

Que é um texto religioso?¹

Rui Josgrilberg²

Resumo: O texto religioso se compreende na fronteira da vida como sentido cuja fonte última é o *mysterion*. O religioso do texto aparece como uma determinação de sentido em significações, ou seja, em palavras e frases que recortam traços vacilantes do divino nessa fronteira. Essas significações têm origem numa materialidade vivida que é intermediada por outra materialidade vivida expressiva: ritual e tradição. A hermenêutica de textos religiosos operacionaliza os recursos de entendimento do “como” desse sentido visando compreender a relação do texto com a vida em três momentos: a vida antes do texto, a vida entrançada no texto e o texto na vida.

Palavras Chave: hermenêutica. texto. texto religioso. Paul Ricoeur. mistério.

Abstract: To understand what is the “religious” in the religious text demands the comprehension of the relationship between life and meaning (sense) in a frontier that has its authentic source in mystery. Mystery is understood here as an ultimate source of meaning. The text appears as a religious determination in words and phrases that cut hesitating traces of the divine in that frontier. These meanings of the sacred are originated in the lived materiality of life and are mediated by rituals and living traditions. The hermeneutics of religious texts points resources for the understanding of the “way” in which these senses occurs and can be interpreted.

Keywords: hermeneutics. text. Paul Ricoeur. religious text. mystery.

O divino acontece no mistério...

I. Introdução

O texto literário religioso (escrito³) serviu de solo para a hermenêutica geral se desenvolver. O legado de Aristóteles nas obras *Poiética* e o *Perí Hermenéias* forneceu algumas das principais categorias de análise e descrição da significação e do sentido de uma obra. Entretanto, o texto religioso carrega uma dificuldade que nos obriga a pensar este gênero e a tratá-lo num outro plano. Essa dificuldade, alguém poderia pensar, seria a de relacionar os componentes básicos da hermenêutica geral com os métodos da exegese de textos que tratam da religião (como no caso dos textos religiosos, p.ex., o método histórico-crítico da exegese bíblica ou a análise estrutural dos mitos). A dificuldade, entretanto, provém mesmo de delimitar o texto “religioso”. O texto religioso provoca uma *tensão nova no interior da hermenêutica geral*: tensão entre uma semântica do sagrado e o polo do profano onde continuidade e descontinuidade são difíceis de delimitar. Em modos de discursos onde o religioso não pode ser abordado como tal, em instituições públicas ou algumas formas de ciência e filosofia, fica-se reduzido a uma abordagem puramente retórica.

Mas, paradoxalmente, o reconhecimento do texto religioso, na maioria dos casos, não é tão difícil na prática. Reconhecemos o texto religioso na *especificidade de sua linguagem* recheada de metáforas e símbolos que sugerem *uma esfera outra de sentido que o da ontologia do finito (ou da ontologia mundana)*. Podemos falar de uma esfera supra ontológica com propriedades que desbordam nossos recursos espirituais de produzir significações suficientes. Trataremos de mostrar que o texto religioso pressupõe uma especial fonte de produzir sentido e, daí a dificuldade teórica

¹ Este texto é o último de três estudos do autor sobre o tema: articula-se, portanto com os dois anteriores, publicados em RIH 39: <http://www.hottopos.com/rih39/index.htm>.

² Professor dos Programas de Mestrado e Doutorado em Educação e Ciências da Religião da Univ. Metodista de São Paulo.

³ Daqui por diante, salvo indicações em contrário e quando usamos o termo “discurso religioso”, nos referimos aos *textos religiosos escritos*.

de significá-lo.⁴ Trata-se de uma esfera outra, social e pessoal, de gerar sentido, a partir de eventos que pretendem interferir e reconfigurar a vida humana. Essa outra fonte de sentido é da essência da experiência religiosa e do discurso religioso. Trata-se apenas de uma pretensão do religioso ou de uma possibilidade real? As relações do ser humano com essa esfera além do ser (Lévinas) são sempre mediadas por uma *linguagem de fronteira*, de significados que utilizamos em nossos códigos, mas carregados com sentido extra, ou o sentido que pretende uma relação com a esfera do divino ou do sagrado. Todo texto religioso parece caminhar entre dois domínios como o caminho no cimo das montanhas com precipícios de um lado e do outro, na metáfora de Martin Buber. Essa tensão refere-se, em termos de sentido, à intermitência entre o que se mostra e o que não se mostra, o claro e o escuro, o revelado e o escondido; forma-se uma zona de fronteira entre o sagrado e o profano. Temos aqui a característica fundamental do que denominamos de “mistério”.⁵ Descrevemos essa fronteira e essa tensão como a tensão do horizonte-mundo com o horizonte-mistério.

