

DOI: 10.20911/21799024v16n2p190/2025

Breves apontamentos sobre a hermenêutica bíblica no pensamento de Paul Ricoeur

Brief Notes on Bibilcal Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur

Frederico Soares de Almeida¹

RESUMO: Paul Ricoeur elabora a sua hermenêutica bíblica na extensão de sua hermenêutica filosófica. Existe uma conexão entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica. A linguagem poética é o fio de articulação da hermenêutica de Ricoeur, tanto filosófica quanto bíblica, e é no interior dela que a linguagem pode ser especificada como expressão-limite, a qual aponta para as experiências-limites. Portanto, presente texto tem como objetivo abordar alguns dos elementos básicos que delimitam a hermenêutica bíblica de Paul Ricoeur, sem, no entanto, abrigar a pretensão de uma exposição exaustiva, uma vez que não há como reconstruir as múltiplas mediações teóricas do argumento do filósofo. Com tal propósito abordamos os seguintes tópicos: (I) A relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica; (II) A hermenêutica bíblica e a nominação de Deus; (III) A economia do dom no horizonte da hermenêutica bíblica de Paul Ricoeur.

PALAVRAS-CHAVE: Hermenêutica Filosófica. Hermenêutica Bíblica. Nominação de Deus. Economia do Dom.

1 Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Estagiário de Pós-Doutorado no PPG de Ciências da Religião da Universidade Federal de Minas Gerais.

ABSTRACT: Paul Ricoeur develops his biblical hermeneutics as an extension of his philosophical hermeneutics. There is a connection between philosophical hermeneutics and biblical hermeneutics. Poetic language serves as the unifying thread in Ricoeur's hermeneutics—both philosophical and biblical—and it is within this type of language that meaning can be specified as a limit-expression, which points toward limit-experiences. Therefore, the present text aims to address some of the basic elements that outline Paul Ricoeur's biblical hermeneutics, without, however, claiming to offer an exhaustive exposition, since it is not possible to reconstruct the multiple theoretical mediations of the philosopher's argument. With this purpose in mind, we address the following topics: (I) The relationship between philosophical hermeneutics and biblical hermeneutics; (II) Biblical hermeneutics and the naming of God; (III) The economy of the gift within the horizon of Paul Ricoeur's biblical hermeneutics.

KEYWORDS: Philosophical Hermeneutics. Biblical Hermeneutics. Naming of God. Economy of the Gift.

Introdução

Na contemporaneidade, existe uma tendência nos estudos teológicos e religiosos de procurar trabalhar os conteúdos das tradições religiosas através de uma abordagem hermenêutica. Diante desse contexto, compreendido como central, surge o problema da linguagem religiosa. Ao olharmos para a história, percebemos que essa temática sempre esteve presente no campo de discussão da filosofia da religião e da teologia filosófica.

Na tentativa de descrição do sagrado, muitos pensadores procuraram construir um discurso para falar sobre Deus. Nessa empreitada, uma questão fundamental ainda emerge, uma discussão sobre o que a linguagem religiosa pode significar. Nesse âmbito, considera-se que há, nessa expressão, um certo sentido significativo, mas também circunscrito. Isso porque não se consegue capturar totalmente um Deus cujo conceber está além da capacidade da mente humana.

Paul Ricoeur é um dos grandes pensadores da contemporaneidade que buscou lidar com a linguagem religiosa. O pensador francês utilizará a linguagem metafórica para compreender a linguagem religiosa. Ele fará isso por meio da hermenêutica, explorando especificamente a linguagem expressa nos textos bíblicos. Nesse sentido, nosso artigo tem como objetivo apresentar como Ricoeur elabora sua hermenêutica bíblica no horizonte de sua hermenêutica filosófica e as implicações.

1. A relação entre hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica

Na abordagem ricoeuriana, a linguagem poética é enquadrada dentro da linguagem religiosa, permeando, inclusive, todo o texto bíblico. Para Ricoeur, à pesquisa filosófica, a fé religiosa é abordada por meio de sua linguagem, mais precisamente, como discurso. Esse aparente consenso revela a relevância de analisarmos a relação entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica bíblica no espectro da filosofia do nosso autor. O filósofo francês argumenta:

não quero dizer [...] que a linguagem, expressão linguística, seja a única dimensão do fenômeno religioso, não estou discutindo aqui a favor ou contra a noção controvertida de experiência religiosa, seja em seu sentido cognitivo, prático ou emocional. O que estou dizendo é apenas o seguinte: a experiência religiosa, não importando sua natureza, sempre se expressa por meio da linguagem, articula-se nela e é ela o local mais apropriado para interpretá-la em seus próprios termos. Em segundo lugar, quero dizer que este tipo de discurso não é sem sentido. Vale a pena analisá-lo porque se trata de algo dito diferentemente de qualquer outro tipo de discurso – ordinário, científico ou poético; ou, em termos mais positivos, pelo menos significativo para a comunidade de fé que o emprega com a finalidade de se autocompreender ou por causa da comunicação com os que não pertencem a ela. Minha terceira pressuposição é que a filosofia acha-se implícita neste tipo de discurso que não apenas reivindica ter sentido como se considera verdadeiro. Essa reivindicação precisa ser entendida em seus próprios termos. Quero dizer com isso que não reconheceremos o verdadeiro valor desse tipo de linguagem se não pusermos em questão os critérios de verdade tomados de outras esferas de discurso, principalmente do discurso científico, invoquemos ou não o critério da verificação ou o da falsificação. Pressuponho, pois que a filosofia está sendo confrontada por um modo de discurso que apresenta reivindicações tanto de significação quanto de realização, e que pede para isso novas dimensões da realidade e da verdade, exigindo, portanto, nova formulação do conceito de verdade (Ricoeur, 1995c, p. 35-36, tradução nossa).

