

UM BREVE DIÁLOGO ENTRE A *HERMENÊUTICA* DE PAUL RICOEUR E A *ANÁLISE NARRATIVA DA BÍBLIA HEBRAICA: A METÁFORA DO SANTUÁRIO EXODAL*

A BRIEF DIALOGUE BETWEEN PAUL RICOEUR'S HERMENEUTICS AND NARRATIVE ANALYSIS OF THE HEBREW BIBLE: THE EXODUS SANCTUARY METAPHOR

Peterson Brey¹

Resumo: O presente artigo se propõe, ao discorrer acerca das feições *literário-teológicas* da simbologia religiosa no âmbito das narrativas da Bíblia Hebraica, a investigar empiricamente a *representação metafórica* de uma das estruturas imagéticas mais extraordinárias da trama exodal: o *tabernáculo do deserto*. Tal empresa, por conseguinte, requer que se apresente, previamente, uma descrição a respeito da índole teológica das metáforas constituintes do *mundo narrado* nas Escrituras. Porquanto, em vista de seu *referente último*, há de se perquirir, a partir do horizonte extralinguístico do *mundo do texto*, sobre o *conceito limite* das imagens que efluem da experiência ali narrada, em perspectiva da experiência do ouvinte-leitor que se deixa com ela interatuar. Em seguida, presumindo que a linguagem religiosa é *metalinguagem* – metáfora –, cujo *sentido último* é o próprio divino – que se deixa narrar –, propõe-se que os sentidos que emergem do *santuário exodal* têm que ver conceitualmente com a *presença* paradoxal do SENHOR no meio do povo. Destarte, ao mostrar para personagem Moisés qual deveria ser o *modelo* de construção do *tabernáculo*, YHWH estava, na verdade, mostrando a si mesmo para que fosse representado e narrado metaforicamente.

Palavras-chave: Metáforas bíblicas. Paul Ricoeur. Santuário exodal. Conceito limite. Análise narrativa.

Abstract: This article proposes, when discussing the *literary-theological* features of religious symbology in the context of the narratives of the Hebrew Bible, to empirically investigate the *metaphorical representation* of one of the most extraordinary imagery structures of the exodal plot: the *tabernacle of the desert*. Such an enterprise, therefore, requires a description of the theological nature of the constituent metaphors of the *world narrated* in the Scriptures to be previously presented. Because, in view of its *ultimate referent*, it is necessary to inquire, from the extralinguistic horizon of the *world of the text*, about the *limit concept* of the images that flow from the experience narrated there, in perspective of the experience of the listener-reader who is left with it interact. Then, assuming that religious language is *metalanguage* – metaphor –, whose *ultimate meaning* is the divine itself – which allows itself to be narrated –, it is proposed that the meanings that emerge from the *exodal sanctuary* must do conceptually with the paradoxical *presence* of the LORD during the people. Thus, by showing the character Moses what the *model* for the construction of the *tabernacle* should be, YHWH was, in fact, showing himself to be represented and narrated metaphorically.

¹ Doutorando e Mestre em Teologia pela PUC-SP; Especialista em Interpretação Bíblica e Bacharel em Teologia pelo SALT; Licenciado em Filosofia pela UNÍITALO; Roteirista Cinematográfico pela Roteiraria-SP; Crítico de Cinema pela FAAP; Membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) CNPq da PUC-SP; Membro do Grupo de Pesquisa TCRC (Teologia Cristã e Religião Contemporânea) do LABO – Laboratório de Política, Comportamento e Mídia – da PUC-SP; Membro associado da ABIB (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica); Docente do LABTEM – Laboratório de Teologia, Espiritualidade e Mística; Membro do Núcleo Diretor da ATESP (Academia Teológica de São Paulo); e-mail petersonbrey@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2803712017811113>.

Keywords: Biblical metaphors. Paul Ricoeur. Exodal sanctuary. Limit concept. Narrative analysis.

Introdução

Ao evocar as palavras de Jean L. Ska acerca das feições literárias dos textos bíblicos, segundo as quais, “as narrativas dormem até o leitor vir despertá-las de seu sono” (2009b, p. 139), em eufonia com o pensamento ricoeuriano de que “a vida é uma narrativa em busca de um narrador” (RICOEUR, 2008, p. 257), o presente artigo se introduz propondo uma aproximação entre o *mundo narrado* nas Escrituras e o *mundo do ouvinte-leitor* hodierno. Tal efetuação, no entanto, dar-se-á, aqui, tangenciada por uma abordagem empírica à representação imagética do santuário exodal como metáfora da *presença* do Deus que se deixa narrar através da experiência interatuante com as personagens cujo arco narrativo se desenvolve ao longo da trama do livro do Êxodo. Outrossim, o ouvinte-leitor contemporâneo das narrativas bíblicas, que se deixa interatuar com a experiência dos atores exodais, conecta-se, por meio de variações imaginativas, ao *sentido último/conceito limite* da referência da simbologia bíblica, que é, por sua vez, o próprio divino.

Antes de se articular alvitre ilativos, todavia, há de se perquirir acerca de certos pressupostos, aqui, assumidos, com vistas a aproximação metodológica pretendida. Conforme assevera Northrop Frye, “a Bíblia pode até ser outras coisas mais do que uma obra literária, mas sem dúvida é também uma obra literária” (1994, p. 97), e não só isso, segundo ele, os enredos bíblicos emolduram o *background* ideológico que regula toda literatura ocidental, formando o pensamento civilizatório da humanidade (2002, p. xi-xxiii). Entretanto, de acordo com Karl-Josef Kuschel (1991, p. 15-16), a tensa relação entre religião e literatura na virada do século XIX para o século XX despertou a necessidade de se olhar com maior atenção para as dimensões poético-literárias da própria revelação divina.

Por conseguinte, no âmbito da exegese bíblica, especialistas como Umberto Cassuto – que, por exemplo, afirmou que, em virtude do desgaste teológico que os *métodos histórico-críticos* vinham sofrendo nos últimos duzentos anos, os intérpretes deveriam se abrir mais às dimensões literárias das narrativas bíblicas (CASSUTO, 2014, p. 6-17; 117-126) – têm advogado em favor da preeminência dos estudos *sincrônicos* em

relação aos estudos *diacrônicos* das Escrituras. Isso porque, a *diacronia* (SIMIANYOFRE, 2009, p. 77-118), com seu foco na identificação da *unidade autoral* dos textos bíblicos, pouco tinha a dialogar com as questões existenciais do mundo contemporâneo (GARCIA LÓPEZ, 2016, p. 71-75). A *sincronia*, em contrapartida, em virtude de seu interesse pela *unidade temática* das narrativas bíblicas (SKA, 2009b, p. 139-170), está em melhor posição de perguntar: “como é que o autor comunica sua mensagem ao leitor?” e, por sua vez, “como o texto o faz cooperar no deciframento do sentido” (MARGUERAT/BOURQUIN, 2009, p. 5-15; Cf. TOMPKINS, 1980, p. xxv).