O texto literário religioso apresenta um leque bastante amplo de gêneros literários. Leis, poesia, textos vinculados a práticas religiosas como narrativas (leituras litúrgicas, cânticos), ditos, parábolas, narrativas históricas, mitos, contos tradicionais etc. Cada uma destas formas literárias possui uma unidade que é mais do que a soma das frases. Articulam-se além de um gênero específico em uma unidade maior no seio de uma *tradição que conjuga vários gêneros*. Um texto religioso como a Bíblia, por exemplo, reúne um conjunto enorme destes gêneros, e para usarmos uma expressão de Ricoeur, funcionam como um conjunto polifônico capaz de alcançar unidade e harmonia como uma orquestra.⁶ Sobre os gêneros que compõem o discurso religioso poderíamos utilizar a proposta de dialogicidade de Bakhtin e mostrar como eles adquiriram cidadania ou registro literário por responderem a demandas sociais de comunicação e pelas práticas de uma coletividade. Os gêneros literários não são, segundo Bakhtin, criações individuais, mas criações sociais que pessoas utilizam individual ou coletivamente, para responder a necessidades sociais e dialógicas.⁷

As frases que procuram significar o fenômeno religioso possuem uma intencionalidade própria que articula o indivíduo no fenômeno social, sem o qual a

⁴ Certamente há os que insistirão em que o sentido das coisas finitas é pensado simbolicamente para representar o infinito. Mas isso não resolve o problema dos limites e ambiguidades dessa representação e de como ela se tornou possível. A necessidade de uma fonte incomum de sentido continua e se constitui no risco de fronteira para os significados que tentam recortar o sentido do sagrado, mesmo que simbolicamente.

⁵ O termo foi inicialmente ligado a ritos secretos antigos (religiões de mistérios). Aqui utilizamos sem essa referência. “Mistério” no sentido de *Gabriel Marcel*, que opõe mistério ao significado de problema e enigma, e dá ao mistério a conotação ontológica do sentido que não se esgota. *Guardini* se refere ao mistério em oposição ao enigma para significar o excesso de verdade, verdade maior que nossa capacidade, e onde temos nosso solo onde a vida busca sentido. Mistério na *significação paulina* une o que se conhece em parte, com a dimensão que não alcançamos mais com as possibilidades da razão, uma profundidade que avança sem nunca alcançar o fundo, *união do sondável com o insondável*; limita o que se pode exprimir este confluindo com o fundo inefável. Paulo utiliza a palavra para referir a “revelação” entre o mostrar e o esconder-se do sondável. Une paradoxalmente o mostrar-se dizível ao mostrar-se indizível. Nós usamos aqui a palavra “mistério” nessa acepção. O mistério se refere a uma realidade mais rica de sentido do que as significações são capazes de dizer adequadamente. Não é um termo de negação, mas de tensão. Embora nos refiramos à origem paulina ele conserva o sentido para o religioso independentemente de sua significação cristã. *Mistério é essencialmente uma questão de sentido*.

⁶ Ricoeur estende essa visão a toda expressão religiosa: ela não é monocórdia, é polifônica, isto é plural. A redução monocórdia é uma violência ao sentido da experiência religiosa e suas expressões.

⁷ Podemos, inicialmente, entender por *ontologia* o pensamento do modo de ser das coisas. O modo de ser das coisas fenomenologicamente dados. Não se trata aqui do verbo ser substantivado como “o” ser. Ontologia para nós é o horizonte de sentido aberto pelos múltiplos modos de ser. Trata-se mais da esfera do possível e da essência (modo de ser das coisas) que o sentido de um ser metafísico ou um sentido capaz de englobar todos os sentidos.

atitude ou ação individual não teria sentido. A frase é composta pelo indivíduo, mas tem como fundo uma língua socialmente constituída. O texto religioso reflete e refere experiências religiosas que adquirem significação nessa inserção social. Essa referência social do texto religioso identificado como tal se encarna numa *tradição religiosa* e em *práticas rituais*. Sem esses elementos a identificação do religioso do texto é deficiente (por exemplo, uma poesia ou uma oração que se propõe como religiosas sem referência, direta ou indireta, a uma tradição, gênero literário ou prática social, ou a um ritual, não seria reconhecida). Esses dois componentes são essenciais na identificação da linguagem religiosa. Eles formam um fundo (nem sempre consciente) onde a expressão religiosa acontece. A expressão religiosa visa a incidência do religioso sobre os grupos humanos e sobre pessoas. É, portanto, também um fenômeno sócio-linguístico. Como tal é um fenômeno que apresenta sedimentações sociais. A comunicação religiosa, o discurso religioso, o texto religioso acontecem na dinâmica de alguma tradição. Uma tradição que molda e é moldada em práticas sociais. Mesmo quando estamos diante de uma hierofania que se manifesta a um indivíduo, a significação não pertence ao indivíduo, pois só é possível dentro de uma tradição socialmente constituída.