Persistimos: Ricoeur trabalha a temática da religião e da hermenêutica bíblica não como teólogo, mas sim como filósofo. Mesmo buscando estabelecer a autonomia da filosofia e sua independência em relação a teologia, podemos ver que existe, em seu pensamento, uma abertura para uma palavra transcendente que guie e magnetize a palavra humana. Sua filosofia é atravessada pela temática religiosa e pelo horizonte da revelação procedente da narrativa bíblica, da qual ele se diz ouvinte. A expectativa de Ricoeur é que a hermenêutica bíblica propicie ao filósofo, como talvez já possibilite ao crente, entender melhor o significado e o alcance de termos usados como “fé”, “crença”, “religião”, “tradição” e outros (Vincent, 2008, p. 39).

O primeiro passo efetivo que Ricoeur realiza dentro do contexto da hermenêutica bíblica remete-se ao confronto a toda uma série de questões relacionadas à estrutura semântica e ao alcance referencial da linguagem simbólica e mítica. O duplo sentido da estrutura narrativa conduz o pensador francês em direção às investigações metodológicas, semiológicas, sintáticas e semânticas. Esse percurso é dialógico. Ele considera a psicanálise, os diversos tipos do es-

truturalismo e, ainda, a própria abordagem ricoeuriana a respeito da metáfora. Além disso, a extensão temporal específica da estrutura narrativa dos mitos enriquece a discussão em questão, validando as análises já feitas e relacionadas com a historiografia, a teoria literária, a análise sobre o tempo, dentre outros temas.

Segundo o nosso teórico, entre a hermenêutica filosófica e a bíblica, há uma relação de inclusão mútua. (Ricoeur, 1986, p. 119). Dessa forma, é fundamental perceber o movimento entre o polo filosófico e o bíblico. Nesse empenho, Ricoeur resgata sua teoria, noções e pontos de partida, e explicita o seguinte:

São as mesmas categorias de obra, de escrita, de mundo do texto, de distanciamento e de apropriação que regulam a interpretação, aqui e ali. Neste sentido, a hermenêutica bíblica é uma hermenêutica *regional* em relação à hermenêutica filosófica, constituída em hermenêutica *geral* (Ricoeur, 1986, p. 119, tradução nossa).

Portanto, a hermenêutica bíblica, vista como regional, entra em um processo de subordinação em relação à hermenêutica geral, incorporando dessa os conceitos, os argumentos e os métodos. Nessa esfera, as categorias do texto e de sua interpretação, a dialética da explicação e da compreensão, o papel do leitor e a historicidade do sentido, servem como uma espécie de *organon* à hermenêutica bíblica (Ricoeur, 1995b, p. 228). Em sua exposição, Ricoeur ainda observa:

Gostaria de acrescentar aqui alguns elementos: a relação de minha filosofia com a fonte bíblica é altamente complexa. De um ponto de vista metodológico, Don Ihde tem razão de sublinhar a inclusão da exegese em uma hermenêutica geral, começada por Schleiermacher. Contudo, a relação pode ser invertida: [...], falei de uma relação de inclusão recíproca como uma província da hermenêutica *textual* e, de outra parte, a hermenêutica geral é estabelecida como *organon* para a interpretação de textos, que são considerados como escritos fundadores de comunidades de leitura e de interpretação, que, por sua vez, tiram sua própria identidade histórica dessas comunidades (Ricoeur, 2006, p. 90).

Dessa maneira, prevalece uma especificidade, atribuída aos textos religiosos, que contrasta com os textos filosóficos, revelando, entre eles, uma diferença relativa à metodologia. Os textos religiosos fazem parte do nível da inspiração e da motivação, o qual é bem diferente do da argumentação filosófica. E, por isso, eles não podem ser confundidos. Entretanto, os textos religiosos recebem uma atenção privilegiada que os coloca no espectro de uma hermenêutica geral, se ela for considerada como uma hermenêutica regional.

Podemos pontuar, a partir de Ricoeur, que a hermenêutica teológica, ao ser tratada como uma hermenêutica aplicada aos textos bíblicos, revela uma relação inversa entre duas proposições. Isto é: ela “apresenta características tão originais que a relação se inverte progressivamente, a hermenêutica teológica subordina-se à hermenêutica filosófica como o seu próprio *organon*” (Ricoeur, 1986, p. 119, tradução nossa). Ricoeur defende que a compreensão oriunda da

hermenêutica filosófica pode e deve interagir com a exegese bíblica. Isso porque seria necessário que os textos bíblicos fossem identificados dentro da categoria de textos poéticos.

Nosso pensador, a partir da hermenêutica filosófica e da hermenêutica bíblica, busca o nível ontológico da ação. Ele defende que o primeiro movimento dessa inclusão seria a incursão do campo filosófico para o campo bíblico. Sendo assim, ambas as interpretações seriam reguladas pelas mesmas categorias de obra, de escrita, de “mundo do texto”, de distanciamento e de apropriação já conhecidas.

Destarte, é necessário pontuar que a linguagem bíblica tem seu referente central o nome de Deus e de Cristo. Nesse sentido, o próprio da Bíblia e da teologia é atribuir um nome próprio a experiência de ser precedido por uma palavra, o nome de Deus, de Jesus Cristo, e de cristalizar essa experiência em torno de um acontecimento fundador. A hermenêutica bíblica subordina-se ao seu *organon* filosófico e serve de invólucro à hermenêutica geral. Existe, pois, uma relação de inclusão mútua. Ricoeur pontua que:

A hermenêutica bíblica é alternativamente uma hermenêutica regional numa hermenêutica geral e uma hermenêutica única que se junta à hermenêutica filosófica como seu próprio *organon*. Ela é um caso particular, naquilo em que a Bíblia é um dos grandes poemas da existência. Um caso único, porque todos os discursos relativos referem-se ao Nome que é o ponto de interpretação e o comprimento vazio de todos os nossos discursos sobre Deus, em nome do Inominável (Ricoeur, 2011, p. 180-181).

