

# A LINGUAGEM POÉTICA RELIGIOSA DA BÍBLIA \*

Érico Fumero de Oliveira \*\*

## RESUMO

Pretendemos, neste artigo, mostrar a relação direta da hermenêutica filosófica com a hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur, com ênfase na linguagem poética. Posteriormente, veremos como o funcionamento poético do discurso bíblico, tanto do Antigo como do Novo Testamento, permite especificar o que é próprio da linguagem religiosa da Bíblia. Nesta primeira parte trataremos da relação entre as hermenêuticas filosófica e bíblica e da categoria mundo do texto, que revela a especificidade da linguagem religiosa da Bíblia e permite perceber o funcionamento do discurso bíblico do Antigo Testamento a partir de Ricoeur, ficando para a segunda parte a análise do discurso bíblico do Novo Testamento e as considerações finais.

**PALAVRAS-CHAVE:** hermenêutica; bíblia; Paul Ricoeur; linguagem poética.

## ABSTRACT

In this article we intend to show the direct relation between philosophical hermeneutics and biblical hermeneutics in Paul Ricoeur's works, with emphasis on poetic language. Then we will examine how the poetic functioning of biblical discourse, in both the Old and New Testament, allows the reader to specify what is characteristic of the religious language of the Bible. In this first part we will treat the relation between philosophical and biblical hermeneutics, as well as the category 'world of the text', which reveals the specificity of the religious language of the Bible and allows us to understand the role of the biblical discourse of the Old Testament according to Ricoeur. In the second part we will analyze the biblical discourse of the New Testament and share our final considerations.

**KEYWORDS:** hermeneutics; bible; Paul Ricoeur; poetic language.

## **A relação entre hermenêutica filosófica e bíblica**

Mediante o trabalho hermenêutico sobre a linguagem poética, Paul Ricoeur organizou seus estudos sobre os símbolos, as metáforas e as narrações. Estabeleceu, com isso, a linguagem poética como o eixo que perpassa a sua investigação e articula toda a sua produção intelectual, principalmente as duas hermenêuticas: filosófica e bíblica. Além disso, por meio da pesquisa sobre a linguagem poética, o filósofo francês começou a tratar a Bíblia como uma obra literária e conseguiu apontar o específico da linguagem religiosa. Nesta primeira parte deste artigo queremos saber: – A hermenêutica bíblica é apenas uma das aplicações possíveis da hermenêutica filosófica?

A resposta a esta questão é dupla. A hermenêutica bíblica é e não é uma aplicação da hermenêutica filosófica. Para Paul Ricoeur, há uma relação complexa de inclusão mútua entre

---

\* Este trabalho é o terceiro capítulo da Dissertação de mestrado defendida na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia para a obtenção do título de mestre.

\*\* Doutorando em Filosofia pela Universidade de Santiago de Compostela - Espanha (USC).

as duas hermenêuticas. O primeiro movimento, mais simples, vai do polo filosófico para o polo bíblico, afinal as categorias de distanciamento, de escrita, de obra, de mundo do texto e de apropriação, que regulam a aplicação da interpretação bíblica, são as mesmas utilizadas pela hermenêutica filosófica. Nesse sentido, a hermenêutica bíblica é regional, porque é a aplicação da hermenêutica filosófica aos textos bíblicos.

Todavia, ao tratar a hermenêutica bíblica como hermenêutica aplicada, revela-se, segundo Paul Ricoeur, uma relação inversa entre as duas hermenêuticas. O funcionamento poético do discurso bíblico possui uma especificidade que torna a hermenêutica bíblica um caso único entre as demais hermenêuticas (RICOEUR, 1989, p. 125):

A hermenêutica teológica apresenta características tão originais que a relação se inverte progressivamente, subordinando-se, finalmente, a hermenêutica teológica à hermenêutica filosófica como o seu próprio *organon*.

O filósofo francês, aplicando as mesmas categorias da hermenêutica filosófica à hermenêutica bíblica, destacou a intransponível especificidade da linguagem da Escritura, que se revela no Antigo Testamento por meio do jogo polifônico dos gêneros literários, irreduzíveis um ao outro, e, nos Evangelhos Sinópticos, através da extravagância de sentido presente nos discursos escatológico, proverbial e parabólico de Jesus.

Por isso, incontestavelmente, a poética constitui uma das inspirações centrais de todo o empenho de Paul Ricoeur, afinal ela é a mediação da hermenêutica filosófica com a hermenêutica bíblica, a ponto de ser possível ler, sob essa luz e nessa perspectiva, todo o itinerário do pensador. Nas palavras de Amherdt (AMHERDT *apud* RICOEUR, 2006, p. 21):

Ele mesmo diz que o dinamismo criativo operando no texto-obra (a metáfora, a narrativa) e a imaginação na interpretação que constituem os fios condutores de seu empreendimento, o que o levou naturalmente a considerar o funcionamento poético do discurso bíblico, sublinhando sua especificidade.

É por isso que alguns críticos (Gervasoni, Nkeramihigo, Grampa, Jungel) da obra ricoeuriana, com razão, fazem da linguagem poética o eixo articulador da hermenêutica filosófica e o horizonte de uma hermenêutica teológica ou bíblica. Segundo Amherdt (*apud* RICOEUR, 2006, p. 26): “Paul Ricoeur demorou-se menos na gênese e nas condições de produção dos dois Testamentos do que na sua capacidade ‘poética’ de produzir significações novas e a seu valor de ‘revelação’”. Para nosso filósofo, essa capacidade aponta sempre para o último da linguagem bíblica, um mais-além que constitui o próprio elemento religioso. De modo geral, segundo Paul Ricoeur, o específico poético da linguagem bíblica no Antigo

Testamento concretiza-se na nomeação de Deus e, no Novo Testamento, efetiva-se nos discursos parabólicos, escatológicos e proverbiais de Jesus como pregação do Reino de Deus.

Seguramente, foi por meio da hermenêutica da linguagem poética que nosso filósofo ampliou cada vez mais o campo de pesquisa e buscou esclarecer o funcionamento dos discursos, como veremos adiante.

Quanto à hermenêutica dos textos aplicada à linguagem bíblica, isto é, aos discursos bíblicos, ela não pretende captar a intenção do autor, nem compreender totalmente o contexto histórico no qual o texto foi produzido. Essa é a perspectiva adotada pelo método histórico-crítico, privilegiado tradicionalmente nos estudos bíblicos. A hermenêutica também não se constitui a partir do jogo das significações internas do texto, sem referência ao extralinguístico, como propõem os estruturalistas, por meio da análise literária. Então se pergunta: – Afinal, o que pretende a hermenêutica na perspectiva do filósofo francês?