Essa importante visão de Bakhtin não é, porém, suficiente para caracterizar o gênero literário religioso.

A experiência religiosa, dissemos, se articula e se organiza como linguagem, assim como toda experiência humana. Mas, aqui temos um paradoxo que deve ser abordado como uma *symploké* quando se visa uma coisa na outra: trata-se da experiência e do discurso onde um é visto pelo outro. Husserl chama esse modo de dar-se de “*intentionales Ineinander*”, uma intencionalidade na outra e vice-versa. A *experiência e a linguagem remetem uma à outra*. O discurso religioso, porém, opera uma série de inflexões especiais na linguagem. Implica significar a materialidade vivida na fronteira ontológica entre o que pode ser dito e o que é apenas aludido (e inefável). Por sua natureza paradoxal de fronteira o discurso religioso tende a buscar outras formas de expressão que garantam a continuidade da materialidade vivida. Resulta no que podemos denominar de *práxis ritual do sentido* (um texto que une palavra e gesto, palavra e ação, mimetizadas no tempo e no espaço). Ocorre uma inflexão religiosa para ritual que garanta alguns aspectos vividos da expressão religiosa que se perdem na atitude apenas especulativa. De algum modo a expressão religiosa se origina e se enraíza no ritual. É na unidade da materialidade vivida do sentido e sua significação precária que o religioso se faz texto: a materialidade vivida une a força pré-reflexiva do sentido com a postural gestual do ritual. Sem essa inserção a expressão religiosa tende à abstração a ao conceptualismo racionalista, como no estilo hegeliano. O ritual litúrgico é o texto onde a fronteira é vivida e expressa ao mesmo tempo. A *práxis ritual do sentido* é uma ação de fronteira e um modo de reinserir o sentido na vida e de dar-lhe expressão em um conjunto de significados que, mesmo não abrangendo o todo do sentido, é onde a expressão é mais ampla. Tomamos, então, o rito como um paradigma para a compreensão da linguagem religiosa. Nessa correlação de uma coisa estar na outra reciprocamente, a *práxis ritual do sentido* é ação que flexiona o texto na direção do religioso e vice-versa. Resulta que o texto autenticamente religioso vive na *proximidade ou na remissão a significações litúrgicas*. Essas inflexões na proximidade litúrgica da linguagem se alteram pela tonalidade, o modo da leitura, o processo gestual e linguístico como um todo. A disposição do texto religioso para o litúrgico permite-nos ver no texto não apenas a inspiração ou motivação subjetiva individual (como assim parece à hermenêutica romântica de um Schleiermacher).

A hermenêutica de Ricoeur assume essa condição limite de expressão de fronteira quando se trata do religioso.⁸ Podemos ir contra os muros da linguagem (Wittgenstein), mas a significação religiosas reboteia metaforicamente para o sentido de outra esfera que se constitui em fonte e conteúdo essencial da experiência religiosa. A questão envolve, na perspectiva ricoeuriana, uma *poética do sentido* e sua função de *indeterminação e de inovação semântica*. A questão que entranha o texto religioso é justamente o de operar na fronteira de esferas ontológicas onde os limites da linguagem entram em tensão⁹. O *poiético*, neste caso, dá um salto para o *novum* religioso.

O trabalho de sentido e significações da linguagem religiosa se torna perigoso pela possibilidade de iludir sua dinâmica própria e abolir a fronteira entre ordens ontológicas díspares, que se entrelaçam, mas não são intercambiáveis. Estabelecer continuidades simples é gerar significações espúrias. A história ocidental fervilha em exemplos ilegítimos de associações entre essas ordens de coisas tão díspares. O trabalho maior foi o de desembaraçar a ontologia filosófica de horizonte mundano da esfera própria da religião.¹⁰

II. Passagem do social para a questão experiencial do religioso

A experiência do religioso na materialidade da vida vivida é, do ponto de vista da possibilidade de cognição, uma experiência especialíssima nos limites da linguagem. Há uma inovação semântica que salta por cima do uso normal das palavras. Podemos ver isso também na questão da *admiração* na filosofia. A religião tem algo de comum com a admiração filosófica, mas a supera se ampliarmos a perspectiva.¹¹ Quando se admira um evento com sentido religioso temos que qualificar a admiração. A admiração filosófica (como o *thaumázein*, do *Teeteto* de Platão) se dirige para o desejo de conhecimento filosófico ou para o gozo estético. Na admiração religiosa já não se trata da admiração que desperta só para o conhecimento ou o espanto voltado para a beleza ou para o conhecimento. A admiração aqui é a admiração *diante do mistério que satura o que se manifesta a partir da transcendência supra ontológica*¹²: não apenas o evento fechado no humano, mas a experiência que vem carregada de *reverência* tingida com *temor* ante o *mystérion*. É o espanto diante do sentido dado como abrangente e último da relação da existência, seu sentido e seu destino.