A hermenêutica bíblica revela uma especificidade no nível de um círculo constituído entre a comunidade que crê e as Escrituras vistas como inspiradas. Nessa lógica, confessar a pertença à comunidade da fé é assumir que os textos sagrados nomeiam Deus de forma verdadeira, é deixar-se orientar e interpretar por meio deles, assumindo o risco de ver sua existência abalada e modificada por essa leitura.

Ricoeur ratifica que o objetivo da hermenêutica é compreender o “mundo” revelado pelo texto. Assim, a busca pela verdade não está mais direcionada para trás do enunciado, mas diante dele; e compreender é se compreender diante do texto. “Com essa reversão maior da origem para a resultante do texto, da pertinência do autor para o leitor, Ricoeur renuncia a toda ontologia absoluta, bem como a toda pretensão da consciência a ser a origem do sentido” (Dosse, 2008, p. 344, tradução nossa).

2. A hermenêutica bíblica e a nomeação de Deus

A temática da revelação despertou, em Ricoeur, um formidável interesse. O pensador francês não assumirá uma visão ortodoxa em relação a sua ideia de revelação. Construindo um caminho que vai na contramão da ortodoxia cristã, Ricoeur tem, como objetivo, combater uma visão opaca e autoritária da revelação. Ele busca elaborar a construção de uma ideia que considere o discurso po-

lissêmico e não mais um conceito monolítico (Ricoeur, 1977, p. 17). Isso porque o autor francês defende que, por meio da nominação de Deus pelos textos bíblicos, o religioso é especificado no interior do profético (Ricoeur, 1994, p. 289).

Ricoeur procura se aventurar, de forma cautelosa, pelos caminhos da unidade e, na grande parte das vezes, prefere trilhar o caminho da variedade dos discursos bíblicos e na pluralidade das nominações de Deus². Seguindo Claus Westermann e James Barr, Ricoeur lamenta a falta de um centro teológico na narrativa bíblica hebraica. Ele é contrário às sistematizações consideradas respeitáveis, como a teologia da Aliança e a da *Heilsgeschichte*, elaboradas por von Rad e Karl Barth. Para o pensador francês a Bíblia deve ser vista como uma biblioteca (Ricoeur, 2021, p. 306). Posteriormente, a insistência na diversidade de gêneros literários na Bíblia foi recentemente modificada por uma visão ternária mais unificada.

Ricoeur entende que a tarefa de uma hermenêutica filosófica é reconduzir do duplo absoluto da especulação ontoteológica e da reflexão transcendental às modalidades mais originárias da linguagem, considerando que os membros da comunidade de fé interpretam suas experiências por si mesmos e pelos outros. E nesses contextos de vivência e diálogos, Deus é nomeado de forma plural, o que legitima a tentativa do ser humano em descrever o sagrado nos mais diversos momentos da revelação bíblica.

Cada forma de discurso apresenta um estilo particular de confissão de fé por meio da qual Deus será, originalmente, nomeado. Nessa construção, estrutura e querigma são, mutuamente, apropriados em cada manifestação discursiva, legitimando a diversificação referente à nominação de Deus.

O discurso profético é a primeira forma de nominação estudada por Ricoeur. Para observá-la, o filósofo atenta para o relato dos próprios profetas, destacando que eles não falam em seus próprios nomes, mas em nome de um outro. A palavra deles é mandatada e autorizada pelo Senhor da Torá. Portanto, se anunciam em nome de Deus. Para ainda especificar tal categoria de discurso, Ricoeur faz referência a trechos do Antigo Testamento, de autoria do profeta Jeremias. O filósofo constata que exegetas copiaram a fórmula introdutória do discurso profético e cita como referência bíblica, o registro de Jeremias 2,1: "Vá gritar isso nos ouvidos de Jerusalém (Jeremias 2,1)" (Ricoeur, 1977, p. 17, tradução nossa).

De acordo com o pensador francês, no discurso profético, a ideia de revelação alude a de um autor duplo da palavra e da escrita. Logo, a revelação é entendida como a palavra de outro por detrás da palavra do profeta. Essa com-

2 Nicholas Wolterstorff critica a noção múltipla do conceito de revelação pensado por Ricoeur. Para o filósofo americano, ao contrário do que afirma Ricoeur, "não pode haver muita dúvida de que o conceito ao qual ele chega ao final de sua discussão não é multívoco, mas unívoco: a revelação em todas as suas formas é manifestação, e a inspiração consiste em ser movido pelo manifestado para evidenciar o manifestado. A analogia não habita o *conceito* de revelação; ao contrário, analogias ocorrem entre os diferentes *manifestata* que os diferentes gêneros de texto bíblico trazem ao discurso" (2023, p. 87). Além disso, Wolterstorff afirma que Ricoeur estava certo "em buscar uma prática de interpretação situada no espaço entre romantismo e estruturalismo. Mas o que ocupa esse espaço não é a prática da interpretação do sentido textual, e sim a prática da interpretação do discurso autoral – uma versão específica dela sendo a prática de ler textos sagrados em busca do discurso divino" (2023, p. 185).

preensão do gênero profético é tão relevante e decisiva que o símbolo de Niceia, em sua terceira parte, dedicada ao Espírito Santo diz: "Nós cremos no Espírito Santo [...] que falou pelos profetas" (Ricoeur, 1977, p. 17, tradução nossa). Em outras palavras, Deus fala por intermédio do profeta e esse sujeito cumpre a função de mensageiro de Javé, atualizando a palavra do senhor para aquele contexto.