Paul Ricoeur amplia a concepção do trabalho hermenêutico como compreensão do mundo literário, ou seja, a hermenêutica pretende, ao estudar a linguagem religiosa da Bíblia, compreender o que é desenvolvido de específico no texto bíblico, a saber: o teológico ou a revelação.

Paul Ricoeur, ao valorizar a hermenêutica bíblica enquanto um método para a abordagem textual, não nega as abordagens explicativas, mas, antes, as articula uma na outra para preveni-las de dois riscos: o primeiro, da crítica histórica, que se legitima pelo desinteresse com relação à matéria teológica do texto; o segundo, de um estruturalismo unidimensional, que separa o significado da referência além do texto.

Nosso filósofo acredita que ambas as abordagens separadas, crítica histórica e análise literária estruturalista, nos explicam apenas o sentido do texto, porém, juntas e com o auxílio da hermenêutica, são capazes de nos auxiliar na compreensão do texto bíblico, porque é no texto que há a manifestação da verdade, enquanto revelação.

Logo, a hermenêutica é a interpretação da palavra divina como se apresenta nas sucessivas histórias, mediante diferentes formas de discursos. A principal tarefa da hermenêutica consiste em compreender a palavra original como uma palavra portadora de um sentido novo, porque a situação moderna solicita. Para Paul Ricoeur, a hermenêutica bíblica é, pois, linguística na origem. Assim se expressa Ricoeur (RICOEUR, 2004, p. 33):

[...] minha convicção mais profunda é que somente a linguagem poética restaura para nós aquela participação que pertence à ordem de coisas que precede nossa capacidade de nos opormos a um assunto. Portanto, a função do discurso poético é trazer sobre esta emergência de estrutura de profundidade que pertence às ruínas do discurso descritivo.

Este é o poder de revelação manifestado pela linguagem poética, no sentido forte do termo. Não é sem razão, nos diz Paul Ricoeur (RICOEUR, 2004, p. 98) que: “O sentido a-religioso da revelação ajuda-nos, assim, a restaurar o conceito de revelação bíblica a sua completa dignidade”. Ela expressa um horizonte global, uma totalidade de significações. Trata-se de um mundo aberto, que se distancia poeticamente da realidade cotidiana.

Assim, portanto, partindo da noção de que o objeto da hermenêutica bíblica não é simplesmente o texto, no sentido da análise literária estrutural, nem o contexto, na perspectiva do método histórico-crítico, mas o texto bíblico como discurso teológico revelador, abordaremos, no próximo tópico, a categoria *mundo do texto*, porém, agora, numa perspectiva bíblica.

### **O mundo do texto bíblico**

Para nosso filósofo, a categoria *mundo do texto* é a explicitação concretizada do que é fundamental na linguagem poética e central na hermenêutica filosófica, por conseguinte, também na hermenêutica bíblica.

Efetivamente, o que se abre ao leitor no mundo do texto bíblico é uma proposição de mundo, um novo nascimento, que não diz mais respeito apenas ao poético. A partir do texto bíblico, a realidade se re-configura de um modo único. Por isso, podemos dizer que o mundo aberto pelo texto é, de certa forma, objetivo, porque não é a criação de um sujeito, mesmo que seja resultado de uma interpretação. Afinal, sem o texto não há interpretação, daí a importância de se afirmar a objetividade do mundo que se abre diante do texto.

Além disso, a manifestação de possíveis existências no mundo é uma dimensão do mundo do texto que estimula o leitor, o ouvinte, a compreender a si mesmo e a desenvolver, imaginativa e simpaticamente, o *si*, suscetível de habitar esse mundo desdobrando os seus possíveis mais próprios.

O *mundo do texto bíblico* jamais seria um mundo dado. Paul Ricoeur descreve o desvelamento de novos mundos mediante a *poética* (metáfora) que, recorrendo ao conceito de “verdade metafórica”, transcende os limites do conceito tradicional de verdade como adequação. Ele insiste em abordar a linguagem poética nas suas funções heurística e *mimética*, presentes na metáfora e no texto, funções que nos ensinam e nos tornam participantes de uma verdade do mundo, inacessível por outros meios.

O discurso bíblico é sempre poético, no mesmo sentido que os discursos poéticos da literatura em geral. Isto é, por meio do texto escrito, seja ele qual for, haverá distanciamento de seus autores e de sua situação originária de redação, tornando-o acessível a qualquer leitor ou ouvinte. Além do mais, o texto bíblico também é poético, porque possui diferentes estilos que lhe dão uma exterioridade, fazendo dele uma obra literária.

O discurso bíblico, ao projetar um mundo diante do leitor ou ouvinte, o faz de modo específico, porque é o mundo projetado que revela propriamente o que é religioso. Queremos dizer, com isso, que Paul Ricoeur, juntamente com Ebeling, e também a partir da expressão *Le Grand Code* (Cf. FRYE, 1984), se torna sensível à necessidade de ler a Bíblia como uma obra literária. Ao se considerar essa obra (Bíblia) como um livro entre outros, manifesta-se propriamente o mundo do texto, que se descortina como a Palavra de Deus, ou melhor, um Poema de Deus.

Considerar a Bíblia como poema significa aceitá-la como uma obra acabada. Isto é, constituída num *cânon*, ou seja, num sistema circular, com um conteúdo teológico fixo e fechado. O *cânon* assim entendido é um espaço limitado para a interpretação, no qual, destaca Paul Ricoeur (1989, p. 126): “[...] as significações teológicas são correlativas das formas de discurso. A partir daí, não é possível interpretar as significações sem percorrer o longo trajecto de uma explicação estrutural das formas”.

Não obstante, não podemos parar na análise estrutural da Bíblia, como já foi dito anteriormente. Só haverá realmente compreensão do mundo do texto bíblico se a análise proceder nas duas direções: da mensagem ao código e do código à mensagem. É essa via de mão dupla o caminho possível para uma hermenêutica global e fundamentada.

Nessa fundamentação da hermenêutica, Paul Ricoeur propõe um cuidado: não construir exageradamente depressa uma teologia da Palavra. Qualquer teologia da Palavra precisa incluir a passagem da fala à escrita, para ser fiel à situação hermenêutica da pregação cristã, porque, desde o início, a palavra manteve e mantém uma estreita relação com a escritura.