A experiência trágica do destino mostra que em nosso caminho nos enfrentamos com o que não podemos nos apropriar, poderes que, finalmente, determinam nossa vida (a morte, por ex.). O ser humano mostra assim sua face trágica (bem acentuada no teatro grego: trança-se destino voluntário com o involuntário e com o que ele não é capaz de controlar. Trança-se o destino com a maldade ou com a morte que fazem da existência uma aporia).

⁸ Ricoeur, P., “Nommer Dieu”, em *Études théologiques et Religieuses*, Paris, 1977, n. 4, p. 506.

⁹ Os limites da linguagem geram uma série de paradoxos, aporias, contradições, contingências e impossibilidades expressivas, enigmas, às vezes um trabalho de Sísifo diante da experiência do infinito, etc.

¹⁰ «L’amalgame entre Être et Dieu est à cet égard la séduction la plus subtile.», escreve Ricoeur em “Nommer Dieu”, em *Études théologiques et Religieuses*, Paris, 1977, n. 4, p. 496. Tradução brasileira em *Nas fronteiras da filosofia*, São Paulo, Loyola, 1996, pp. 181-204.

¹¹ O fenômeno já é, por si, fonte do admirável (a linguagem comum fala mesmo do “fenomenal” como algo espantoso). Mas, quando o fenômeno é *saturado de sentido*, além do horizonte mundano da reflexão, é mais admirável ainda. Sobre “fenômenos saturados” e a revelação religiosa, cf. Jean-Luc Marion, *O visível e o revelado*, São Paulo, Loyola, 2010, especialmente o capítulo 6.

¹² Emmanuel Lévinas diz “outro modo de ser ou além da essência”, segundo o título de uma de suas obras, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, publicação original de Martinus Nijhoff, em 1978.

Na experiência do destino a dimensão do mistério é dada a experiência da finitude ou limites do espírito humano. O ser humano experimenta no mistério de outro modo de sua condição finita ou sua condição de transiente em companhia de outros no percurso da materialidade vivida do sentido. *O mistério não é por si religioso*, mas é onde o religioso pode emergir. O religioso faz fronteira onde o destino cruza a facticidade finita com a esperança transfinita. É justamente onde o destino não é mais só os fios trançados por nosso espírito com o imponderável, é também onde a questão do destino se resolve além do finito da morte, morte que se revela como negação de sentido. Diante da ameaça do não sentido, do vazio de sentido é que o religioso autêntico se confronta: a morte é uma significação do sem sentido, signo de abolição do sentido, signo de abolição da existência. A existência vive de sentido, a existência respira sentido. A experiência da escatologia religiosa é dada como a restauração do sentido que a morte e o destino apagam.

Nossa convivência vem marcada pelo finito (Heidegger), mas de um finito que se demarca, que se recorta no fundo infinito (Lévinas em oposição a Heidegger). A finitude não é prisão factícia, mas acicate para o não finito.

Nessa esfera fronteira o manifestar é também esconder. A tematização difícil na Teologia levou muitos religiosos a desenvolverem uma teologia negativa onde o que passa da região ontológica fronteira só pode ser expresso *via negationes*. Esse é um modo de tratar a relação das coisas finitas com o mistério. Outro modo é viver toda a tensão que a experiência da fronteira provoca na expressão linguística. Em qualquer caso, não podemos escapar ao paradoxo da linguagem e ao paradoxo do mistério na correlação de um com o outro.

III. O texto e a linguagem religiosa

O texto religioso emprega figuras temporais para significar o mistério que transcende o tempo. O divino é descrito sem que se possa fixar um significado expresso único. Ele é expresso em figuras que deixam o sentido indicado em aberto.¹³ Geralmente é dado em várias figuras literárias e semânticas onde uma figura pode suspender a outra e, possivelmente, recuperá-la mais adiante. O inefável acompanha paradoxalmente o dizer religioso. O intérprete do texto religioso encontra-se em situação difícil, pois é chamado a uma *poiesis* transcriativa entre o que se pode dizer e o que não se pode dizer, ou o inefável. É certo que texto religioso é só um texto, passível de muitas leituras, inclusive uma leitura não religiosa, isto é sociológica ou retórica, por exemplo. Mas, como na poesia, é preciso entrar no seu jogo para compreender melhor sua semântica.

De outro lado, o texto religioso referencia um momento coletivo onde *evento e palavra* coincidem de algum modo: coincidência de evento e palavra suscita a mimese litúrgica como celebração da palavra-evento, como aludimos acima.¹⁴ O mistério já reconhecido reflexivamente por alguns pensadores e na gnose. Porém, o reconhecimento do divino no mistério não se reduz a um reconhecimento apenas reflexivo. O mistério pode mesmo ser reconhecido como não divino. Mas é no centro do mistério que o divino adquire um “rostro” no qual é reconhecido. A palavra reatualiza o evento que dá um “perfil” ao divino, ainda que mergulhado no *mysterion*.