Assim, justifica-se, aqui, a predileção pela *análise narrativa* como método exegético mais adequado para tangenciar as proposições hermenêuticas de Paul Ricoeur – que, contrapondo-se a Hans W. Frei (1974, p. 1-16; 183-201), concebe uma proposta de *teologia narrativa* que consiga libertar a rede multiforme dos textos bíblicos de uma espécie de meta-relato cronológico unitário e unificante, denominado história da salvação (RICOEUR, 2001, p. 40) –, visto que, em virtude de sua índole laboral, ocupa-se de identificar os significados teológicos na constituição de uma rede de elementos textuais, retoricamente combinados com vistas à cooperação do ouvinte-leitor, para se alcançar a totalidade dos sentidos (MARGUERAT, 2005, p. 15). Dessa forma, reitera-se a atuação do leitor no processo de aproximação teológica às camadas de significado constituintes do *mundo narrado* (PARMENTIER, 2005, p. 112). Porquanto, a prescrição de uma relação metodológica dessa natureza entre o ouvinte-leitor e o mundo do relato bíblico tem, cada vez mais, consolidado-se como um pilar hermenêutico que decorre de exames *crítico-literários* (BÜHLER, 2005, pp. 94-95), pois, em virtude de sua índole literária, o *mundo narrado* dialoga com o *mundo do leitor* com muito mais inteligência (FEWELL, 2016, p. 3-4).

Por conseguinte, de acordo com John H. Sailhamer (1992, p. 1), em vista de uma abordagem integralizante acerca da trama exodal, embora pareça óbvia a ideia de que o Pentateuco é um livro, tal fato é, muitas vezes, olvidado, sendo, portanto, necessária permanente cautela interpretativa, ao se focar em porções específicas, para não se perder de vista o horizonte literário total da obra. À vista disso, acolhe-se, aqui, a ideia desenvolvida por Helmut Utzshneider (2016, p. 20), de que, em perspectiva de sua forma literária, a intenção retórica da narrativa exodal é teológica, pois o SENHOR, o protagonista, é a grande figura atuante, tanto o objeto quanto o objetivo da história narrada. Destarte, no que se refere ao Santuário, ordenado por Deus e dedicado à *presença* de Deus, trata-se de uma metáfora teológica literariamente configurada pelo arranjo

retórico do *discurso narrativo*, estabelecido pelo *ponto de vista* do narrador da metanarrativa exodal, estratégia literária que, por sua vez, de acordo com o pensamento de Vilém Flusser, em conexão com a experiência do leitor, pode se converter na expressão do mais elevado nível teológico que nenhuma religião na história alcançou isoladamente (FLUSSER, 2019, p. 26-31; Cf. BREY, 2022b, p. 6).

1. O conceito limite da metalinguagem das narrativas da Bíblia Hebraica em referência à experiência teológica de seu ouvinte-leitor

O *conceito limite*, ou *sentido último*, da metalinguagem constituinte das narrativas bíblicas, de acordo com Paul Ricoeur (1996, pp. 195-197; Cf. 2001, p. 63), em virtude de sua índole religiosa, tem como seu referente específico e transcendente a nominação do próprio divino que, por sua vez, se deixa narrar. Assim, em perspectiva da hermenêutica ricoeuriana – que busca referência na “coisa do texto” de Gadamer (RICOEUR, 2013, p. 68), como sendo a categoria central da hermenêutica bíblica (RICOEUR, 2001, p. 49) – há de se perquirir, no horizonte do *mundo do texto*, acerca das possibilidades de sentidos abertas para que o leitor possa *compreender-se a si mesmo* diante do texto. Por conseguinte, em virtude de sua vocação polivalente de ultrapassar os limites semânticos, as metáforas bíblicas possuem a capacidade de inovação e/ou criar “novos possíveis” aos olhos do leitor hodierno das Escrituras (RICOEUR, 2001, p. 33-36, 49-51).

1.1. O mundo do texto

Em vista de mapear o percurso entre as narrativas e a vida real, Paul Ricoeur (2008, p. 265) assevera que “o processo de composição, de configuração, não se finaliza no texto, mas no leitor, e sob essa condição torna possível a reconfiguração da vida pela narrativa”. Ainda, segundo ele, “o sentido ou a significação de uma narrativa brota na interseção do mundo do texto e do mundo do leitor”. Por conseguinte, “o ato de ler torna-se assim o momento crucial da análise. Sobre ele se apoia a capacidade da narrativa de transfigurar a experiência do leitor”. Destarte, ao vislumbrar as experiências das personagens, o leitor que se dispõe a “uma imersão interatuante com o mundo narrado é capaz de promover experiências de leitura” (BREY, 2022a, p. 194) que lhe oferecem novos horizontes de sentido (RICOEUR, 2001, p. 60-61).

Outrossim, no intuito de tornar mais clara a acepção da terminologia *mundo do texto*, em conexão com *mundo do leitor*, Ricoeur disserta da seguinte maneira:

Falar de mundo do texto significa insistir nesse traço de toda obra literária de abrir diante de si um horizonte de experiência possível, um mundo no qual seria possível habitar. Um texto não é uma entidade fechada sobre si mesma; é a projeção de um novo universo distinto daquele que vivemos. Apropriar-se pela leitura de uma obra é desdobrar o horizonte implícito de um mundo que envolve as ações, as personagens, os eventos da história narrada. Disso resulta que o leitor pertence ao mesmo tempo em imaginação ao horizonte de experiência da obra e ao de sua ação real. Horizonte de expectativa e horizonte de experiência não cessam de se afrontar e de se fundir. Gadamer fala nesse sentido da “fusão de horizontes” essencial à arte de compreender um texto (RICOEUR, 2008, p. 265-266).

Nesse sentido, para Paul Ricoeur, entende-se que

um texto é primeiramente um anel em uma corrente comunicativa: em primeiro lugar, uma experiência de vida é levada à linguagem, torna-se discurso; depois, o discurso se diferencia em fala e escrita [...] a escrita, por sua vez, é restituída à fala viva por meio dos diversos atos do discurso que reatualizam o texto. A leitura e a pregação são atualizações desse tipo de fala escrita. Um texto é, sob esse ponto de vista, como uma partitura musical que pede para ser executada (alguns críticos, reagindo contra o excesso do texto em si, chegam até mesmo a dizer que é o “leitor no texto” que completa o seu sentido, por exemplo ao completar as suas lacunas, resolvendo as suas ambiguidades, até mesmo corrigindo a sua ordem narrativa ou argumentativa) (RICOEUR, 1996, p. 184).

De mais a mais, desde a perspectiva ricoeuriana acerca de sua *teoria do texto*, distingue-se os aspectos de *significação* e *referencialidade*. Enquanto, em nível de seus *significados*, a interpretação do texto percorre o caminho da análise linguística, levando em conta o horizonte semântico das palavras como limite de compreensão, a hermenêutica quer desvendar os traços de referencialidade do texto, percorrendo as fronteiras entre a configuração interna do texto – estrutura contextual – e a sua refiguração externa – patente no ato da *experiência de leitura*, acima mencionado – que, por seu turno é extralinguística e semanticamente inovadora (RICOEUR, 2008, p. 266-267). Isso quer dizer que, embora haja uma lógica interna do texto, presumindo uma certa intencionalidade retórica do autor, a interpretação bíblica não deve se encerrar na decifração de um mero e suposto código linguístico sob o qual o texto está configurado – como uma cápsula que alberga a verdade rígida pretendida pelo autor –, mas sim na

potencialidade de sentidos que emergem tanto de seu *referente último* quanto das infinitas possibilidades de refiguração no mundo do leitor, numa polifonia inesgotável (RICOEUR, 2001, p. 58-63).