A escritura é a realização em forma escrita da instância de discurso oral que preside à sua fixação. A colocação por escrito se inscreve dentro do prolongamento da primeira distância causada entre o ato de discurso e seu conteúdo, segundo a dialética mais simples de objetivação. Conforme Paul Ricoeur (RICOEUR, 1989, p. 125):

[...] não precede uma fala toda a escrita? Fala do contador de sagas, fala do profeta, fala do Rabi, fala do pregador? Não foi Jesus, como Sócrates, um pregador e não um escritor? Não viu n'Ele o cristianismo primitivo a palavra feita carne? E não anunciaram os seus testemunhos o Evangelho como palavra de Deus?

Desse modo, o que constitui a situação hermenêutica primária do *kerigma* ou proclamação cristã é a relação fala-escrita. Ela conserva uma consideração fundamental, porque à fala sempre se refere uma escrita anterior que a interpreta. Por exemplo, Jesus é intérprete da Torá; o autor da Carta aos Hebreus ou Paulo interpreta a existência de Cristo à luz das tradições e das instituições da primeira aliança. E todos os títulos cristológicos (Rei, Messias, Sumo Pontífice, Logos, etc.) procedem das culturas hebraica e helenística.

Para estabelecer a própria identidade, desde o começo, o cristianismo foi obrigado a expor em detalhe um acontecimento, isto é, a interpretar a pessoa e o evento histórico Jesus. Por isso, o cristianismo é, desde sua origem, uma *exegese*. Uma exposição de fatos históricos e uma interpretação de fé.

Além disso, Jesus, o Cristo, torna-se uma nova escrita. Por exemplo, a carta escrita aos Romanos tornou-se destinada a todos os cristãos. É por meio dessas distâncias que surgiram todos os escritos bíblicos do Novo Testamento: a começar pelos Evangelhos até o Apocalipse de João. Foram exatamente esses escritos que se tornaram, a partir do fechamento do cânon, um *corpus* fechado para dirigir (regra de fé) e orientar a existência cristã (moral cristã).

Então, o *kerigma* ou a proclamação constitui-se numa dupla situação hermenêutica. Aparece, em primeiro lugar, na sequência *fala-escrita-fala*, na qual a fala mediatiza a escrita, porém também se destaca na sequência *escrita-fala-escrita*, tendo a fala como mediação a escrita. As duas cadeias possibilitam a tradição, pois, de qualquer modo, escrita ou fala entregam e transmitem uma mensagem. Para nosso Ricoeur (RICOEUR, 1989, p. 130-131), a escrita traz, porém, uma novidade no seio da tradição:

O que a escrita traz é a distância que liberta a mensagem do seu locutor, da sua situação inicial e do seu destinatário primitivo. Graças à escrita, a fala estende-se até nós e atinge-nos pelo seu “sentido” e pela “coisa” de que se trata nela e já não pela “voz” do seu proclamador.

O texto bíblico entra numa cadeia de comunicação, na medida em que é uma experiência de vida levada à linguagem. A Palavra viva se reatualiza nos diversos atos de discurso. Esse processo histórico, que faz a conexão mútua entre a palavra e a escritura ou entre a escritura e a palavra, pode ser denominado Tradição. O que a escritura faz de próprio, pelo distanciamento, é deslocar a mensagem do seu locutor, da sua situação inicial e do seu destinatário primitivo. Daí a importância dela para a Tradição.

Nesse contexto histórico de efetuação do texto bíblico como discurso, ali se introduz a dialética do acontecimento e do sentido presente já desde a palavra originária: Jesus Cristo, a palavra de Deus feita carne.

Se fôssemos seguir, portanto, a cadeia da tradição, poderíamos dizer que Deus se manifesta como palavra na pessoa histórica de Jesus Cristo. Ele, acontecimento e sentido, por meio de palavras, anunciou o Reino. Sua pregação, interpretada pelos seus interlocutores (discípulos), foi, posteriormente, também anunciada por palavras (acontecimento e sentido) e entregue para uma fixação escrita, que, por sua vez, também se constitui em acontecimento e sentido.

Graças aos vários distanciamentos, os ouvintes e os leitores testemunham o acontecimento, e o sentido adquire uma autonomia que lhe permite inaugurar um percurso ilimitado. Por isso, a especificidade da poética religiosa da fala e da escrita entre as outras falas e escritas só se manifesta por meio do texto bíblico. Não se trata, como dissemos, de encontrar o que está por detrás do texto, isto é, a intenção do autor. Trata-se de conhecer a Palavra de Deus pela escritura que se estende até nós e nos atinge pelo sentido e pelo acontecimento que ela trata.

O que a hermenêutica bíblica propõe é explicitar o modo de *ser-no-mundo* projetado pelo texto diante dos leitores e de ouvintes. Consequentemente, o discurso bíblico é um caso único, um caso excêntrico da linguagem poética, porque remete a uma realidade nova: *Deus-Cristo-Reino*, que, por sua vez, coordena todos os textos e esquiva-se também de todos.

No próximo tópico especificaremos, por meio do *mundo do texto* propriamente dito (linguagem originária da fé), o que é próprio da linguagem religiosa da Bíblia, procurando, por meio da hermenêutica bíblica, interpretar a linguagem poética da Escritura. Consideraremos, para tal, as distintas formas de discursos literários, tanto do Antigo como do Novo Testamento.

## **A linguagem religiosa da Bíblia**

Qualquer obra literária é caracterizada como obra de linguagem, isto é, produzida segundo uma composição e um estilo. Assim, Paul Ricoeur examina a efetuação do discurso bíblico. Para ele, os textos da Escritura, tanto do Antigo como do Novo Testamento, também se apresentam ao leitor numa grande variedade de composições de gêneros literários e de estilos.

Desde o início, a fé de Israel, como também a da Igreja primitiva, se inscreveu numa multiplicidade de formas de discurso, porém, no caso do discurso bíblico, Paul Ricoeur estabelece uma distinção entre os outros discursos, devido à experiência de fé. Essa experiência se exterioriza e fixa-se numa rica multiplicidade de formas de discursos, multiplicidade que o filósofo qualifica como as expressões originárias da fé religiosa.

Essas expressões, circularmente, constituem-se como um espaço de interpretação, espaço no qual as significações teológicas são correlativas às formas de discurso. Isto é, os discursos bíblicos não são simples quadros ornamentais que abrigariam uma mensagem oculta a ser extraída. Ao contrário, a cada forma do discurso corresponde poeticamente um estilo próprio da confissão de fé.