¹³ Não passa despercebido que haja línguas que se tornaram especiais pelo uso de figuras literárias que expressam o lado inefável da existência e da religião. As línguas semitas são pródigas em imagens, símbolos, metáforas, analogias, que não só embelezam, mas alimentam a religião.

¹⁴ O livro de Marcel Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemeli*, Paris, Arthème Fayard, 1975, descreve excelentemente essa relação entre palavra e evento na religião, e essa relação provocando a mimese ritual. Cf também Geneviève Calame-Griaule. *Ethnologie et Langage. La Parole chez les Dogons*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1987.

Uma narrativa oral e, em muitos casos escrita (ou ambas), situa o evento num tempo (histórico ou mítico), num enredo, e mostra os traços da divindade como terrífico, irado, guerreiro, protetor, amoroso, sanguinário, paciente, justo, intempestivo, etc. O vivido religioso repercute eventos. Nenhuma destas categorias, entretanto, determina o “rosto” que permanece inefável. O risco é de fazer o divino uma figura aprisionada pela categorias da linguagem. O “religioso da palavra” tem a ver com o sentido que nasce no mistério, isto é do sentido que vem a nós na materialidade vivida de um sentido-fonte.

O texto religioso opera uma semântica de fronteira onde o sentido do que se esconde é tão importante como o que está dito; a expressão religiosa une o sofrimento e o gozo em duas esferas descontínuas. A face que se mostra é menor do que a face que se oculta. A semântica religiosa não é a mesma da semântica filosófica ou linguística ou da poética geral, menos ainda da semântica linguística formal. As tentativas feitas de delimitar a linguagem religiosa dentro da análise linguística comandada pela lógica formal são empresas que fracassam de princípio. A semântica religiosa opera numa outra ordem: a ordem do sentido que chega a nós. O acesso não se dá pelo canal da razão. O sentido que vem cria *outra liturgia* distinta do cotidiano comum. A liturgia sugerida pelo texto religioso, inerente a ele em muitos modos, não é apenas uma questão comunicacional. O caráter e o sentido religioso de um texto são *revividos* liturgicamente. O ritual é uma práxis do sentido que abre à própria vivência a uma amplitude de sentido que não cabe na linguagem funcional. O significado recorta pré-reflexivamente o sentido, mas um sentido que se anuncia além do recorte como uma imensidão de sentido que mergulha no mistério. A experiência do sagrado acontece na intersecção da linguagem com a materialidade vivida. A ordem litúrgica (o que é quase um pleonasma¹⁵) assinala que se trata de nova ordenação do mundo, de outro mundo possível, anunciado de uma fonte de sentido outra que a da experiência que nos move a viver só pelas coisas.

O “mundo religioso transfinito” que salta do texto assinala tempo, espaço, gestos, harmonias, beleza e poder, também eventos grotescos, de características distintas destas realidades vividas habitualmente. Daí a necessidade de uma dialética que articule progressivamente evento e sentido, palavra e evento, evento e significação, significação e liturgia. Afora isso, o texto religioso tem a aparência de um texto literário comum, um texto poético ou de significação mundana, que pode ser estudado por uma redução sociológica. Desvinculado de sua performatividade litúrgica e de sua tradição viva, tratado apenas como um texto a mais para a crítica literária ou científica, o texto religioso perde o que é visto como o propriamente religioso de sua textura..

A manifestação do inefável acontece na materialidade vivida do sentido e pode se retrair na expressão dos significados linguísticos onde a tensão não é sustentada. O *mistério é uma instância de sentido* que implica na distinção entre sentido e significado. O inefável e o mistério têm sentido, mas não podem ser plenamente significados, nem significados diretamente: uma linguagem metafórica é necessária, como no caso das expressões por símbolos. Sentido é mais que significado, ainda que significado seja também sentido. O significado é um recorte, fragmento do sentido, a palavra é um termo, isto é, um recorte de limites. É o sentido do mistério e do inefável que não pode ser recortado por inteiro em um signo e em significados: no reconhecimento do mistério temos que reconhecer a dialética do *duplo registro do sentido e do significado na linguagem*. Embora o significado contenha sentido, o sentido extravasa o significado. A própria existência respira sentido que não cabe todo em significados; mas sua *expressão* está condicionada a signos e significados. Os símbolos do mistério

¹⁵ *Leitourgia* (Gr.) designa uma ordem pública ser mantida ou a função pública do liturgo encarregado da ordem.

costeiam o inefável recortando sentido, mas apontando para a necessidade de mais sentido que não pôde ser recortado. Na fronteira vivemos o drama de Moisés que *vê* a terra prometida, mas não pode tomar posse dela.