Do pensamento hermenêutico de Ricoeur retém-se primeiramente o relevo dado à função de distanciamento como condição necessária a uma justa apropriação do texto. Uma primeira distância existe entre o texto e seu autor, pois, uma vez produzido, o texto adquire certa autonomia em relação a seu autor; ele começa uma carreira de sentidos. Uma outra distância existe entre o texto e seus leitores sucessivos; estes devem respeitar o mundo do texto em sua alteridade. Os métodos de análise literária e histórica são assim necessários à interpretação. No entanto, o sentido de um texto só pode ser dado plenamente se ele é atualizado na vida de leitores que se apropriam dele. A partir da própria situação, os leitores são chamados a realçar significados novos, na linha de sentido fundamental indicado pelo texto. O conhecimento bíblico não deve se fixar só na linguagem; ele procura atingir a realidade da qual fala o texto (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2015, p. 89).

Tal porque, nas palavras de Paul Ricoeur, ao discorrer acerca da “coisa do texto” e seu eixo hermenêutico, “reconheço a futilidade de uma investigação orientada para o autor dos textos”, pois conquanto a “longa tradição identificou a Revelação à inspiração no sentido de uma insuflação de sentido que faria de Deus uma espécie de arquiautor dos textos nos quais a fé se instrui”, assevera: “se a palavra ‘revelação’ quer dizer algo, o seu sentido deve ser procurado do lado da ‘coisa’ que os textos dizem, como um certo traço do mundo bíblico” (RICOEUR, 1996, p. 186). “Nesse estágio da análise, já entrevemos como narrativa e vida podem se reconciliar, pois a leitura já é ela mesma uma maneira de viver no universo fictício da obra”, pois, de acordo com Ricoeur, “nesse sentido, já podemos dizer que as histórias se narram, mas também se vive no modo do imaginário” (RICOEUR, 2008, p. 267-268). “Por conseguinte, compreender é *compreender-se diante do texto*”, pois, em perspectiva ricoeuriana, “não se trata de impor ao texto sua própria capacidade finita de compreender, mas de expor-se ao texto e receber dele um *si* mais amplo, que seria”, nessa perspectiva, “a proposição de existência respondendo, da maneira mais apropriada possível, à proposição de mundo [...] a este respeito, seria mais justo dizer que o *si* é constituído pela ‘coisa’ do texto” (RICOEUR, 2013, p. 68; Cf. RICOEUR, 1986, p. 155).

1.2. A linguagem religiosa e o seu conceito limite

De acordo com Karl-Josef Kuschel (1991, p. 390-394), a religiosidade não é uma questão de estado de espírito ou de estágios espirituais, ela é, sim, uma questão da experiência humana. Nesse sentido, segundo ele, as experiências dos autores bíblicos devem ser consideradas mais profundamente do que mero material representativo de conflitos humanos. Ao se referir à Bíblia como literatura religiosa, ele assevera que “ela é testemunho da história do Deus que se relaciona com o mundo, mas é testemunho também da história de desespero e esperança dos seres humanos na relação com seu Deus” (KUSCHEL, 1991, p. 391). O desafio bíblico, então, a partir da perspectiva de Kuschel, é equalizar o apelo melodramático dos conflitos humanos das suas personagens com o referencial salvífico oferecido pela narração do *caminho de salvação* personificado na revelação do comportamento divino em relação ao humano.

Conforme assevera Paul Ricoeur (1996, p. 183), em perspectiva hermenêutica, é justamente esta pressuposição da *textualidade* da fé que distingue o texto religioso retratado nas narrativas bíblicas, pois “o referente ‘Deus’ não é apenas o indicador do pertencimento mútuo das formas originárias do discurso da fé, ele também é o seu inacabamento. Ele é a sua visada comum e o que escapa a cada uma delas” (RICOEUR, 1996, p. 195). De acordo com Ricoeur (2001, p. 62-63), o trabalho do texto bíblico, em sua polifonia inesgotável, é referenciar o nome de Deus como seu *conceito limite*, o *referente último* ao qual se apontam os sentidos do texto. Tal gama de significação, entretanto, apresenta-se por meio de uma categoria paradoxal de linguagem, denominada por Ricoeur como *expressões limite*, conforme as quais, os aparentes exageros e contradições narrativas convidam o leitor a imaginar a [im]possibilidade de Deus se deixar narrar em linguagem humana.

A linguagem religiosa da Bíblia é uma linguagem simbólica que “faz pensar”, uma linguagem da qual não se cessa de descobrir as riquezas de sentido, uma linguagem que visa uma realidade transcendente e que, ao mesmo tempo, desperta a pessoa humana à dimensão profunda de seu ser (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2015, pp. 89-90).

Paul Ricoeur afirma que o enraizamento da linguagem da fé nas narrativas bíblicas, efetivado pelo emprego do *conceito limite* – apresentação do nome de Deus –, através de estruturas metafóricas, constitui-se como a matriz da linguagem teológica (RICOEUR, 1996, p. 197). Nomear o inominável, portanto, requer uma espécie de

extravagância que o sentido literal da linguagem não é capaz de cobrir (RICOEUR, 2012, p. 67). Decerto, somente as feições inapreensíveis da linguagem metafórica possam disparar o gatilho da imaginação do leitor em busca do narrador da vida.

1.3. Posição e função da metáfora na linguagem bíblica

Evoca-se, de antemão, as palavras de José Tolentino de Mendonça, segundo as quais, “ao conhecimento do mal ou do bem absolutos não se chega sem a imaginação. Acreditar em Deus é também imaginar Deus”. Por conseguinte, “a imaginação contribui para um conhecimento vital e inteiro da vida. A imaginação não é, portanto, uma fuga à concretude da vida. É sim um extraordinário acesso” (MENDONÇA, 2016, p. 7).

Ao discorrer, então, acerca do que ele entende por imaginação, Tolentino se expressa assim:

A imaginação é uma atividade perceptiva que parte sobretudo do sensorial e do simbólico; é um tipo de conhecimento necessário se complementar; é um campo de forças psíquicas e espirituais, conscientes e inconscientes, que se expressa de forma inusitada, mas também orgânica e vital; é uma pulsão criativa que nos faz olhar o real de um modo não formatado; é a matéria-prima da criação e da arte; é a poética interna do sujeito; é um sopro da liberdade de Deus (MENDONÇA, 2016, p. 5).

Para Paul Ricoeur,

o papel da imaginação na metáfora aparece quando, não contente em sublinhar a *incongruência* da predicação nova e o desvio de sentido ao nível das palavras pelas quais tentamos reduzir essa incongruência, fixamos a nossa atenção na emergência de *nova* congruência a partir das ruínas da que se dissolveu, sob os golpes da impertinência semântica: pilares não estão vivos no código das classificações usuais. Trata-se de compreender como chegamos a receber a predicação bizarra: “pilares vivos” como *nova* pertinência, apesar da sua incongruência de acordo com o uso comum (RICOEUR, 1982, p. 4).

Esse destaque dado por Ricoeur à imaginação, no âmbito de sua teoria da metáfora, explica-se por sua perspicaz abordagem à filosofia da linguagem e à crítica literária, em contraste à tradição da retórica clássica, segundo a qual, em diálogo com Aristóteles, ele propõe o argumento de que a metáfora é a matriz da criatividade no domínio da linguagem, sendo, inclusive, um “poema e miniatura” (RICOEUR, 1975, p.