Declara Paul Ricoeur (1989, p. 126): “[...] devo, sobretudo, a Gerhard von Rad a compreensão desta relação entre forma de discurso e conteúdo teológico”. Além desse exegeta, muitos outros exegetas e críticos consideram a relação entre forma de discurso e conteúdo teológico. Entretanto, a originalidade de Paul Ricoeur provém do fato de que, na linha da gramática generativa, ele não considera esses modos como simples ferramentas de classificação, mas como meios de produção, práticos (*práxis*) e poéticos, pelos quais os discursos bíblicos são produzidos como obra.

Destacar a dimensão da *práxis* significa ressaltar a faceta semântica da obra, e a poética a sua faceta hermenêutica, ou seja, a obra bíblica possui um sentido e uma referência, e justamente aqui se manifesta a revelação divina.

As confissões de fé que se exprimem nos documentos bíblicos não podem, portanto, ser separadas das formas de discurso. Por exemplo, a estrutura narrativa do Pentateuco e dos Evangelhos, a estrutura oracular das profecias, as parábolas, os hinos, etc., sugerem estilos de confissões de fé específicos:

Através de todos esses discursos, Deus aparece sempre de um modo diferente: como o Herói da Salvação, o da Cólera e da Compaixão, Aquele a quem nos dirigimos numa relação do tipo Eu-Tu, Aquele que apenas encontramos numa ordem cósmica que me ignora. (RICOEUR, 1989, p. 128).

Assim, o estudo estrutural dos textos apresenta-se como possível e necessário, precisamente porque a codificação empregada forma parte da produção do discurso. Enquanto método de abordagem bíblica, a hermenêutica assume como tarefa primeira identificar os diversos gêneros literários estabelecidos. Tais gêneros, tomados em conjunto, definem um espaço de interpretação no interior do qual a linguagem bíblica pode ser compreendida.

Empenhamo-nos, pois, como Paul Ricoeur, em verificar como a poética dos gêneros literários empregados, tanto no Antigo como no Novo Testamento, especifica a linguagem religiosa da Bíblia.

O filósofo não foi exaustivo em suas análises. Nós o seguiremos nessas análises, buscando com ele compreender como os gêneros empregados em conjunto apontam para a constituição polifônica da revelação bíblica. Nos próximos tópicos mostraremos como o nosso filósofo entende o entrelaçamento entre as formas linguísticas e o conteúdo teológico do Antigo e, posteriormente, do Novo Testamento, com o objetivo de esclarecer o que é próprio da linguagem religiosa da Bíblia.

### **A polifonia bíblica ou a linguagem religiosa do Antigo Testamento**

Os discursos bíblicos do Antigo Testamento analisados por Paul Ricoeur são basicamente cinco: profético, narrativo, sapiencial, prescritivo e hínico. Essas formas permitem distinguir, nos textos bíblicos, uma série de características, cada uma com sua estrutura particular. Como foi dito anteriormente, não são apenas gêneros ou instrumentos dos quais seria possível tirar uma mensagem oculta ou revelada, mas cada uma das formas corresponde a um estilo próprio de revelação e de confissão de fé.

Paul Ricoeur procura preservar a variedade dos gêneros literários contidos nas Escrituras canônicas e recusa uma concepção niveladora, à qual chama de *esquema cristão*, que não respeita a variedade de gêneros e de conteúdos do Antigo Testamento. Segundo ele, esse esquema suprime, por meio de uma cronologia universal, a riqueza da história da salvação, visto que procura uma visão de conjunto unívoca e tranquilizadora. É preciso, diz nosso filósofo, considerar a variedade dos gêneros literários e a cronologia da história da salvação com os perigos, os fracassos, as rupturas e os horrores, mesmo que não apresente uma visão tranquilizadora.

Nos próximos cinco tópicos passaremos em revista os discursos bíblicos do Antigo Testamento, na classificação de nosso filósofo, com o objetivo de compreendermos a característica polifônica da poética da linguagem religiosa do Antigo Testamento.

#### **a) O discurso profético**

O discurso profético goza de uma condição particular porque nele a relação de Deus com o profeta se manifesta sem mediação. O profeta é o que fala em nome de outro, é o que

revela a palavra de outro na sua palavra. Aliás, é justo fazer a pergunta: – Não serão os outros discursos meras variações do discurso profético, uma vez que é a profecia a manifestação direta de Deus?

A resposta é não, pois cada discurso tem algo de específico, como veremos, mas sem dúvida, o discurso profético ocupa uma posição central, porque é constituído *em nome de...* Por exemplo, em Jeremias: “A palavra do Senhor foi-me dirigida nestes termos: vai e grita isto aos ouvidos de Jerusalém” (Jr 2,2). O profeta apresenta-se como aquele que não fala em seu nome, mas em nome de um duplo autor da palavra e da escrita. Essa noção conduz à ideia de uma escrita sob um ditado e, assim, a ideia de revelação se confunde com aquela de uma duplo autor dos textos sagrados (Cf. RICOEUR, 2004, p. 71).

A posição central do gênero profético vem confirmada pelo Credo que, declara: *Cremos no Espírito Santo... que falou pelos profetas*. Todavia, separado pelo contexto do discurso narrativo que o enquadra, o modelo profético corre o risco de fechar a ideia da Revelação em um conceito muito estreito, como aquele da palavra de um outro, isto é, a Revelação torna-se a palavra de um outro por detrás da voz do profeta.

Distinto risco é ligar a Revelação a um conceito de inspiração. Isto é, confundir a Revelação com a ideia de uma inspiração, como uma voz por detrás da voz. O resultado dessa concepção é uma caracterização muito subjetiva, porque leva a pensar ingenuamente que a escritura foi soprada no ouvido do profeta.

E um terceiro risco é o de juntar estreitamente oráculo e adivinhação, pois se estabelece uma associação quase invencível entre a ideia de profecia e a ideia de desvelamento do futuro, com o risco de impor a ideia de que o conteúdo da Revelação é a assimilação de um desígnio de Deus. Nesse tipo de interpretação, o discurso profético resvala, manifestamente, para uma forma apocalíptica. Ele tende a ser, através disso, reduzido à ideia de premonição do fim da história. A identificação, nesse caso, é estreitar o conceito de Revelação a toda promessa divina como *fim dos tempos* (Cf. RICOEUR, 2004, p. 72).

Como foi dito acima, cada forma de discurso envolve um estilo particular de confissão de fé, no qual Deus é nomeado de maneira original. Deus nomeado como voz por detrás da voz se torna, no discurso profético, o sujeito absoluto: o *Eu profético* sendo compensado pelo *Ele narrativo*.