Na linguagem temos um poder fenomenológico expressivo. É seu poder enquanto manifestação. Nela também nos deparamos com sua fragilidade e limites. Mas, é através dela que coparticipamos do mistério último. O mistério na linguagem aponta para o mistério da linguagem que muitas tradições religiosas simbolizam. A linguagem pode ser descrita nessa relação como uma mediação do sentido através de signos e significados¹⁶. Não apenas instrumental, circunstancial, comunicacional, ou qualquer outra mediação funcional. O sentido conjuga o significado entre manifestação e mistério. O sentido no mistério possui uma dimensão transcendental, a linguagem é mediação deste sentido. O transcendental como tal não se configura tematicamente. Linguagem é mediação, mas mediação potenciadora que nos torna aspirantes ao mistério. A linguagem é mediação para o transcendental por abrir a manifestação do mundo, dos outros e de si mesmo, e abrir a preocupação com a sustentação do sentido no mistério, aberturas que movimentam o modo de ser humano.

IV. A dualidade ontológica

Como a religião se constitui originariamente por uma fonte incomum de sentido, inevitavelmente a característica essencial do texto religioso é também a de propor uma dualidade ontológica, uma apropriada e outra imprópria. O religioso abre o registro de duas ontologias mesmo que entrelaçadas. Tratando-se de religião o monismo, o panteísmo, e o dualismo absoluto são contraditórios por si mesmos. A religião, essencialmente, implica uma fronteira que não pode ser unificada num plano só ou em dois planos absolutamente separados. A relação entre duas esferas ontológicas, onde uma esfera é essencialmente e permanentemente mistério e onde revelar-se e esconder-se formam as duas faces do mesmo, e provoca uma relação instruída por uma reserva de sentido protegida e à qual o ser humano só se refere por apontar. Uma hierofania é *ontofânica do mistério* e o que se manifesta como mistério se mantém numa relação de paradoxo com o que se dá como sentido. O significado é apropriação na duplicidade da experiência admiração, ou a admiração do que se mostra como o *mirandum* filosófico e como o *mirandum* religioso.

O texto religioso revela uma relação essencial com outra esfera de ontologia que não é metafísica, nem ontologicamente única; nele o mistério é tratado como categoria ontológica central. Esta separação de ordens levou um autor como Ricoeur a reler Kant e sua teoria do fenômeno e do noumeno, o racional e a relação com o não racional da experiência. Numa outra interpretação a reserva de sentido protegida do noumeno não se resolve no mesmo plano de uma ontologia mundana ou de uma onto-metafísica. A dualidade que se insere no pensamento tem o fundo de uma pré-compreensão do mistério. O *numen* não é não conhecível, mas a raiz do significado que mergulha na profundidade misteriosa do sentido. Essa dualidade da fenomenologia que mergulha no numênico tem especial incidência sobre o religioso. O conhecimento aí só é possível mediante a assunção de paradoxos que o religioso incorpora. Heidegger e Ricoeur recorrem à *poiesis* como possibilidade noumênica da linguagem. Nós sugerimos levar a *poiesis* até o *mystérion* como constituição do religioso.

Podemos relacionar o mistério à pergunta kantiana, “O que podemos esperar?”. Aqui nos dividimos entre uma escatologia da razão, que se expressa geralmente por uma teleologia, e uma escatologia religiosa que se expressa geralmente pela

¹⁶ Estamos conscientes das “ilusões transcendentais” sejam elas naturais, ou metafísicas ou do sujeito (da filosofia moderna e contemporânea).

afirmação do sentido contra a ameaça do sem sentido (como a questão da morte, do mal ou da destruição, interpretados como negação de sentido à existência). Passamos de uma ontologia quebrada (Ricoeur) a uma ontologia da esperança religiosa. Há um desdobramento de uma ontologia quebrada que esbarra no sem sentido último e escatológico e a ontologia do mistério que abre espaço para uma possível ontologia religiosa de restauração do sentido. Paul Ricoeur não escolhe uma ontologia e mantém as duas em tensão. A ontologia restauradora do sentido estende o sentido escatológico a todas as coisas e restaura a escatologia quebrada dos filósofos. O texto religioso e sua proposta de mundo, seus desdobramentos ontológicos mantêm uma relação essencial e incontornável com a ontologia que lhe precede em termos de tensão, conflito, paradoxo e aporias do sentido.

O *Novum* no sentido que é o realmente novo, e não apenas um novo desdobramento, é de natureza religiosa. É o novo que chega e que mais nos alcança do que nós o alcançamos. O novo compreensivo da história de inspiração religiosa tem na abrangência e na expansão do sentido o caminho aberto para que o religioso se torne também objeto de reflexão. Mas, a reflexão não pode ser prepotente. Só um *novum* autêntico pode ser lugar de esperança e tal *novum* não vem da reflexão.