339). Enquanto na compreensão da retórica clássica, a acepção da metáfora refere-se apenas a ideia de *substituição*, onde uma terminologia era controladamente substituída por outra dentro da mesma esfera lexical para abarcar alguma especificidade semântica e/ou ornamentar o discurso, em perspectiva ricoeuriana, por sua vez, o emprego da metáfora passou a ser entendido a partir de uma ideia de *interação* (RICOEUR, 1982, p. 3-4). Nesse sentido, a operação metafórica não se dá na esfera da palavra empregada em si, mas na frase como um todo, de modo que não se trata da adequação de uma terminologia alternativa, antes, na qualidade de *metáfora viva*, trata-se justamente do emprego de um desviante sintagmático que tem por finalidade a violação da pertinência semântica, para que, assim, ao se desconstruir e/ou dissolver a previsibilidade do enunciado, seja estabelecida, por meio de uma operação paradoxalmente ambígua, um desvio paradigmático, cujo intuito é a abertura refiguracional do discurso para novas possibilidades de sentidos extralinguísticos, conectados com a “coisa do texto” – cujo *conceito limite/referente último* é o próprio divino –, ao invés da mera lógica semântica interna da linguagem do texto (RICOEUR, 1975, p. 384-399; Cf. RICOEUR, 1982, p. 4; RICOEUR, 2001, p. 33-36; RICOEUR, 2013, p. 66).

Destarte, no que se refere à posição e função da *metáfora* na linguagem bíblica, Paul Ricoeur elenca quatro pontos sintetizantes de sua teoria:

(1) A metáfora é mais que uma figura estilística, traz consigo uma inovação semântica; através dela novos significados entram em jogo; em suma, testemunha o poder criativo do discurso; (2) No entanto, a metáfora não se limita à criação de sentido no discurso, contém também uma dimensão de denotação, de referência; porque cria significado, também tem o poder de traçar a realidade, ou seja, abrir novos domínios da experiência do mundo para a linguagem; nesse sentido, pode-se falar de verdade metafórica; (3) A metáfora entra em jogo na linguagem bíblica não apenas como uma figura retórica, mas como o duplo poder do poder criativo do significado, por um lado, e a redescritção da existência, por outro; o que está em questão, então, não é apenas o símile como gênero literário próximo da figura retórica comumente chamada de “metáfora”, nem é apenas o uso da analogia na linguagem bíblica; ao contrário, o que está em questão é a função da linguagem bíblica, linguagem para abrir uma nova possibilidade de existência; (4) A esse poder da metáfora chamo sua função poética em oposição à sua mera função retórica. Trata-se de sua capacidade de produzir um efeito significativo em sua fala, de trazer à tona áreas da experiência e da realidade que exigem ser ditas (RICOEUR, 1974, p. 45-46).

Por fim, destaca-se o argumento ricoeuriano de que a intraduzibilidade do paradoxo causado pela inovação semântica, que transgride o entendimento comum do

discurso, força uma refiguração do *si* do leitor diante do texto. De acordo com Ricoeur, a linguagem metafórica, por se tornar fugidia à cognição da lógica semântica, atinge um grau de descrição artística que apela a interpretação existencial do leitor, perpassando a esfera da ética performando uma decisão por uma nova existência. Por conseguinte, as metáforas bíblicas geram uma “metanóia, antes de tudo, uma inversão da imaginação. Dessa forma, toda a ética se dirige à vontade para pedir-lhe que decida subordinadamente a uma poética que abre novas dimensões ao nosso imaginário” (RICOEUR, 1974, p. 70), eclodindo, assim, a experiência teológica do ouvinte-leitor.

2. O tabernáculo exodal como *metáfora da presença do SENHOR no meio dos hebreus no deserto*

Tendo em perspectiva as ideias de Paul Ricoeur acerca da posição e função da *metáfora* na linguagem bíblica, Helmut Utzschneider (2016, p. 33) argumenta que a estranheza causada pela tensão semântica, muitas vezes indedutível do ponto de vista conceitual, é na verdade um dos principais componentes das *metáforas vivas* das narrativas bíblicas. Dessa forma, segundo ele, os textos do santuário, dentro do que denominou *narrativas da migração*, encontram seu *referente conceitual* na conexão com o enredo do *mundo narrado* no horizonte da história exodal, cuja *unidade temática* refere-se à narração do nome de YHWH, vertido em seu comportamento enquanto protagonista da trama (UTZSCHNEIDER, 1988, p. 74-133). A *presença* do SENHOR, visível mas, ao mesmo tempo, invisível, por mais paradoxal que pareça ser, constitui-se como elemento motriz de toda a retórica do *discurso narrativo* que permeia a apresentação literária do *mundo narrado* desde o livro do Êxodo até o livro do Deuteronômio.

2.1. *O mundo narrado*

Nos termos metodológicos da *análise narrativa*, a ideia de *mundo narrado* estabelece fronteira com os estudos *diacrônicos* dos textos bíblicos. Isto porque, em virtude de sua índole exegética alinhada aos *métodos histórico-críticos*, a *diacronia* está mais preocupada com a *unidade autoral* do texto, vertida pelo contexto histórico fundante – *Sitz im Leben* – das tradições literárias da Bíblia Hebraica (SIMIAN-YOFRE, 2009, p. 77-118; Cf. WELLHAUSEN, 2004, p. 10-33; YARCHIN, 2011, p. 236-238; ROGERSON, 2010, p. 6-10). Em contrapartida, em perspectiva do *contexto canônico* das

Escrituras (CHILDS, 1989, p. 1-19; Cf. SKA, 2009a, p. 23-38), os estudos *sincrônicos* passaram a se dedicar a tangenciar a *unidade temática do mundo narrado* no âmbito da literatura bíblica (SKA, 2009b, p. 139-170; Cf. SKA, 2000, p. 1-3; PISANO, 2009, p. 39-78).

Outra fronteira estabelecida, só que desta vez não de contraposição, mas de cooperação, é entre a acepção de *mundo narrado*, pertinente a *análise narrativa*, e *mundo do texto* da teoria hermenêutica de Paul Ricoeur. Tal pois, em perspectiva de se alcançar a *coisa do texto*, a fim de não se incorrer em risco de interpretações aleatórias e demasiadamente livres de qualquer critério crítico-literário, há de se perquirir acerca das regras internas do *mundo narrado*. Independentemente de qual tenha sido o contexto histórico autoral, bem como sua intencionalidade originária, o *mundo narrado* ganhou vida própria e, por conseguinte, a experiência vivida pelas suas personagens (sejam elas fictícias ou históricas) ao longo do enredo, é que vai encontrar o ouvinte-leitor no momento de sua experiência de leitura ao longo das eras.

De acordo com Shimon Bar-Efrat, o contorno artístico que dá forma ao *mundo narrado* nas Escrituras é objetivamente demarcado por três estratos literários:

1. o estrato da linguagem – as palavras e frases de que a narrativa é composta; 2. o estrato do que é representado por essas palavras, ou seja, o 'mundo' descrito na narrativa: as personagens, eventos e cenários; 3. o estrato de significados, ou seja, os conceitos, visões e valores incorporados na narrativa, que são expressos principalmente por meio da fala e das ações das personagens, seu destino e o curso geral dos acontecimentos. Cada um dos dois últimos estratos é baseado e determinado pelo anterior. O primeiro estrato é o mais básico, as palavras constituem a matéria-prima da qual a narrativa é feita. O segundo estrato evolui do primeiro e é o que mais chama a atenção do leitor, compreendendo a história da narrativa, as personagens, seus traços e aventuras. O terceiro estrato decorre do segundo e é o mais abstrato; a interpretação é necessária para desvendar as ideias e significados, que geralmente não são expressos direta e abertamente (BAR-EFRAT, 2008, p. 197).