A segunda forma de nominação de Deus é o discurso narrativo. Ricoeur afirma que o discurso narrativo é o gênero dominante no Pentateuco, nos Evangelhos e nos Atos dos Apóstolos (Ricoeur, 1977b, p. 19). Ele afirma que esse discurso é a primeira forma de nominação de Deus porque, além de colocar acento sobre a narrativa dos eventos passados, ele reconhece Javé, o *actante* último aludido nas categorias de Greimas. Mais especificamente: Esse discurso é apresentado na terceira pessoa, como um dos personagens significados pela própria narrativa, capaz de intervir entre os outros actantes dos feitos. Assim sendo, o que se intenta pensar aqui é o actante duplo, cujo efeito se remete a um objeto duplo da narrativa.

O discurso narrativo revela uma força por designar Deus como uma figura histórica, um ser agindo historicamente. Com efeito, ocorrências do gênero em questão nos apresentam diversos relatos que mostram Deus atuando no contexto humano por meio de seus atos de libertação. É Ele quem liberta o sujeito das condições de opressão.

De forma objetiva, Ricoeur pensa que:

nomear Deus é, em primeiro lugar, um momento de confissão narrativa. É na "coisa" contada que Deus é nomeado. Isso contra uma certa ênfase das teologias da palavra que observam apenas os acontecimentos de palavra. Na medida em que o gênero narrativo é primeiro, a marca de Deus está na história antes de estar na palavra. A palavra é segunda, na medida em que confessa o traço de Deus no acontecimento (Ricoeur, 1994, p. 291-292, tradução nossa).

Por um viés analógico, é possível dizer que um narrador fala em nome de alguém. A valer, essa figura, a do narrador, apresenta uma grande semelhança com a do profeta, o sujeito por meio do qual o espírito também diz. Mas, Ricoeur alerta que essa leitura da construção narrativa por meio do profeta deve atentar para não negligenciar a máxima da confissão narrativa: ao objetivo central de registrar Deus na história (Ricoeur, 1977, p. 21). Logo, é importante reconhecer isso e se colocar no caminho contrário de certa limitação da teologia da palavra. É necessário reafirmar o realismo do acontecimento da história, de acordo com Pannenberg. Existe uma pluralidade em relação às representações bíblicas da revelação e é fundamental elaborar uma interpretação tanto do conceito de um Deus que fala quanto de uma palavra de Deus.

O discurso prescritivo é a terceira forma de nominação de Deus tratada por Ricoeur. Ele contribui, significativamente, para o aumento das inter-relações com os outros discursos. Entretanto, se separado da narração e da profecia na Torá, ele corre o risco de ser reduzido a dimensões de um imperativo que Kant

consideraria, ao mesmo tempo, heterônomo, em razão da origem do mandamento em questão, sendo visto como um comando externo e superior, e também condicional, por causa de sua ligação com promessas e ameaças.

Sendo assim, Deus é nomeado como o autor da lei. Pertence ao sentido dessa nomeação que o sujeito perceba a si mesmo como aquele que é designado em segunda pessoa por Deus. Constatamos isso, por exemplo, na seguinte explicação sobre o decálogo:

Tu amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a sua força e com todo o seu pensamento. Esse tu sou eu. Mas o sentido dessa dupla nomenclatura de Deus, como o autor da Lei, e de mim mesmo, como a sua contrapartida, não se esclarece senão na dialética entre o discurso prescritivo e os outros discursos (Ricoeur, 1994, p. 293, tradução nossa).

Nesse horizonte, o discurso prescritivo representa um aspecto prático da revelação. Ele corresponde à expressão “vontade de Deus”. O decálogo é a lei de um povo liberto. Essa imbricação entre o prescritivo e o narrativo diz respeito ao caráter concreto do companheirismo conectado à ideia de Aliança, sendo que a noção mais moderna de imperativo não expressa senão o traço mais abstrato dessa.

Ricoeur compreende que a noção de heteronomia não pode ser aplicada à revelação (Ricoeur, 1977, p. 23). Ele destaca a importância de se considerar que os textos legislativos saíram da boca de Moisés, no contexto factual narrativo da estadia do Sinai. Isso implica em afirmar que a instrução daqueles sujeitos está conectada com os acontecimentos fundadores simbolizados pela saída do Egito. Além disso, é fundamental perceber que a lei, naquele âmbito, é a faceta de uma relação bem mais concreta e global que o mandar e o obedecer, específicos do imperativo.

Nesse cenário, estão envolvidas as noções de eleição, de promessa, até mesmo de ameaça e maldição (Ricoeur, 1977, p. 24). A Torá sustenta essas representações em um dinamismo histórico, independentemente do caráter invariável e apodíctico do decálogo. O deslocamento na relação entre o fiel e a lei encontra-se na própria orientação da Torá. Trata-se de uma pulsão propagadora da lei em prescrições multiplicadas em um coração de mandamentos que não encerram a intenção de santidade da lei.

A quarta forma de nomeação de Deus é o discurso de sabedoria. Ao tratar dela, Ricoeur situa a dimensão da sabedoria para além do gênero literário dito sapiencial (Mongin, 1994, p. 242). Ele ainda nota como essa dimensão transborda os limites de qualquer gênero literário e como sua meditação tem, como objeto, a existência humana em todo o seu conjunto. No gênero em questão, vislumbra-se uma análise da condição humana que foca, para além do povo da aliança, o próprio sujeito. Nesse indivíduo em essência, pode-se ver a humanidade como um todo.