V. A hermenêutica dos textos religiosos

Podemos agora refazer o percurso e sintetizar o que queremos dizer quando falamos de hermenêutica de textos religiosos.

Em primeiro lugar, falamos de confluências entre fenomenologia e hermenêutica, isto é, entre o que se manifesta transformado em texto e a leitura que fazemos. A fenomenologia no seu modo de ver intui as coisas no “como” do sentido. A hermenêutica interpreta o sentido nos recortes das significações. A vida mediada por textos vários e, maiormente em sua forma escrita, exige interpretação. Ser humano é também ser intérprete. A linguagem nos insere num processo de interpretação. A interpretação dirigida pelas linhas de recorte do texto não exclui o mundo do sujeito que interpreta. Interpretar um texto inclui a confluência de mundos: interpretando textos interpretamos a nós mesma.

A hermenêutica é um movimento vital de compreensão do mundo, da história, dos outros e de si próprio. Compreender está no centro da hermenêutica. O texto religioso no movimento vital de compreensão nos abre o horizonte de sentido, que mesmo partindo da materialidade vivida do (partindo do sensível, do sentimento, da dor, do sofrimento, e de toda materialidade sensível) incorpora outras instâncias de sentido como a arte e as apropriações de sentido em signos e significações através da linguagem. Compreender um texto é seguir os recortes de palavras, especialmente de frases, narrativas, obras, lendo o horizonte de mundo no qual nos situamos. A síntese do mundo do texto com o nosso mundo é incontornável. As margens que toda significação tem nos dá a flexibilidade e a possibilidade de sentido como prolongamento interpretativo. Isto é, um prolongamento do texto na nossa interpretação. O texto tal e qual não se repete. Mas, o prolongamento hermenêutico das significações (como sentido recortado) deve manter-se o mais possível fiel às linhas do texto; o prolongamento deve ser sugerido pelos próprios recortes e pela variação imaginária de recortes possíveis análogos.

O sentido que se manifesta tem um percurso que vai da materialidade de sua manifestação originária até às raízes que chegam à sombra e ao aspecto não manifesto do mistério. O mistério é uma pré-condição da experiência do sentido religioso, mas ainda não é o religioso determinado historicamente em evento ou linguagem. O texto religioso se assenta na experiência de uma fonte de sentido que é a fonte mesma do

sentido e sua dimensão mais profunda. O sentido visto nesta fonte última e delimitado como evento de fronteira entre manifestação e mistério configura uma experiência religiosa e um texto religioso. Essa experiência e esse texto encontram seu melhor modelo na prática ritual do sentido que acompanha as tradições religiosas. Esse modelo nos aproxima da ação e da prática de um modo que parece questionar as abstrações religiosas de teologias especulativas distanciadas da vida.

A reflexão hermenêutica de um texto é uma reflexão compreensiva que não separa vida e texto e texto e vida. Compreender o texto religioso é um modo de leitura que inclui a vida ativa como prolongamento da prática ritual de sentido. O percurso do sentido religioso cumpre todas as etapas de transformações do sentido incluindo a dimensão do mistério. Nessa perspectiva a compreensão de um texto religioso implica, mesmo na fronteira e sem confundir as esferas, aproximar a vida do mistério. A reflexão provocada pela leitura amplia o texto de modo controlado. A ampliação, a leitura, a interpretação, enfim, trata da relação entre sentido e significação, como se confundem e como se distinguem. Essa distinção revela-se fundamental para que o processo hermenêutico seja entendido.

A forma narrativa é a forma mais abrangente de texto em relação à vida. Possibilita incluir os diferentes sentidos e significados da vida numa trama, num enredo, num entrançamento, onde a vida aparece multifacetada no espaço e no tempo e em suas formas (antes, agora, depois; passado, presente, futuro). A narrativa constitui a substância mesma do tempo por nós organizado. Daí a importância narrativa como pedagogia da vida nas histórias infantis, na literatura em geral, no teatro, e também no ritual. Ricoeur desenvolveu daí a teoria da identidade narrativa de pessoas e instituições, incluindo-se as instituições religiosas. Na hermenêutica dos textos religiosos o tempo é organizado em tensão e na fronteira do tempo com o não tempo do mistério.

A mimese narrativa retomada de Aristóteles e reinterpretada por Ricoeur, como vimos, propõe três momentos de intertextualidade narrativa: a mimese I que vê o texto da vida que antecede a narrativa; a mimese II que elabora a trama da vida na narrativa; a mimese III, que propõe a refiguração da vida e do mundo.