No âmbito do terceiro estrato, designado por Bar-Efrat como o mais abstrato, é que entra em ação o processo hermenêutico, defendido por Ricoeur como *experiência do leitor*. Esse processo é ao mesmo tempo dependente e independente dos estratos anteriores. Porquanto, nas palavras de Robert Alter, ao discorrer sobre as narrativas da Bíblia Hebraica, “é muito provável que tenham sido escritas sobretudo com vista à récita [...] lidas em voz alta a partir de rolos”, dessa forma, “o próprio ato de desenrolar o papiro correspondia de certa forma ao desenrolar da bobina de um projetor de cinema” (ALTER,

2011, p. 113-114). Isso, associado à proposição de Adele Berlin (2004, p. 2184-2191), de que no âmbito da poética das narrativas bíblicas a configuração estética do texto é constituinte, de igual modo, da própria mensagem, denota que, no processo da experiência de leitura, o texto possui a intencionalidade de causar determinadas impressões (BREY, 2022b, p. 2-8), que só serão completadas na apropriação contextual do ouvinte-leitor, conforme assevera Ricoeur, na refiguração de *si* diante do texto.

Dominik Markl, ao discorrer acerca da função literária e teológica dos textos do santuário no livro do Êxodo, observa que estruturalmente existe uma vinculação artisticamente planejada que configura as sequências de cenas ao longo da narrativa, segundo a qual, os temas teológicos que efluem da evolução do arco narrativo das personagens estabelecem um liame simbólico com a descrição imagética do tabernáculo (MARKL, 2016, pp. 57-87). Ademais, a evolução da trama ao longo da transição cenográfica está atrelada ao desenvolvimento simbólico das metáforas em construção. O Egito, por exemplo, converte-se, no âmbito temático da narrativa exodal, em um símbolo de oposição à justiça de YHWH (KESSLER, 2002, p. 109-115).

Rainer Albertz (2016, p. 12-13), por sua vez, amplia, com riqueza de detalhes, a percepção síncrona com que os textos do santuário estabelecem uma relação concêntrica cada episódio da trama exodal. Fica patente que a configuração do *mundo narrado* aponta para o *sentido* de um *referente* que, em virtude da alta carga de simbologia empregada nos textos de construção do santuário, é extralinguístico. A semântica das palavras empregadas na descrição da simbologia não dá conta de explicar objetivamente, no âmbito do *mundo narrado*, a viabilidade de se conceber a ambiguidade da *presença* do SENHOR no meio do povo acampado no deserto (HUNDLEY, 2011, p. 49-52).

Tal descrição metafórica só pode estar convidando o ouvinte-leitor dessas narrativas a imaginar a *face/presença* (הַפָּנִים) desse Deus e, diante desse encontro, resignificar-se a si mesmo.

2.2. A unidade temática e o discurso narrativo da trama exodal

Conforme assevera Meir Sternberg (1987, p. 47), ao discorrer acerca da poética da narrativa bíblica e o drama da leitura, o *discurso narrativo* surge do plexo de elementos ideológicos e estéticos, constituintes do *mundo narrado*. Segundo ele, esses *motivos*, que efluem dos conflitos do enredo, formam a *unidade temática* ao redor da qual orbita a trama. A estratégia escolhida pela narração para elencar a disposição das ações, por

consequente, manifesta a pragmática do *discurso narrativo*, que nada mais é que o *ponto de vista* do narrador acerca dos assuntos constituintes da *unidade temática* (BREY, 2022b, p. 2-8). A experiência do ouvinte-leitor, portanto, ao permitir-se interatuar com a história contada, é uma imersão no *mundo narrado*, conduzido pelo recorte retórico do *discurso narrativo* (FOKKELMAN, 1999, p. 20-45).

De acordo com Matthias Grenzer (2007, pp. 13-16), a metanarrativa exodal é o palco onde “o Deus de Israel revela suas características identificadoras”, deixando-se narrar; constituindo-se como *conceito limite* do projeto do êxodo. Conforme Grenzer argumenta, esse é um Deus que ouve o grito dos oprimidos, se irrita contra a injustiça e age contra a opressão (GRENZER, 2014a, p. 141-163; Cf. GRENZER, 2014b, p. 19-34) – eis a *unidade temática*: a legitimidade do poder de YHWH respaldada nas feições de seu caráter, que, por sua vez, são vertidas no seu comportamento (BREY, 2019, p. 73-86). O *discurso narrativo*, no entanto, é estabelecido esteticamente pela forma que a legitimação de sua soberania, baseada em seu caráter, vai sendo demonstrada em seu comportamento diante da injustiça (BREY, 2021, p. 106-118).

Tendo em perspectiva as asserções gramaticais de Rüdiger Bartelmus sobre as conjugações verbais acerca do verbo *ser* (hyh) em hebraico (BARTELMUS, 1983, pp. 110; 128; Cf. BARTELMUS, 2009, p. 81-82,;201-205), Grenzer assevera que:

No caso, a raiz verbal em questão é apresentada duas vezes na conjugação dos prefixos, sempre na primeira pessoa do singular, com um pronome relativo responsável pela ligação entre os dois verbos. Ao respeitar a conotação futura da conjugação dos prefixos, a frase relativa, que é paronomástica em razão de uma semelhança fônica (אָהָיָה אֲשֶׁר אָהָיָה), é mais bem traduzida da seguinte forma: “Serei quem serei!” (Ex 3,14) [...] Através do contexto imediato, percebe-se primeiramente que o *ser* do Senhor indica o companheirismo dele ou sua qualidade de relacionar-se. Justo em seu discurso anterior, pois, o Deus de Israel dirige a seguinte promessa a Moisés, sendo que, em hebraico, a mesma raiz verbal aparece exatamente na mesma forma: “Certamente, estarei contigo!” (פִּי-אֶהְיֶה עִמָּךָ) (Ex 3,12). Ou seja, o “ser” do Senhor precisa ser pensado a partir do anterior “estar com” [...] No segundo momento, Ex 3,14 dá a entender que o Senhor insiste em sua “futura e livre existência”, no sentido de existir “uma ênfase no ser, mas com abertura ao como” (FISCHER, 1989, p. 152). Assim, de Moisés exige-se que se mantenha aberto para a atuação poderosa e surpreendente desse Deus na história do povo que sofre. Finalmente, o contexto imediato também esclarece que o Senhor, por mais que esteja absolutamente livre e que somente a história irá revelar sua atuação poderosa, se relaciona com seu povo através de profetas como Moisés, pessoas sensíveis às suas palavras. De novo, a narrativa em Ex 3,14 apresenta a raiz verbal aqui discutida na conjugação dos sufixos e, outra vez, na primeira pessoa do singular, embora o discurso divino a ser transmitido por