Para compreender verdadeiramente a Revelação, é necessário analisar, além do discurso profético, os demais gêneros de discurso. Como exemplo de complementaridade dos gêneros, podemos citar algumas passagens dos textos proféticos onde há o tema do *anúncio do Dia do Senhor*, que só é compreendido se houver aproximação dos textos narrativos, pois a

profecia não é apenas a própria voz do profeta, mas o direcionamento de algum acontecimento como narração. “Sem encerrar a profecia na pregação do futuro, o profeta conduz-se para frente, rumo ao ‘Dia de Yahweh’, sobre o qual o profeta diz que não será de alegria, mas de terror” (RICOEUR, 1996, p. 192). Deus é nomeado em e pelo acontecimento e não apenas como voz por detrás da voz, como veremos a seguir no discurso narrativo.

## **b) O discurso narrativo**

O discurso narrativo, tal como aparece no Pentateuco, nos Evangelhos, nos Atos dos Apóstolos ou em algumas Cartas, evita a confusão entre o escritor e o Espírito que o guia. De fato, no caso da narração, a atenção se dirige para os fatos mesmos e não para o narrador. No interior da narração, Deus é designado na terceira pessoa como o atuante último, isto é, como um dos personagens significativos, aquele que intervém e se envolve na vida dos outros personagens e nos fatos da história humana.

Os eventos se contam eles mesmos porque aparecem no horizonte histórico. O narrador ou o interlocutor recebe destaque especial. Deus é o atuante supremo. Ele é denominado nos acontecimentos narrados. Nos textos do Antigo Testamento, aparece a marca de Deus na história, antes de ser palavra narrada. Os eventos fazem história e Deus aparece como autor de tais eventos. A comunidade se reconhece enraizada, instaurada ou fundada nos episódios narrados (cf. RICOEUR, 1996, p. 191).

Somos assim induzidos a meditar sobre o caráter de certos acontecimentos narrados. Trata-se de acontecimentos que não se limitam a passar, mas fazem época, geram história, tais como a eleição de Abraão, a fuga do Egito ou o Êxodo, a unção de Davi e, para a Igreja primitiva, a ressurreição de Cristo.

Enfim, toda a fé de Israel e da Igreja primitiva se resumem na confissão do caráter transcendente de acontecimentos instauradores. De fato, Israel confessou Deus essencialmente colocando em ordem de sagas e de tradições, e narrando os principais acontecimentos. E foi a partir desses acontecimentos que o sentido se irradiou. Por exemplo, a narração da Páscoa como acontecimento, em Dt 16, 1-10, é interpretada como ação de Deus em favor de seu povo, a ponto de a própria celebração e narração desse evento atualizar no presente, para cada um e para todo o povo, o favor da libertação histórica recebida de Deus como memorial de salvação.

O testemunho de Deus acontece primariamente na história e, secundariamente, na palavra, enquanto esta história é elevada à linguagem, isto é, à palavra da narração. A

subjetividade pode, no entanto, se sobrepor ao acontecimento da narração. Se isso acontece, o discurso narrativo aproxima-se do discurso profético, o narrador fala de novo em nome de. Mais uma vez corre-se, porém, o risco de anular o traço específico da confissão narrativa: a ideia da marca de Deus no acontecimento.

O momento subjetivo da narração é o momento em que o narrador narra os acontecimentos de uma comunidade. Não se estabelece, porém, de nenhum modo, a mesma relação subjetiva que se estabelece entre o profeta e a Palavra inspirada, porque a narração é centrada em fatos que Deus já realizou.

Deus não se revela no momento em que os fatos são narrados, mas os fatos são narrados porque Deus se revelou neles. Isto é, o que o escritor relata é revelador, não por causa do mandato (inspiração), mas porque narra uns fatos que tiveram Deus por agente. O importante é narrar os fatos e não centrar-se no evento literal da palavra dita.

Paul Ricoeur valoriza, como Pannenberg, o realismo do acontecimento da história, contra o idealismo do acontecimento da palavra (RICOEUR, 1996, pp. 75-76):

[...] reconhecer a especificidade desta forma de discurso, entretanto, é salvaguardar-nos contra certa estreiteza de qualquer teologia da Palavra que somente atende eventos de palavra. No encontro com o que poderíamos chamar de idealismo do evento-palavra, devemos reafirmar o realismo do evento-história.

Nessa óptica, a narração questiona uma característica fundamental da profecia: o peso dos fatos narrados. Para o profeta, o revelado é aquilo que ele diz; para o narrador, o que ele narra. Torna-se compreensível a tensão entre profecia e narração, enquanto que a narração é seduzida por uma certeza, o discurso profético modifica a posição assumida da fundação (cf. RICOEUR, 1996, p. 76).

A dialética fragmentada da narração e da profecia amplia mais o horizonte do conceito, mas não esgota “[...] a polissemia e a polifonia da Revelação” (RICOEUR, 2004, p. 77). É por isso que três outras modalidades do discurso religioso bíblico devem ser também levadas em consideração para compreender o sentido, a estrutura analógica e multiforme da revelação.

### **c) O discurso prescritivo**

O discurso prescritivo é simbolizado pela Torá. Ela ilumina a dimensão prática da revelação. Com esse discurso, a Revelação adquire um sentido prático, se torna expressão simbólica da vontade de Deus, que se manifesta mais para ser acolhida do que para ser

pensada. A ele pertence o ensinamento (Torá), que a Septuaginta traduz inadequadamente por Lei (*nomos*) (Cf. RICOEUR, 2004, p. 77).

Nos textos sagrados legislativos, Deus é denominado como autor da lei, como uma vontade ética que prescreve uma forma de conduta. O leitor ou ouvinte aparece como a segunda pessoa a quem Deus se dirige. Assim, o sentido profundo da Lei aponta para a mesma mensagem dos profetas: a conversão, para a renovação do coração.

A relação que a lei revelada estabelece entre Deus e o povo é muito mais densa existencialmente que a simples relação autoridade-obediência. O que Deus quer, por meio da Lei, é fazer uma Aliança. Por isso, em torno da Torá se condensam as ideias de eleição, de promessa, de ameaça, etc. Podemos perceber que não se pode reduzir a Torá a um desígnio de Deus, no sentido da vontade divina, que se manifesta num imperativo vindo do alto e que precisa ser obedecido porque é da autoridade de Deus.

Traduzir imediatamente a Torá apenas pela dimensão moral, de um comando exterior e superior, é inadequado, porque há o risco de reduzir a ideia de Revelação à heteronomia, quando “a dependência original com ordens de fala, disposição e ser” (RICOEUR, 2004, p. 77) exige que sejam criticadas em relação à ideia de autonomia.