A hermenêutica do texto religioso também depende destes três momentos. A *vida antes do texto religioso* é a vida como existência que respira sentido, que vive do sentido, e busca sentido; ao mesmo tempo em que vê as ameaças de esvaziamento e perda de sentido em muitas manifestações da vida em todas as épocas. As fontes de sentido secundárias, filosofia, ciência, arte, alimentam de modo finito, parcial e limitado (ontologia que não se completa) essa necessidade existencial de sentido. A existência humana aspira a uma fonte de sentido que possa ter uma relação com a fonte primeira, ou seja, com suas raízes no mistério.

A mimese II ou *a vida no texto religioso* é onde acontece o entrançamento do mistério significado num evento ou numa palavra com a vida-existência que busca sentido. A hermenêutica do texto religioso a partir da experiência religiosa permite a leitura na escala religiosa. Com a redução ou exclusão da experiência religiosa o texto religioso se transforma numa retórica social que expressa coisas e sentidos que não alcançam o cerne do texto.¹⁷ Mesmo numa leitura não religiosa que pretenda compreender o religioso, uma experiência religiosa é pressuposta (como na conhecida propos-

¹⁷ A hermenêutica de um texto jurídico, mesmo em leituras que mostrem o aspecto ideológico ou sociológico, constitui-se como um desdobramento do horizonte jurídico, mas a interpretação não pode assumir um caráter redutor e negador do horizonte jurídico no qual o texto se situa. Podemos falar, pois, de uma hermenêutica de textos religiosos que permite de fato outras leituras, mas leituras que não podem negar o que o mito ou a narrativa de um evento hierofânico, propõe como horizonte e mundo religioso do texto. A proposta é do texto não do leitor.

ta de D. Bonhoeffer¹⁸). Alguns filósofos tentaram um caminho ateu para Deus, isto é um caminho sem religião.¹⁹ Esse caminho responde a algumas questões parcialmente, mas deixam muitos aspectos do sem sentido e da existência insuficientemente atendidos. Chegar à proximidade do mistério sem entrar de modo materialmente vivido na fronteira que faz a relação efetiva da fonte de sentido com a vida não preenche de modo adequado o sentido da coisa religiosa. A hermenêutica do texto religioso, não exclui outras leituras (como qualquer texto²⁰), mas a sua compreensão exige a aproximação da vida vivida com o que se manifesta do mistério.

O momento da mimese III articula a proposta de reconfiguração de mundo e da vida do texto com a vida do leitor e seus interlocutores. Um texto, em certo sentido, é o texto e suas leituras. O texto não termina com o texto mesmo. O texto se prolonga para frente e para trás nas leituras. A compreensão do texto deve mostrar como o texto se prolonga na vida que se prenuncia. O texto adquire uma vitalidade de sentido. Mesmo com a distanciação de tempo, cultura, espaço, língua, o texto potente revive-se na leitura compreensiva. O texto religioso em sua própria escala pressupõe o “como” do modo e que entrança a vida, o “como” do gesto religioso que direta ou indiretamente anima o ritual e a tradição, e é nesse “como” retomado na leitura do texto que a compreensão atinge sua amplitude no prolongamento da vida concreta hoje.

Bibliografia

1. Ricoeur, P., “Nommer Dieu”, em *Études théologiques et Religieuses*, Paris, 1977, n. 4. - *Nas fronteiras da filosofia*, São Paulo, Loyola, 1996.
2. Marion, Jean-Luc, *O visível e o revelado*, São Paulo, Loyola, 2010.
3. Levinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1978.
4. Griaule, Marcel, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemeli*, Paris, Arthème Fayard, 1975.
5. Calame-Griaule, Geneviève, *Ethnologie et Langage. La Parole chez les Dogons*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1987.
6. Cavaliere, E., *Via a-téia para Deus e a ética teleológica a partir de Edmund Husserl*, Vitória, Edufes, 2012.
7. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1959. Tradução brasileira: *Resistência e Submissão*. Cartas e anotações escritas da prisão, São Leopoldo, EST., 1ª. Ed., 1997.

Recebido para publicação em 14-09-16; aceito em 03-10-16

¹⁸ Cf. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1959. Há tradução brasileira pela Paz e Terra. Tradução brasileira: *Resistência e Submissão*. Cartas e anotações escritas da prisão, São Leopoldo, EST., 2ª. Ed., 638 p.

¹⁹ Husserl, mesmo sendo cristão, como filósofo tratou de um caminho ateu para Deus através da ética e da história e da natureza teleológicas. Cf. Cavaliere, E., *Via a-téia para Deus e a ética teleológica a partir de Edmund Husserl*, Vitória, Edufes, 2012.

²⁰ Todo texto permite muitas leituras. Mas, qualquer texto será mais bem lido se lido em consonância com seu eixo articulador. Pensemos, por exemplo, no texto de economia, medicina ou matemática.