Moisés ao povo se torne, dessa forma, de difícil compreensão: “O Serei me enviou a vós!” [...] ao pensar na carga semântica do tetragrama a partir de sua semelhança com a raiz verbal aqui traduzida como “ser” ou “estar”, seguindo a reflexão proposta pela narrativa bíblica em Ex 3,12-14, o nome de Deus adquire conotações que dão destaque ao Senhor como quem, em sua mais absoluta liberdade, se relaciona com o profeta, a fim de insistir, dessa forma, na libertação do povo oprimido. Para as tradições do Pentateuco, o tetragrama como nome próprio de Deus se encontra especificamente vinculado à história de Israel, isto é, ao período da história do povo ligado a Moisés, ao êxodo e ao Sinai [...] O que, no entanto, vale para o homem também ganha sua relevância no que se refere a Deus. Conforme Moisés, o povo de Israel irá perguntar a respeito de Deus: “Qual é o nome dele?” (Ex 3,14). Com isso, por sua vez, não se visa à simples informação de “como Deus se chama, mas ao significado do nome dele”, ou seja, “ao programático do nome” e “à relação entre Deus e Israel, focando-se a expectativa que os israelitas poderão cultivar em relação a esse Deus”. Quer dizer, o nome de Deus ganha relevância à medida que se reconhece a representatividade do tetragrama (GRENZER/DIAS, 2018, p. 148-150).

Ainda, segundo as proposições de Grenzer (2018, p. 140-153), ao discursar sobre si mesmo e se autodesignar, no capítulo três do livro do Êxodo, como “serei quem serei” – quando perguntado por Moisés a respeito de qual seria o seu nome –, o SENHOR não está apenas se colocando na posição de *referente último* da metanarrativa exodal, mas, também, denotando que a sua nomeação paulatina, ao decorrer da experiência do povo com ele, através de seu comportamento, constitui-se como o símbolo diante do qual o ouvinte-leitor deve reconhecer-se – eis o *discurso narrativo*. Assim, como o povo foi convidado a refigurar-se na *presença* do Deus que foi desvelando-se através de seu comportamento, na experiência da leitura dessa narrativa, a ressignificação proposta pela hermenêutica ricoeuriana encontra sua oportunidade.

Em termos ricoeurianos, quando se entra no campo das significações delimitadas pelas Escrituras judaica e cristã, colhe-se uma nomeação predicativa de Deus de onde emergem indivisivelmente o ético e o narrativo. O núcleo da nomeação de Deus se dá desde seu auto apresentar-se na carne da história. Recordando o texto de Lv 18,5.21 “Eu sou *Yahvé*, teu Deus”, Ricoeur ressalta que esta forma de se revelar de Deus abre a fórmula a um primeiro processo de explicação da *ontophania* de Deus. Sua auto apresentação se dá por meio da linguagem, uma vez que é a palavra que prevalece sobre o numinoso. Nesta perspectiva, vale a pena recordar que um dos textos bíblicos que Ricoeur traz ao jogo semântico da interpretação é o de Ex 3,14, que relata um acontecimento fundador da fé por meio da palavra. Nesta apresentação histórica de Deus, o verbo que vem à tona é “ser-com” devido ao nível descritivo e histórico em que a história do êxodo se configura como Lei e gratuidade. Ricoeur se interroga sobre o jogo do reencontro entre o pensamento ontológico hebraico e o pensamento

ontológico grego, uma vez que, há uma distância entre o “Eu sou-com” hebraico e o “ser” grego. Inicia-se a desconstrução da onto-teologia para apropriar-se de uma teologia histórica fundamentada nas tradições. O fato que Moisés tenha mandado dizer aos hebreus que “Eu sou, me enviou” (Ex 3,14), como afirma André LaCoque, “assinala que no acontecimento do reconhecimento de YHWH, ele mesmo é o sujeito e não o objeto”. Eu sou aquele que sou atua como paradigma textual na compreensão da automanifestação de Deus na história do Antigo Testamento. Para Ricoeur, a ideia da Revelação de Deus que emana dessa experiência do Êxodo não é a revelação de um nome, mas sim de uma existência. O que é categórico para Ricoeur é que existe uma contribuição propriamente hebraica para a compreensão do ser. Sendo assim, a afirmação da existência de Deus, que se encontra no interior do homem, tem sido experimentada aprioristicamente, no quadro da aventura humana. Se pode intuir que também para Ricoeur a Revelação de Deus é antes de tudo uma resposta ao sofrimento humano. Daí a importância de se entender a polifonia de sua Revelação. Cada tipo de discurso obedece a um estilo de linguagem onde Deus se deixa designar (XAVIER, 2022, p. 135-136).

De acordo com Paul Ricoeur (2001, p. 51), “a fórmula que desvela o nome de Deus tanto preserva seu incógnito quanto o revela”, de sorte que o nome de Deus e os acontecimentos da história de Israel convidam o leitor das Escrituras não só a compreensão dos eventos da trama exodal, mas a uma refiguração “do sentido da história humana e a realidade toda inteira”.

2.3. *No meio deles (בְּתוֹכָם), Modelo (תְּבַנִּית), e a face/presença (פְּנֵה) de Deus*

Acerca da construção do tabernáculo exodal pelo povo hebreu, o ouvinte-leitor é notificado em Ex 25,8 que a finalidade de tal empreendimento é a habitação de Deus *no meio deles* (בְּתוֹכָם). O significado, entretanto, dessa proposição não foi compreendido, inclusive, dentro da própria trama, porquanto, segundo Hundley (2011, p. 39), a confecção do artefato *bezerro de ouro* evidencia a incompreensão da metáfora da *presença* por parte dos líderes do povo; quiseram materializar a habitação de Deus. Esse é um indicativo para que o ouvinte-leitor perceba no subtexto, em perspectiva da evolução do projeto do êxodo, que a referência metafórica dessa designação denota a transmutação do caráter do povo aos moldes do caráter do SENHOR, conforme demonstrado em seu comportamento ao longo da narrativa de libertação. Assim, de acordo com Markl (2016, p. 69-71), *no meio deles* evoca um sentido de refiguração de seu caráter. Algo como o caráter de Deus neles. Experiência que se oferece à ressignificação perante o ouvinte-leitor.

Em Ex 25,9, informa-se ao ouvinte-leitor que o SENHOR mostra para Moisés o *modelo* (תבנית) segundo o qual devia-se construir o santuário. Costuma-se circunscrever o termo de maneira parca, como *réplica* ou *maquete*, como se fosse uma mera cópia do santuário celestial (BRASIL DE SOUZA, 2014, p. 434-435), entretanto, conforme assevera Cornelis Houtman (1996, p. 344-345), a introdução da personagem Moisés no lugar de habitação de Deus não possui seu significado restrito à esfera semântica, isto é, o *referente último* dessa imagem teológica é o próprio divino e não outra estrutura simbólica – uma vez que o próprio santuário celestial pode ser considerado como uma imagem das prerrogativas divinas. De acordo com Umberto Cassuto (1967, p. 327-328), Moisés viu a Deus em sua habitação em sua majestade, o que, segundo Ricoeur (1974, p. 45-70; Cf. MARKL, 2016, p. 57-87; UTZSCHNEIDER, 2016, p. 19-36), transcendendo o mero espelhamento linguístico, que permanece no nível da morfologia do símbolo (RICOEUR, 1975, p. 191-200; Cf. RICOEUR, 2001, p. 33-36), refere-se ao que Deus é em relação a experiência do humano que com ele se permite perceber-se e refigurar-se.