Por heteronomia se entende aquela submissão a um mandamento superior e exterior. Se a revelação fosse uma lei que heteronomamente se impusesse ao sujeito, seria muito difícil de justificá-la como realmente um ensinamento de Deus que criou o ser humano livre. O conceito de Torá, se compreendido como uma lei heterônoma, é inadequado, já que o que ele expressa é mais amplo do que um mandamento moral.

Criticando a assimilação da Torá a um mandamento externo, Paul Ricoeur lembra que “[...] não é sem importância que os textos legislativos do Antigo Testamento sejam colocados na boca de Moisés e com a estrutura narrativa da residência provisória no Sinai” (RICOEUR, 2004, p. 78). Isso significa que o ensinamento da vontade divina acompanha a fuga do Egito, e que a relação entre o Êxodo e a proclamação da Lei se exprime como legislativa e narrativa no plano do discurso. “Isso significa que a memória da libertação qualifica a instrução de um modo íntimo” (RICOEUR, 2004, p. 78). Se “o Decálogo é a Lei de um povo redimido” (RICOEUR, 2004, p. 78), tal ideia de heteronomia é inadequada para definir a riqueza de sentido incluída na instrução da Torá.

Como o ensinamento da Torá se prende, organicamente, aos acontecimentos fundadores, simbolizados pela saída do Egito, há um texto de Dt 6, 5-6 que expressa melhor a

Revelação de Deus como prescrição: “Amarás, pois, o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua força. Estas palavras que, hoje, te ordeno estarão no teu coração”.

Essa descrição da inscrição no coração do homem suscitava, em alguns profetas, o anúncio de uma Nova Aliança, não tanto como proclamação de preceitos novos, mas como uma nova qualidade relacional. Em Ez 11,19: “Dar-lhes-ei um só coração, espírito novo porei dentro deles; tirarei da sua carne o coração de pedra e lhes darei coração de carne...”. A frase “nos seus corações” constitui uma dimensão ética da Revelação mais aceitável, porque, conforme Paul Ricoeur (RICOEUR, 2004, p. 78), a ideia de Aliança designa seguidamente:

[...] todo um complexo de relações, fugindo de uma obediência à Lei, contudo, mais temerosa e meticulosa a interpretações casuísticas, a mediação inteligente, a ponderação no coração, à veneração de uma alma jubilosa, como vemos em respeito aos Salmos.

Nesse contexto prescritivo, Jesus declara que a Lei e os Profetas estavam resumidos na Regra de Ouro do Deuteronômio: “Tudo quanto, pois, quereis que os homens vos façam, assim fazei vós também a eles; porque esta é a Lei e os Profetas” (Mt 7,12). A ideia de perfeição e de santidade passa necessariamente pela Revelação como uma prescrição.

Há, portanto, nesse espaço de variações que a Aliança simboliza, o indício de uma pulsação incessante, oscilando entre a prioridade dada às prescrições e uma intenção de santidade que constitui a dimensão ética da Revelação. Esses diversos argumentos sublinham a função instituinte da Revelação, de que a simples ideia de heteronomia não se mantém. Conforme Paul Ricoeur (RICOEUR, 2004, p. 80):

[...] se continuarmos a falar de revelação como histórica, não é somente no sentido que traços de Deus podem ser lidos em eventos fundamentais do passado ou em uma conclusão vinda à história, mas no sentido de que ela orienta a história de nossas ações práticas e engendra a dinâmica de nossas instituições.

A Lei é, portanto, a expressão de um compromisso com a Aliança pelo qual se quer a santidade individual e do povo. Ela orienta a práxis e a história até a santidade, que é Deus.

#### **d) O discurso sapiencial**

A dimensão da sabedoria ultrapassa o gênero literário chamado *sapiencial*. Não se deve ver, nesse excesso, o sinal de uma “lucidez sem qualquer ilusão acerca da maldade

humana ao ensino da Lei”, mas “[...] uma reflexão da existência que intenciona o indivíduo por trás do povo da Aliança, e através dele, cada ser humano” (RICOEUR, 2004, p. 80). A sabedoria, que significa a arte de bem viver, conselho experiente a caminho da verdadeira felicidade, está à disposição de todo homem, e não somente do israelita.

A sabedoria transborda o quadro da Aliança, que é também o da eleição de Israel, enquanto sua reflexão e conselho apontam para o indivíduo mesmo e cada homem. “Os conselhos da sabedoria ignoram as fronteiras onde qualquer legislação apropriada a um único povo pára, mesmo se for o povo eleito” (RICOEUR, 2004, p. 81).

Com efeito, a sabedoria é alheia a toda ideia de um desígnio de Deus que os discursos precedentes sugerem. A ideia central do discurso sapiencial gira em torno da característica principal, de não representar uma legislação apropriada a um único povo e a intervir em situações-limite, nas quais se enfrentam a grandeza e a miséria do homem.

A sabedoria hebraica interpreta a solidão, a culpa, o sofrimento e a morte como o nada do homem, a incompreensibilidade de Deus e, até, seu silêncio. Nesse contexto de incompreensibilidade, surge o tema-chave do discurso da sabedoria: a retribuição. Como podem os injustos e malvados triunfarem sobre os justos? Como pode o justo sofrer?

Esses problemas lançam luz no grande problema do sentido ou do sem sentido da existência. A concepção do mundo (por que o mal?) e a ética (que fazer ante ele?) se fundem em um novo modo de sofrer.

Por meio disso, a sabedoria cumpre uma das funções fundamentais da religião, que é também a de conjugar *ethos* e *cosmos*, ordem de ação e ordem do mundo. Ela não ensina como evitar ou negar o sofrimento, nem como dissimulá-lo, mas como suportá-lo. Para a Revelação, o sofrimento tem um sentido oculto e indisponível. Ela coloca o sofrimento num contexto significativo, produzindo a qualidade ativa do sofrer. Trata-se de aprender a experimentar e a padecer o sofrimento real, e isso se aprende desde o interior mesmo do sofrer.

Nessa linha, Paul Ricoeur retoma o caso paradigmático de Jó. Nesse relato está a prova por excelência da sabedoria, porque Jó testemunhou o sofrimento injusto e buscou um sentido para o seu infortúnio. Vejamos (RICOEUR, 2004, p. 80):

Então, respondeu Jó ao Senhor: bem sei que tudo podes, e nenhum dos teus planos pode ser desfrutado. Quem é aquele, como disseste, que sem conhecimento encobre o conselho? Na verdade, falei do que não entendia; coisas maravilhosas demais para mim, coisas que eu não conhecia. Escuta-me, pois, havias dito, e eu falarei; eu te perguntarei, e tu me ensinarás. Eu te conhecia só de ouvir, mas agora os meus olhos te vêem. Por isso, me abomino e me arrependo no pó e na cinza. (Jó 42, 1-6).