A sabedoria revela uma arte do bem viver e a existência de um sentido, percepção, bastante apurado a respeito da verdadeira felicidade. Os conselhos

presentes no discurso da sabedoria ignoram as fronteiras, os limites, de toda a legislação destinada e vigente a um povo, mesmo que seja uma nação vista como eleita. “Não é por acaso que mais de um sábio da tradição bíblica não seja um homem judeu. A sabedoria visa a todo homem no judeu” (Ricoeur, 1977, p. 26, tradução nossa). Ela se direciona diretamente para o sentido e ao sem-sentido da existência, sendo uma luta pelo sentido apesar do sem-sentido. Conforme o nosso filósofo francês:

O sofrimento injusto tem um lugar central, na medida em que o próprio sofrimento coloca o seu enigma na junção entre a ordem das coisas e a ordem ética. É por isso que a sabedoria diz menos o que é preciso fazer do que a maneira de aguentar, de sofrer o sofrimento. A nomeação de Deus nela é menos personalista que na prescrição e na profecia, seja que o nada de Deus seja enfrentado à incompreensibilidade de Deus, até mesmo a seu silêncio e à sua ausência, seja que a própria Sabedoria seja celebrada como uma entidade transcendente quando muito personalizada. Uma voz completamente diferente da voz profética ou da voz ética se deixa ouvir, e ela não deixa de ter traços comuns com o “ele” narrativo. No limite, o discurso da Sabedoria encontra um Deus oculto que utiliza como máscara o curso anônimo e inumano das coisas (Ricoeur, 1994, p. 294, tradução nossa).

A sabedoria não ensina a como negar o sofrimento, mas sim a aprender a como se deve aceitá-lo. Portanto, a como sofrer o sofrimento. O discurso de sabedoria é capaz de dispor tal sentimento, ou experiência, dentro de um contexto significativo, produzindo apenas a qualidade ativa do sofrer. Parece que essa significação pode ser a mais profunda do livro de Jó, texto bíblico entendido como o relato, por excelência, da sabedoria. O sábio entende que a sapiência o precede e que, de alguma maneira, ao participar dela, alcança as escolhas de quem bem julga e domina o conhecimento.

Por fim, a quinta forma de nomeação de Deus é o discurso do hino. A relação entre humanos e Deus é personalizada e internalizada com o gênero lírico, por meio do qual os Salmos são a expressão mais notável. Hinos, súplicas e ações de graças constituem os três gêneros principais e não podem ser compreendidas como formas marginais do discurso religioso. “O louvor dirigido aos prodígios realizados por Deus na natureza e na história não são um movimento do coração que se somaria ao gênero sem alterar-lhe a essência. De algum modo, essas expressões elevam a narrativa e a transformam em invocação” (Ricoeur, 1977, p. 29, tradução nossa).

Contar é uma maneira de celebrar e, sem um coração que cante a glória de Deus, talvez, uma história da criação e ou uma outra de libertação não seriam plenamente narradas. É por meio da súplica que os processos de inocência de um justo ainda têm, frente a frente, um Tu a quem a queixa é dirigida. Logo, o livro de Jó instrui, em sua conclusão, sobre o saber-sofrer, mote que a sabedoria ensina por meio do lirismo da súplica elevada, tal qual a narração o faz pelo lirismo da celebração. Para Ricoeur:

Não é somente o homem que é um “tu” para Deus, como no envio profético ou no mandamento ético, é Deus que se torna um “tu” para o tu humano. Esse movimento para a dupla segunda pessoa se completa no salmo de reconhecimento, como o movimento para a dupla primeira pessoa culmina na voz profética como voz do Outro (Ricoeur, 1994, p. 294-295, tradução nossa).

Posto isso, o movimento para a segunda pessoa chega ao ponto mais elevado no salmo de ação de graças. É nesse contexto que a alma reconhecida agradece a alguém, a invocação alcança a maior pureza, a sua maior abnegação e, quanto há súplica, sem qualquer pedido, se transforma em reconhecimento. Nessa medida, a palavra do ser humano é direcionada para Deus na segunda pessoa, sem parar de designá-lo na terceira pessoa, como acontece na profecia (Ricoeur, 1977, p. 29).

Assim, o livro dos salmos é um texto revelado por meio da exploração do sentido. Nele, os sentimentos manifestos pela lírica são constituídos e ajustados por seu próprio objeto. Dessa maneira, o agradecimento, a queixa, a celebração são criados a partir daquilo que os movimentos emotivos, do coração, deixam ser e se tornar manifestos. Logo, no discurso do hino, Deus é invocado na segunda pessoa.

Ao fim e ao cabo, a nominação de Deus no horizonte dos textos bíblicos nos apresenta uma faceta polifônica e plural da Revelação divina. Deus é revelado de diversas maneiras e existem modos de discurso e de escritura que apresentam um rosto múltiplo de um único Deus, uma face descrita de forma polissêmica.

Não podemos esquecer que Ricoeur era um filósofo e cristão de tradição protestante. Ele não buscou elaborar, por exemplo, um pensamento pluralista em relação à divindade. Sua proposta foi analisar a narrativa bíblica e perceber nela como Deus é apresentado no horizonte do monoteísmo bíblico de forma plural.

3. A economia do dom no horizonte da hermenêutica bíblica de Paul Ricoeur

Para Ricoeur, o “mundo” novo revelado pelo texto bíblico traz a possibilidade de ressignificação da vida do ser humano que vê nesses relatos eixos norteadores da própria existência. Sem negligenciar isso, nosso autor francês elenca evidências que sustentam o seu estudo acerca da interpretação religiosa: como a hermenêutica filosófica, a bíblica busca o nível ontológico da ação. Existe uma relação entre hermenêutica bíblica e ação nos textos poéticos, e ela é pautada pela ideia da graça e pela percepção de que Deus deve ser entendido como amor. Nessa conjuntura, o ser humano é direcionado ao bem, por mais que ele possa fazer o mal.

É a partir da ideia de chamado e resposta que a mensagem do texto bíblico convida o ouvinte e o leitor a uma escuta responsiva, esperando, desses

indivíduos, o acolhimento da mensagem e a adesão à ressignificação de suas vidas no horizonte do amor. Nesse âmbito, o querigma bíblico revela, de forma genuinamente amorosa, o Totalmente Outro e busca, conforme a linguagem agostiniana, reorientar uma existência em direção ao Supremo Bem.

