sagrado. Se em grande parte do mundo a humanidade é afetada pela modernidade, pode ser que nessas demais localidades os princípios de recepção do texto vislumbrados por Erich Auerbach em sua *Mimesis*, consigam promover uma ponte para um diálogo entre

a religião e a modernidade, entre a religião e a ciência. Mas isso fica como sugestão para um aprofundamento posterior.

Referências Bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

ARMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BRAKEMEIER, Gottfried. *O Ser Humano em Busca de Identidade*. Contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

BRUNNER, Emil. *Teologia da Crise*. Trad.: Paulo Arantes. São Paulo: Novo Século, 2000.

ELIOT, Charles W. The Religion of the Future. In: *The Harvard Theological Review*, Vol.2, No.4 (Oct.,1909), p.389-407. Acesso 25/04/2013 às 17:01hs.

FOSDICK, Harry Emerson. "Shall The Fundamentalists Win?" In: SHERRY, Paul H. (Ed.). *The Riverside Preachers*. New York: Pilgrim Press, 1978, p.27-38.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: editora Universitária São Francisco, 2012. (Coleção Pensamento Humano). p.111-141.

RICOEUR, Paul. *El Lenguaje de La Fe*. Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1978.

_____. *Leituras 3: nas Fronteiras da Filosofia*. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *A Hermenêutica Bíblica*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Ensaio Sobre a Interpretação Bíblica*. Tradução: José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

ZILLES, Urbano. *A Modernidade e a Igreja*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.