Jó, que não viu nem Beemote, nem Leviatã, nem os perigos da Criação, diz “[...] mas agora os meus olhos te vêem”. Ele conjectura com a fé “[...] um significado inesperado que não pode ser transcrito pela fala ou *logos* que o ser humano possa ter à sua disposição” (RICOEUR, 2004, p. 82).

A Revelação visa a um horizonte de sentido em que “[...] um conceito do mundo e um conceito de ação submergem numa qualidade nova e ativa de sofrimento. O Eterno não diz para Jó que ordem de realidade justifica seu sofrimento” (RICOEUR, 2004, p. 81).

Como a sabedoria é graça, é pela participação nela que alguém pode ser considerado sábio. O sábio não pretende afirmar que sua palavra seja de outro (de Deus), como no caso do profeta. Sabe que a sabedoria o precede e sabe que, somente participando dela, pode ser sábio. O pensamento autônomo da razão, esta fundada sobre si mesma, é completamente alheio à mentalidade do sábio. A intimidade com a Sabedoria não deve ser distinguida da intimidade com Deus. A Sabedoria é tida como um dom de Deus em distinção ao “[...] conhecimento do bem e do mal prometido pela serpente” (RICOEUR, 2004, p. 83).

#### **e) O discurso hínico**

O último tipo de discurso do AT levado em consideração por Paul Ricoeur é o hínico, que se divide em três grupos: hinos, súplicas e ações de graças. O que os unifica é a invocação, que, em todos os gêneros, dirige-se a Deus, este como segunda pessoa.

A invocação a Deus alcança sua pureza e maior desinteresse quando se converte em reconhecimento, sendo os Salmos a expressão mais elevada. “Os louvores endereçados aos prodígios de Deus cumprem-se na natureza e na história” (RICOEUR, 2004, p. 83-84).

Graças aos três gêneros hínicos, a palavra humana não se contenta apenas em narrar. Agora, o orante dirige-se a Deus e o invoca na segunda pessoa. Não há uma terceira pessoa, como na narração, nem uma primeira pessoa, como na profecia. A palavra do salmista é inspirada por meio dos sentimentos expressos nos poemas, visto que estes são formados desde o íntimo do poeta. É nessa intimidade que se modela o sentimento religioso, para logo expressar-se como um sentir de Deus. A Revelação, nesse tipo de discurso, denomina a Deus na “[...] formação de nossos sentimentos normais que transcendem seu cotidiano” (RICOEUR, 2004, p. 85).

Paul Ricoeur diz que é por meio da celebração que a história se eleva e se torna invocação. Por exemplo, o Credo antigo do Deuterônômio: “meu pai era um arameu errante...” reconta a história ao celebrar e, de fato, narrar é um aspecto do celebrar, porém

“[...] sem um coração que cante a glória de Deus, talvez não tivéssemos uma história da criação, e certamente a história da libertação” (RICOEUR, 2004, p. 84).

Parece, então, que a Revelação passa inteiramente nessa comunicação de pessoa para pessoa. Segundo Paul Ricoeur, há que se fazer ressalvas a isso, pois “[...] não podemos dizer, entretanto, que a idéia de revelação é completamente conduzida por essa idéia de comunicação entre duas pessoas” (RICOEUR, 2004, p. 84). Isso seria hipostasiar em personalismo religioso, sob um grau excessivo, a relação “Eu-Vós” da relação humano-divina.

Os discursos hínicos só podem ser considerados revelados, portanto, não no sentido de que as súplicas, as ações de graças e os louvores foram colocados em diferentes bocas, mas porque os sentimentos expressos são formados por seu agente e conforme seu objeto, a saber, Deus.

#### **f) Expressões-limite do Antigo Testamento**

A nomeação de Deus, nas expressões originárias da fé, é, portanto, múltipla ou, melhor dizendo, ela não é monocórdia, mas *polifônica*. Assim o diz Paul Ricoeur:

Deus é nomeado diversamente na narração que O conta, na profecia que fala Seu nome, na prescrição que O designa como fonte do imperativo, na sabedoria que O procura como sentido do sentido, no hino que O invoca na segunda pessoa. (RICOEUR, 1996, p. 194).

Por isso, as expressões originárias da fé são formas complexas de discurso, tão diversas quanto as narrações, as profecias, as legislações, os provérbios, as preces, os hinos, os escritos sapienciais. Essas formas de discurso nomeiam Deus todas juntas, mas diversamente.

Justamente porque os discursos da fé nomeiam Deus diversamente, acabam caindo nos limites dos discursos. É importante ressaltar essa incompletude das formas dos discursos da fé, porque a Revelação de Deus não se deixa prender por nenhum deles, mesmo os bíblicos, e, com mais razão ainda, por nenhum conceito filosófico (cf. RICOEUR, 2006, pp. 208-215), como o de *Ser*, tomado no sentido medieval ou no sentido heideggeriano. Paul Ricoeur (RICOEUR, 1996, p. 195) observa que:

A palavra “Deus” diz mais que a palavra “Ser” porque ela pressupõe o contexto inteiro das narrativas, das profecias, das leis, dos escritos de Sabedoria, dos salmos, etc. O referente “Deus” é assim visado pela

convergência de todos esses discursos parciais. Ele exprime a circulação de sentido entre todas as formas de discurso em que Deus é nomeado.

Deus é a visada comum e última de cada discurso e, ao mesmo tempo, é o que escapa a cada um. O referente *Deus* escapa à clausura do discurso e os afeta, graças a uma espécie de passagem para o limite.

Deus, como o referente último, se mostra através de expressões que remontam às formas originais do discurso de fé que deram origem ao texto bíblico. Se algo pode ser dito de modo inequívoco acerca de toda forma análoga da Revelação, é que, em nenhuma de suas modalidades, ela é incluída ou dominada pelo conhecimento total. A Revelação é indicação de algo revelado e, ao mesmo tempo, de algo secreto. A ideia da Revelação é, portanto, dupla. O Deus que revela de si mesmo é um Deus oculto e coisas ocultas a ele pertencem. Assim expressa nosso filósofo (RICOEUR, 2004, p. 88):

A confissão que Deus está infinitamente acima da fala e dos pensamentos humanos; que ele nos guia sem nossa compreensão de seus caminhos; que o fato de os seres humanos serem um enigma a si próprios, até mesmo obscuros em relação ao que Deus comunica a eles; essa confissão pertence ao conceito de revelação.