A termos como foco a relação entre o indivíduo e o texto sagrado, firmam-se a compreensão e o reconhecimento de si no encontro com o outro e, também, entre esse e a nominação bíblica de Deus. Logo, um ser novo se manifesta a partir do espectro do ágape bíblico revelado, no qual novos sentidos podem ser atribuídos à existência ressignificada. É nesse horizonte que se manifesta o amor, a justiça e a alteridade.

Diante disso, compreendemos que a lógica expressa no discurso bíblico, a qual pode ser chamada de lógica de Jesus ou de Deus, é entendida como a lógica do excesso. A expressão paulina “quanto mais”, registrada na epístola aos Romanos 5,9, 10, 15, 17, corrobora para esse entendimento. Ricoeur afirma que, para compreendermos melhor essa coerência, é necessário voltarmos para o livro de Gênesis e ao evangelho de Mateus para, em seguida, considerarmos as referências das cartas de Paulo (Ricoeur, 1995a, p. 279).

Na narrativa do dilúvio presente no texto de Gênesis, a história se inicia com uma punição (Gn 6,5-7). Aqui, está presente a lógica da equivalência, um crime ofendeu a divindade e somente a morte, um outro crime, poderia apagá-lo. Pela lógica da punição, outra lógica surge. A trama, exposta em Gn 8, 21-22, relata o arrependimento de Deus e, no final da história, mostra um Javé que não tem medo de se contradizer. Todo esse plano sustenta uma outra lógica, a da superabundância. E é a mesma que se escuta nas vozes dos profetas Jeremias e Ezequiel, e também nos Salmos (Ricoeur, 1995a, p. 279).

Será nas palavras de Jesus que a lógica da superabundância falará de maneira alta e clara. Em Mateus 5,38 b-42, podemos ler:

Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: não resistais ao homem mau, antes, àquele que quer pleitear contigo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também o manto; e se alguém te obriga a andar uma milha, caminhe com ele duas. Dá ao que te pede e não voltes as costas ao que te pedes emprestado.

Ricoeur entende que Jesus inverte a lei do talião, através das orientações presentes nessa citação. Isso implicaria em dizer que o Cristo não ofereceu uma regra geral. E surpreendeu ao não proceder da mesma forma que os moralistas. Mas como Ele teria feito isso? Segundo Ricoeur, Jesus o fez:

Dando quatro vezes seguidas, um extremo mandamento que cada vez intriga, talvez revolte, e em todo caso aflige. Vejamos de perto a espantosa retórica do texto. (...). Ele começa cada vez com uma situação limitada, indubitavelmente rara, seguramente improvável, e cada vez o ato se ilumina pelo que tendemos a chamar uma reação exagerada. Um tapa na face? Como Robert Tannehill observa em seu admirável livrinho *The Sword of His Mouth*, onde aprendi a estudar e compreender os paradoxos de Jesus, “Isso envolve um surpreendente estreitamento de foco”.

Tratando-se de virar a outra face, como aplicar esta ordem literalmente, sem trair no sentido mais forte grupos minoritários no mundo inteiro? O segundo mandamento extremo refere-se a uma ação judicial envolvendo um pobre sem bens valiosos além da roupa que veste. Assim, perder tanto o casaco (túnica) quanto o manto provavelmente deixaria o homem não apenas sem um tostão, mas nu. A terceira situação – “E se alguém te obrigar a andar uma milha” – provavelmente se refere ao trabalho forçado, provavelmente envolvendo o transporte de um fardo, talvez sob o domínio de algum invasor estrangeiro. Mas a ordem continua: “vá com ele duas milhas”. Será que isso não apenas dobra as correntes e agrava a alienação? O último mandamento não é menos extremo, se considerarmos que o credor imprudente, indefinidamente “tocado”, certamente ficaria sem dinheiro para viver e reduzido à condição dos pássaros do ar e dos lírios do campo. Portanto, esses mandamentos evocam de nós a exclamação: a gente não faria isso! Como Tannehill explica: “Em cada caso, uma ação é comandada, e essa ação é o justo oposto de nossa tendência natural na situação. Nossa tendência quando alguém nos bate é bater de volta, etc... Eu sugeria que esses comandos quase absurdos foram concebidos pelo simples artifício de reverter a tendência natural do homem... em que os homens vivem e pensam” (70-71) (Ricoeur, 1995a, p. 280, tradução nossa).

Todo esse acúmulo de acontecimentos extremos exigem uma resposta à altura. Compreendemos que Jesus instrui não por meio de uma regra, mas da exceção. Ele utiliza uma linguagem extrema, como a parabólica que apresenta uma extravagância ou como a de um provérbio que contém uma hipérbole. As ocorrências “uma trave no olho” ou “um camelo pelo fundo de uma agulha” exemplificam isso. Parábolas, paradoxos, hipérboles e mandamentos extremos tem o poder de desorientar apenas para nos reorientar.

As palavras de Jesus não estabelecem uma regra, mas um padrão é revelado. Segundo Ricoeur:

E esse padrão é o de uma espécie de excesso de resposta em relação à resposta normalmente esperada. Sim, cada resposta dá mais do que a prudência comum pede. A face direita? O outro também! O casaco? O manto também! Uma milha? Mais uma milha! Não só isso, mas até aquilo! É esse dar mais que me parece constituir o objetivo desses comandos externos. E além desse *dar mais* se manifesta a mesma lógica de Jesus que pode ser encontrada em suas parábolas, provérbios e ditos escatológicos. Essa lógica da generosidade se choca frontalmente com a lógica da equivalência que ordena nossas trocas cotidianas, nosso comércio e nosso direito penal e que vimos ampliada no terrível talião cósmico do antiquíssimo mito do dilúvio. A lógica da generosidade é, sem dúvida, esboçada na promessa de Yahweh à humanidade ressuscitada das águas. Agora isso ocupa toda a sala, um lugar através das palavras de Jesus (Ricoeur, 1995a, p. 281-282, tradução nossa).