Não se trata apenas do que Moisés viu, mas, também, do que Moisés se tornou ao vê-lo, porquanto, quando ele desceu do Monte Sinai (Ex 34,29-35), o seu rosto brilhava refletindo a glória da *face/presença* (הִנָּח) de Deus. A *presença* do SENHOR, portanto, através da representação metafórica do tabernáculo exodal, é mais do que uma mera referência linguística a respeito de onde Deus está e/ou o que está fazendo (SARNA, 1991, p. 158-159). Trata-se do reconhecimento daquilo que o nome de Deus revela. Trata-se do reconhecimento de *si* próprio no rosto de Deus.

Ademais, em perspectiva do enredo da narrativa exodal, que, de acordo com o discurso preambular à promulgação da legislação do Antigo Israel (Ex 19,4-6a), relata a eleição do povo hebreu ao *status* de *reino de sacerdotes e nação santa* – para representar a *face* de Deus diante de todos os povos da Terra –, é razoável que se afirme que, em perspectiva da hermenêutica ricoeuriana (RICOEUR, 2012, p. 85-87), a *presença* de Deus deve ser reconhecida na *face* do outro e para o outro. A habitação de Deus por meio do tabernáculo é uma espécie de *aliança* portátil que, metaforicamente, aponta para o sentido da permanente refiguração da *face* do leitor na presença da *face* do SENHOR. Pois, a partir da *unidade temática* e do *discurso narrativo* da trama exodal, depreende-se que “a face, mais do que qualquer outra parte do corpo, está a serviço da comunicação” (GRENZER/DIAS, 2018, p. 150) de um sentido mais profundo; um sentido teológico, que tem a ver com o caráter do SENHOR como paradigma de transformação de quem com ele se permite encontrar.

Considerações finais

O presente artigo se propôs, ao discorrer acerca das feições *literário-teológicas* da simbologia religiosa no âmbito das narrativas da Bíblia Hebraica, a investigar empiricamente a *representação metafórica* de uma das estruturas imagéticas mais extraordinárias da trama exodal: o *tabernáculo do deserto*. Para tanto, apresentou-se uma descrição a respeito da índole teológica das metáforas constituintes do *mundo narrado* nas Escrituras. Além disso, em vista de seu *referente último*, indagou-se, a partir do horizonte extralinguístico do *mundo do texto*, sobre o *conceito limite* das imagens que efluem da experiência ali narrada, em perspectiva da experiência do ouvinte-leitor que se deixa com ela interatuar.

Em seguida, presumindo que a linguagem religiosa é *metalinguagem* – metáfora –, cujo *sentido último* é o próprio divino – que se deixa narrar –, propôs-se que os sentidos que emergem do *santuário exodal* têm que ver conceitualmente com a *presença* paradoxal do SENHOR no meio do povo. Destarte, ao mostrar para personagem Moisés qual deveria ser o *modelo* de construção do *tabernáculo*, YHWH estava, na verdade, mostrando a si mesmo para que fosse representado e narrado metaforicamente. Em vista da hermenêutica ricoeuriana, portanto, evidenciou-se que assim como a concepção da ideia da *face/presença* de Deus no meio do povo, através de um tabernáculo inspirado na experiência de Moisés com o divino em sua habitação celestial, torna-se objetivamente intraduzível, a experiência de leitura convida o ouvinte-leitor hodierno, por meio da imaginação, a inovar-se semanticamente diante da *face/presença* do divino que eflui do seu encontro com o texto.

Referências

- ALBERTZ, Rainer. *Beobachtungen zur Komposition der priesterlichen Text Ex 25–40*. In: HOPF, Matthias; OSWALD, Wolfgang; SEILER, Stefan (Hrsg.). **Heiliger Raum: Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24–40**. (Theologische Akzente – Band 8). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2016, pp. 37-56.
- ALTER, Robert. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 2011.
- BAR-EFRAT, Shimon. **Narrative Art in the Bible**. New York: T&T Clark, 2008.
- BARTELMUS, Rüdiger. **Einführung in das Biblische Hebräisch. Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch**. Zúrique, Suíça: Theologischer Verlag, 2009.
- BARTELMUS, Rüdiger. **HYH: Bedeutung und Funktion eines hebräischen «Allerweltswortes» – zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems**. St. Ottilien: EOS, 1982.

- BERLIN, Adele. *Reading Biblical Poetry*. In: BERLIN, Adele; BRETTLER, M. Z. (Eds.). **The Jewish Study Bible**. (TORAH – NEVI’IM – KETHUVIM). New York: Oxford University Press, 2004, pp. 2184-2191.
- BRASIL DE SOUZA, Elias. **O Santuário Celestial no Antigo Testamento**. Santo André: Academia Cristã; Cachoeira: CePLIB, 2014.
- BREY, Petterson. *O projeto do êxodo e a legitimidade do poder: aspectos sintomáticos da narrativa exodal a respeito da migração humana*. In: **Revista Caminhando**, v. 24, n. 2, p. 73-86, jul./dez. 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.15603/2176-3828/caminhando.v24n2p73-86>>. Acesso em: 28 jul. 2021.
- BREY, Petterson. *Soberania e [i]legitimidade do poder desde o ponto de vista do preâmbulo à legislação do Antigo Israel*. In: PURIFICAÇÃO, Marcelo M; CATARINA, Elisângela M; SANTOS, Jeová B. dos. (Orgs.). **Teologia, política e religião 2**. 1ed. Ponta Grossa: Atena Editora, 2021, pp. 106-118. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.22533/at.ed.69021011010>>. Acesso em: 08 fev. 2022.
- BREY, Petterson. *Experiência de Deus no Pentateuco: existe mística na lei?* In: ANÉAS, André (Org.). **Diálogos sobre a experiência de Deus – volume II: questões sobre mística**. São Paulo: Editora Recriar, 2022a, pp. 169-203.
- BREY, Petterson. *The Narrator’s Point of View and the Rhetoric of the Narrative Speech in the Hebrew Bible*. In: **Arts, Linguistics, Literature and Language Research Journal**, v.2, n.7, pp. 2-8, nov. 2022b. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.22533/at.ed.929272226108>>. Acesso em: 25 nov. 2022.
- BÜHLER, Pierre. *La ise en intrigue de l’interprète: Enjoux herméneutiques de la narrativité*. In: MARGUERAT, Daniel (Éd.). **La Bible en Récits: L’exégèse biblique à l’heure du lecteur**. (Le Monde de la Bible – N° 48). Genève : Labor Et Fides, 2005, pp. 94-111.
- CASSUTO, Umberto. **A Commentary on the Book of Exodus**. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1967.
- CASSUTO, Umberto. **The Documentary Hypothesis and the composition of the Pentateuch**. Jerusalem: Shalem Press, 2014.
- CHILDS, Brevard S. **Old Testament Theology in a Canonical Context**. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- FEWELL, Danna N. *The Work of Biblical Narrative*. In: FEWELL, Danna N. (Ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Narrative**. New York: Oxford University Press, 2016, pp. 3-26.
- FISCHER, Georg. **Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4)**. Freiburg, Schweiz; Göttingen: Universität Verlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- FLUSSER, Vilém. **Vom Stand der Dinge: Eine kleine Philosophie des Designs**. Göttingen: STEIDL, 2019.
- FOKKELMAN, Jan P. **Reading Biblical Narrative: an introductory guide**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- FREI, Hans W. **The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics**. New Haven: Yale University Press, 1974.
- FRYE, Northrop. **The Educated Imagination**. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- FRYE, Northrop. **The Great Code: The Bible and Literature**. New York: Mariner Books, 2002.
- GARCIA LÓPEZ, Félix. **Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia**. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2016.
- GRENZER, Matthias. **O Projeto do Êxodo**. São Paulo: Paulinas, 2007.