Como exemplo paradigmático de Revelação do Antigo Testamento, Paul Ricoeur faz referência ao episódio da sarça ardente, de Ex 3, 13-15.

Esse texto capital e exemplar da Revelação de Deus no Antigo Testamento também nos mostra a insuficiência dos discursos bíblicos. O modo como Deus se revela é se ocultando. Com efeito, esse modo impede-nos de transformar a Revelação de Deus em um saber absoluto, isto é, a dialética da nomeação de Deus é que Ele é designado ao mesmo tempo como Aquele que se comunica sob as modalidades múltiplas das quais acabamos de falar e Aquele que se oculta.

A tradição tem, com razão, chamado a esse episódio a *revelação do nome divino*. Porque Deus mesmo revela o seu nome, porém, o revela, justamente, como inominável. Isso assim é porque conhecer o nome confiado a Moisés é conhecer o Ser que homem nenhum pode realmente nomear, isto é, manter à mercê de sua linguagem e manipulação (cf. RICOEUR, 2004, p. 88.)

No texto bíblico, Moisés perguntou: “Se me perguntarem: Qual é o seu nome? que lhes direi?” E Deus acrescentou: “Assim falarás aos filhos de Israel: “EU SOU me enviou a vós”. Desta forma, a denominação Yahweh – *Ehyeh asher ehyeh* – não é um nome que define Deus, mas que indica por quem Moisés é enviado. O nome de Deus significa, portanto, um

ato de libertação, porque Moisés é enviado para, com o apoio de Deus, libertar os pobres e os oprimidos.

O texto continua, com efeito, nesses termos: “Deus ainda disse a Moisés: ‘Falarás assim aos filhos de Israel: Yahweh, Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó, enviou-me a vós. É este o meu nome para sempre. É assim que me invocarão em todos os tempos’”.

Desse modo, a Revelação histórica, indicada pelos nomes de Abraão, de Isaac e de Jacó, firma-se no segredo do nome e, por conseguinte, o Deus oculto proclama ele mesmo o significado dos eventos fundamentais. A Revelação, então, ocorre entre o segredo e o revelado (Cf. RICOEUR, 2004, p. 89).

Longe, pois, de a declaração “*Ehyeh asher ehyeh*” autorizar uma ontologia positiva, capaz de preencher a nomeação narrativa e as outras nomeações, ela protege o segredo do “para si” de Deus e esse segredo, por sua vez, remete o homem para a nomeação narrativa significada pelos nomes de Abraão, de Isaac, de Jacó e, aproximadamente, para outras denominações (Cf. RICOEUR, 1996, p. 196).

Paul Ricoeur (RICOEUR, 2004, p. 89) diz:

Estou ciente de que a tradição tem interpretado o *Ehyeh asher ehyeh* no sentido de uma afirmação ontológica positiva, seguindo a tradução da Septuaginta: “Eu sou quem eu sou”. Longe de resguardar o segredo, lançou uma afirmativa noética do ser absoluto de Deus, que seria subsequente transcrita na ontologia neoplatônica e agostiniana, e depois na metafísica aristotélica e tomista.

Desse modo, a teologia do nome poderia saltar para uma ontoteologia capaz de recolher e agrupar a teologia da história, na qual o significado de narração e de profecia fosse sublimado e racionalizado. Ocorre, porém, que, a partir da dialética de Deus, em Ex 3,13-15, o núcleo da Revelação não pode mais ser dissipado para o conhecimento do ser e da compreensão total da realidade divina e sua providência.

É, por isso, importante sempre retornar aos textos bíblicos para não captarmos o infinito do referente *Deus* como apreensão total da Revelação de um ser. Segundo Paul Ricoeur (RICOEUR, 2004, p. 90):

Dizer que o Deus que revela a si mesmo é um Deus oculto é confessar que a revelação nunca pode constituir um corpo de verdades no qual uma instituição possa dela se ostentar ou se orgulhar em possuí-la. Assim, dissipar a obscuridade massiva do conceito de revelação é também, ao mesmo tempo, pôr fim a toda forma totalitária de autoridade que possa reivindicar reter a verdade revelada.

Assim, portanto, da análise que acabamos de fazer, podemos concluir que o gênero literário e o conteúdo do texto são teologicamente significativos. Aliás, o gênero determina o conteúdo e é determinado por ele. A Revelação de Deus se manifesta biblicamente nas narrações dos acontecimentos fundantes, nos acontecimento esperados como profecias, nas prescrições de normas que querem orientar globalmente a práxis até a santidade mesma de Deus, na vivência do conhecimento do bem viver, e nos sentimentos expressos em hinos, louvores e ações de graças.

A palavra Revelação e seu significado, rico e denso, devem ser compreendidos e procurados do lado do *ser novo* que os textos dizem, por meio do significado e da referência. A hermenêutica bíblica se estabelece, pois, a partir da relação entre os sentidos do texto bíblico e seu valor referencial.

Nas palavras de Paul Ricoeur (RICOEUR, 2004, p. 90):

Deus, que nomeiam os textos que meu desejo de escutar mantém abertos, é, de uma maneira que está por ser dita, o referente último desses textos. Ele está de algum modo implicado pela “coisa” desses textos, pelo mundo – o mundo bíblico! – que esses textos desdobram.

No caso do texto bíblico, Deus, além de apresentar-se nos vários discursos como um sentido, é também um referente, melhor dizendo, o referente último, porque é o coordenador dos vários discursos bíblicos, que, justamente por serem vários, são parciais.

Os vários discursos bíblicos analisados revelam, mas não prendem, uma vez que o conteúdo ou o referencial *Deus* escapa a todos, porque, em primeiro lugar ele é uma realidade extralinguística e, em segundo lugar, porque Deus, por ser Deus, não pode ser conhecido totalmente.

Complementando a verdade revelada e sugerida pelas estruturas particulares das formas dos discursos da fé do Antigo Testamento, temos também os discursos de fé expressos no Novo Testamento, que serão objetos da segunda parte deste artigo, que figurará no próximo número.

## **Referências**

BÍBLIA TEB. *Tradução ecumênica da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 1994.

FRYE, NORTHOF. *Le grand code*. Bible et littérature I. Paris: Seuil, 1984.

RICOEUR, Paul. *Do texto à ação*. Ensaios de hermenêutica II. Porto: Rés Editora, 1989.

\_\_\_\_\_. *Leituras 3. Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. *Ensaio sobre a interpretação bíblica*. São Paulo: Novo Século, 2004.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2006.

Recebido em 28.08.2010

Aprovado em 16.10.2010