Ricoeur afirma que essa lógica anima a prosa tensa, contrastada, paradoxal do apóstolo Paulo no fragmento da Epístola aos Romanos: “se pela falta de um só a multidão morreu, com quanto maior profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre a multidão” (Rm 5,15). É essa lógica do Cristo na lógica de Paulo que deve ser reconhecida.

É nesse contexto que a lógica da superabundância rompe com a lógica da equivalência. Para enfatizar essa ruptura, Paulo insiste em repetir a virada retórica na expressão manifesta “quanto mais”. Ele a repete por quatro vezes, como se a abundância dela chegasse a mimetizar a lógica do dom que o apóstolo celebra. Essa, como dito, é evidente no discurso popular da parábola, dos provérbios e da exortação, sendo estendida a um outro discurso, no qual emergirá a teologia de um Agostinho e de um Lutero. Logo, é a dialética do destino humano que, nesse momento, é apresentada em termos de perdição e justificação, de inimizade e reconciliação com Deus, da lei e da graça, da morte e da vida (Ricoeur, 1995a, p. 282).

No campo da lógica da equivalência vemos: pecado, lei e morte; já no campo da lógica da superabundância temos: justificação, graça e vida. Dessa forma, a carta aos Romanos lida à luz do sermão da Montanha, texto fundamental do Evangelho de Mateus, nos revela que Paulo está dizendo o mesmo que Jesus, em um outro nível de linguagem. O apóstolo, entretanto, revela uma novidade: ele mostra que Jesus Cristo é ele próprio o “quanto mais de Deus”. Na narrativa do Evangelho:

Jesus foi no início quem falou e difundiu as boas novas. Agora ele é anunciado como aquele que, pela loucura da cruz, quebra a equivalência moral do pecado e da morte: “quanto mais, agora justificados em seu sangue, somos por ele salvos da ira”. A batalha de gigantes que acabamos de evocar – condenação/justificação, lei/grça, morte/vida – se encarna em duas figuras. Por um lado, o primeiro homem: “Se por culpa de um...”; na ordem, o verdadeiro homem: “quanto mais a graça de Deus e o dom conferido pela graça de um homem, Jesus Cristo, foram abundantes”. É assim que a Igreja, pela boca de Paulo, dá um nome, o nome de Jesus Cristo, à lei da superabundância (Ricoeur, 1995a, p. 282, tradução nossa).

É no contexto da superabundância que se manifesta a economia do dom ou da dádiva. Aqui, podemos ver a articulação entre hermenêutica bíblica e ação humana. A economia da doação pode ser vista como uma expressão supraética, portanto vai além do domínio da ética. Essa articulação entre hermenêutica bíblica e ação humana revela como o ser humano ressignificará sua vida no horizonte do amor e da dádiva.

Existe uma conexão entre as orientações presentes no texto sagrado e a ação humana. Essa articulação se daria no nível de uma ontologia da ação. Conforme Ricoeur:

A instauração de um si pela mediação das Escrituras e a aplicação a si mesmo das múltiplas figuras da nomeação de Deus, se dá no nível da nossa capacidade mais fundamental de agir. É o *homo capax*, o homem capaz, que é interpelado e restaurado. Creio encontrar assim a intuição central de Kant em *La Religion dans les limites de la simple raison*, pelo menos tal como a reconstituo no meu ensaio integrado ao livro de homenagem ao padre Geffré. A tarefa da religião, segundo Kant, é restaurar no sujeito moral sua capacidade de agir de acordo com o dever. A regeneração da qual se trata nessa filosofia da religião se dá no nível da disposição fundamental, no nível do que chamo aqui de o si capaz. Ora,

essa restauração, essa regeneração, esse renascimento do si capaz está em estreita relação com a economia da doação que celebro no estudo 'Amor e justiça'. O amor, digno nessa conferência, é o guardião da justiça, na medida que a justiça da reciprocidade e da equivalência está sempre ameaçada de sempre recair, a despeito de si mesma, no nível do cálculo interessado, do *do ut des* ('dou para que dê'). O amor protege a justiça contra essa má inclinação proclamando: 'Dou porque já me deste' (Ricoeur, 2012a, p. IX-X).

O Evangelho apresenta o amor no contexto da gratuidade e de maneira desinteressada. Deus era descrito como o amor em si mesmo. É por meio do ensino de Jesus, a respeito da necessidade de amar os inimigos, que podemos entender a máxima desse ensino. A noção de amor é profundamente marcada por uma reinterpretação da Regra de Ouro, em que a lógica da equivalência é corrigida pela lógica da economia do dom. O amor supera a lógica da equivalência. Se na Regra de Ouro é essencial não fazer ao próximo o que você não gostaria que fosse feito contigo, na economia do dom, o fundamento é amar os inimigos. Na medida em que a Regra de Ouro se apresenta na forma de um mandamento, o de amar os inimigos, podemos ver que ela se aproxima, eticamente, da economia da dádiva (Mongin, 1994, p. 233).

Conforme Ricoeur, "a economia da doação se estende além do domínio da ética" (Ricoeur, 2012a, p. 24). Existe todo um conjunto de significações que confere uma articulação específica à economia do dom. Existe uma superação da "Regra de Ouro" pelo mandamento acerca do amar os inimigos. Explicamos: se a exigência de reciprocidade que a referida regra dispõe estivesse apenas na dependência da lei do talião, "olho por olho, dente por dente", ela se limitaria à máxima: "Eu dou com o fim de que dê" (Ricoeur, 1994, p. 278). Entretanto, é contra essa maneira de interpretação perversa que Jesus se indispõe em Lucas 6,32-37: 'Se amais os que vos amam, que gratidão mereceis? Pois os pecadores também amam os que os amam... Mas amai os vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar nada em troca'" (Ricoeur, 1994, p. 278, tradução nossa)?