- GRENZER, Matthias. *O fracasso da política de opressão violenta (Êxodo 1,8-14)*. **Horizonte**: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, p. 141-163, jan./mar. 2014a. Disponível em: <<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2014v12n33p141-163>>. Acesso em: 27 jul. 2021.
- GRENZER, Matthias. *O grito dos oprimidos (Ex 2,23-25)*. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Recife, v. 4, n. 1, p. 19-34, dez. 2014b. Disponível em: <<https://doi.org/10.25247/2237-907x.2014v4n1.p319-334>>. Acesso em: 29 jul. 2021.
- GRENZER, Matthias; DIAS, Luciano J. “O SENHOR é o SENHOR” (Ex 34,6c): *insistência no nome visando à relação*. **TEOLITERÁRIA – Revista de Literaturas e Teologias**. v. 8, n. 15, pp. 140-153, (2018). Disponível em: <<https://doi.org/10.19143/2236-9937.2018v8n15p140-153>>. Acesso em: 11 ago. 2022.
- HOUTMAN, Cornelis. **Exodus: vol. 2.** (Historical Commentary on the Old Testament). Leuven: Peeters Publishers, 1996.
- HUNDLEY, Michael B. **Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle.** (Forschungen zum Alten Testamen 2. Reihe – 50). Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- KESSLER, Rainer. **Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel: Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte.** (Stuttgarter Bibelstudien – 197). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2002.
- KUSCHEL, Karl-Josef. „**Vielleicht hält Gott sich einige Dichter**“ – **Literarisch-theologische Poträts.** Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1991.
- MARQUERAT, Daniel. *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*. In: MARGUERAT, Daniel (Éd.). **La Bible en Récits: L'exégèse biblique à l'heure du lecteur.** (Le Monde de la Bible – N° 48). Genève: Labor Et Fides, 2005, pp. 13-40.
- MARQUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Pour Lire les Récits Bibliques: initiation à l'analyse narrative.** Paris: Les Éditions Du CERF; Genève: Labor Et Fides, 2009.
- MARKL, Dominik. *Zur literarischen und theologischen Funktion der Heiligtumstexte im Buch Exodus.* In: HOPF, Matthias; OSWALD, Wolfgang; SEILER, Stefan (Hrsg.). **Heiliger Raum: Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24–40.** (Theologische Akzente – Band 8). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2016, pp. 57-87.
- MENDONÇA, José T. *Prefácio: a hora da imaginação.* In: SPADARO, Antonio. **O Batismo da Imagem:** a experiência a palavra criativa. São Paulo: Paulinas, 2016, pp. 5-8.
- PARMENTIER, Elisabeth. *Dieu a des histoires: La dimension théologique de la narrativité.* In: MARGUERAT, Daniel (Éd.). **La Bible en Récits: L'exégèse biblique à l'heure du lecteur.** (Le Monde de la Bible – N° 48). Genève: Labor Et Fides, 2005, pp. 112-119.
- PISANO, Stephen. *Il Testo Dell'Antico Testamento.* In: SIMIAN-YAOFRE, Horacio. (Ed.). **Metodologia Dell'Antico Testamento.** (Studi Biblici – 25). Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009, pp. 39-78.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja.** 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2015.
- RICOEUR, Paul. *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache.* In: RICOEUR, Paul; JÜNGEL, Eberhard (Hrsgs.). **Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache.** (Evangelische Theologie Sonderheft, 34 – Supplement). München: Chr. Kaiser Verlag, 1974, pp. 45-70.
- RICOEUR, Paul. **La métaphore vive.** (L'orde philosophique collection dirigée par François Wahl). Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- RICOEUR, Paul. *Imagination et métaphore.* **Psychologie Médicale**, n. 14. Lille, 1982.

- RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II**. Paris: Seuil, 1986.
- RICOEUR, Paul. *Entre filosofia e teologia II: nomear Deus*. In: RICOEUR, Paul. **Leituras 3**: nas fronteiras da filosofia. São Paulo: Edições Loyola, 1996, pp. 181-204.
- RICOEUR, Paul. **L'herméneutique biblique**. (La nuit surveillée). Paris: Les Éditions du CERF, 2001.
- RICOEUR, Paul. **Écrits et Conférences 1**: autour de la psychanalyse. Paris: Éditions du Seuil, 2008.
- RICOEUR, Paul. **Amor e justiça**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e Ideologias**. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- ROGERSON, John W. *Old Testament*. In: ROGERSON, John W; LIEU, Judith M. (Eds.). **The Oxford Handbook of Biblical Studies**. New York: Oxford University Press, 2010, p. 5-26.
- SAILHAMER, John H. **The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary**. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.
- SARNA, Nahum M. **Exodus Commentary – שמות**. (The JPS Torah Commentary). Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1991.
- SIMIAN-YOFRE, Horacio. *Diacronia: I Metodi Storico-Critici*. In: SIMIAN-YAOFRE, Horacio. (Ed.). **Metodologia Dell'Antico Testamento**. (Studi Biblici – 25). Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009, pp. 79-119.
- SKA, Jean L. **Our Fathers Have Told Us**: introduction to the analysis of Hebrew narratives. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.
- SKA, Jean L. *Come Leggere L'Antico Testamento?* In: SIMIAN-YAOFRE, Horacio. (Ed.). **Metodologia Dell'Antico Testamento**. (Studi Biblici – 25). Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009a, pp. 23-38.
- SKA, Jean L. *Sincronia: L'Analisi Narrativa*. In: SIMIAN-YAOFRE, Horacio. (Ed.). **Metodologia Dell'Antico Testamento**. (Studi Biblici – 25). Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009b, pp. 139-170.
- STERNBERG, Meir. **The Poetics of Biblical Narrative: ideological literature and the drama of reading**. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- TOMPKINS, Jane P. *An Introduction to Reader-Response Criticism*. In: TOMPKINS, Jane P. (Ed.). **Reader-Response Criticism: from formalism to post-structuralism**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980, p. ix-xxvi.
- UTZSHNEIDER, Helmut. **Das Heiligtum und das Gesetz: Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumtexte (Ex 25–40; Lev 8–9)**. (ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – 77). Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag Freiburg Schweiz; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- UTZSHNEIDER, Helmut. *Himmlischer Raum auf Erden: Die „stiftshütte“ (Ex 25–40*) als theologische Metapher*. In: HOPF, Matthias; OSWALD, Wolfgang; SEILER, Stefan (Hrsg.). **Heiliger Raum: Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24–40**. (Theologische Akzente – Band 8). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2016, pp. 19-36.
- WELLHAUSEN, Julius. **Israelitische und Jüdische Geschichte**. (de Gruyter Studienbuch). Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- XAVIER, Donizete J. *Experiência de Deus em Paul Ricoeur*. In: ANÉAS, André (Org.). **Diálogos sobre a experiência de Deus – volume II**: questões sobre mística. São Paulo: Editora Recriar, 2022, pp. 131-150.
- YARCHIN, William. **History of Biblical Interpretation: a reader**. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

Recebido em: 16/12/2022

Um breve diálogo

Aprovado em: 10/03/2023