Ricoeur pontua que somos confrontados com o mandamento radical de amar os inimigos sem nenhum tipo de recompensa. Esse mandamento parece ser o único que a ser colocado na altura do espírito do perdão. É necessário amar o inimigo independentemente de ele ter pedido, ou não, perdão. Logo, esse mandamento não se volta somente contra o princípio de retribuição, nem somente contra a lei do talião que ele procura corrigir, mas ele se volta também contra a Regra de Ouro que deveria romper o talião.

A ética comum em uma perspectiva religiosa que se revela a partir da ideia da economia da dádiva consiste na tensão entre o amor e a justiça. Como já pontuamos, a economia do dom é vista dentro do horizonte daquilo que Ricoeur denominava de supraético, pois ela constitui, de certa maneira, a projeção ética que mais se aproxima do que transcende a ética (Ricoeur, 2012a, p. 25).

É no campo prático que podemos ver como a economia da doação desenvolve a lógica da superabundância. O mandamento de amar os inimigos reinterpreta a "Regra de Ouro", no sentido da generosidade, e faz dela um canal necessário

de um determinado mandamento que, por causa do seu estatuto supraético, somente alcança a esfera ética em detrimento de comportamentos paradoxais e extremos, os mesmos que na esteira do novo mandamento são recomendados.

Conclusão

Ricoeur trabalha a sua hermenêutica bíblica na extensão de sua hermenêutica filosófica. A linguagem religiosa é tratada como poética no pensamento do filósofo francês. Ele utiliza a linguagem simbólica expressa nos relatos das tradições judaico-cristã. Além disso, a linguagem poética é compreendida como o fio de articulação da hermenêutica de Ricoeur, tanto filosófica quanto bíblica.

A hermenêutica bíblica é compreendida como uma hermenêutica regional em relação à filosófica, na qual é possível destacar a condição plural das formas de discurso, a partir das quais a confissão de fé presente na narrativa bíblica se manifesta. Nesse enfoque, o texto fala, em primeiro lugar, para a minha imaginação, ao desejar a ela as figurações de minha libertação. Consequentemente, a linguagem bíblica funciona como um modelo de desvelamento que mostra os aspectos insuspeitos da realidade, abrindo a dimensão transcendente e provocando um agir renovado.

No contexto da hermenêutica bíblica elaborada por Ricoeur, existe, a partir da relação do sujeito com o texto sagrado, uma reorientação de vida. O querigma presente e revelado pelo “mundo do texto” bíblico convida o sujeito a reorganizar a sua existência em conformidade com a lógica do amor, da justiça e da alteridade. Uma novação de sentido para a existência humana é manifesta. A narrativa bíblica apresenta um poder de suscitar, no ouvinte e no leitor, o desejo de compreender a si mesmo diante do texto sagrado. Por não visar nenhum exterior, tal texto só tem a nós mesmos como aqueles que o contemplam, nós mesmos que, recebendo o texto, nos assimilamos a ele e fazemos do Livro um Espelho. Nesse sentido, é nesse momento que a linguagem poética em si, se torna querigma para nós.

Referências

- DOSSE, François. *Paul Ricoeur – les sens d’une vie*. Paris: La Découverte, 2008.
- FREY, Daniel. *La religion dans la philosophie de Paul Ricoeur*. Paris: Hermann Éditeurs, 2021.
- GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur L’itinérance du sens*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.
- GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*. Tradução: Sybil Safdie Douek. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- MESSNER, Kathrin. Au croisement des Herméneutiques Philosophique et Biblique – Amour et Justice. In: BUHLER, Pierre; FREY, Daniel (dir.). *Paul Ricoeur: un philo-*

sophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique. Genève: Labor et Fides, 2011, p.73-87.

MONGIN, Olivier. *Paul Ricoeur*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

NKERAMIHIGO, Theoneste. *L'homme et la transcendance selon Paul Ricoeur*. Paris: Editions Lethielleux, 1984.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Trad. Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2009.

RENAUD, Michel. *Fenomenologia e hermeneutica: o projeto filosófico de Paul Ricoeur*. Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, v. 41, n. 4, p. 405-442, out./dez. 1985.

RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations – essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 1969.

_____. Herméneutique de l'idée de Révélation. In: RICOEUR, P.; LEVINAS, E.; HAULOTTE, E.; CORNÉLIS, E.; GEFFRÉ, Cl. *La révélation*. Bruxelles: Facultés universitaires, Saint-Louis, 1977.

_____. *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

_____. *Figuring the sacred: Religion, Narrative and Imagination*. Minneapolis: Fortress Press, 1995a.

_____. *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris: Calmann-Lévy, 1995b.

_____. *Réflexion faite – Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit, 1995c.

_____. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.

_____.; LACOCQUE, André. *Pensando biblicamente*. Tradução de Raul Fiker. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. *A hermenêutica bíblica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *Ensaio sobre a interpretação bíblica*. Trad. José Carlos Bento. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

_____. *Escritos e Conferências 2 – hermenêutica*. Trad. Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. *Amor e Justiça*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. *Vivo até a morte*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

_____. Écrits et Conférence 5. La religion pour penser. Paris: Éditions du Seuil, 2021.

THOMASSET, Alain. *Paul Ricoeur Une Poétique De La Morale - aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Leuven: Leuven University Press / Press Universitaires de Louvain, 1996.

VICENT, Gilbert. *La Religion de Ricoeur*. Paris: Les Editions de L'atelier, 2008.

WOLTERSTORFF, Nicholas. *Discurso Divino – Reflexões filosóficas sobre a tese de que Deus fala*. Viçosa: Editora Ultimato, 2023.

Artigo submetido em: 13/09/2025. **Aprovado** em: 06/11/2025

E-mail do Autor: frederico.almeida@esta.com.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0884-2627>