

## NARRATIVA E A QUESTÃO MITO/HISTÓRIA: CONTRIBUIÇÕES RICOEURIANAS PARA A TEOLOGIA CONTEMPORÂNEA

### Narrative and the Myth/History Debate: Ricoeurian contributions to contemporary theology

Guilherme Cavalcante Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho se ocupa de uma discussão sobre a relação entre mito e história na teoria narrativa de Ricoeur, em relação ao modo como a teologia tradicionalmente e contemporaneamente tem considerado esta questão. O artigo demonstra como a abordagem de Ricoeur oferece uma contraposição tanto ao projeto demitologizante de Bultmann como paradigma para o entendimento da narrativa bíblica, como para esforços teológicos recentes em separar o relato bíblico de qualquer caráter mitológico, atribuindo a este uma qualidade histórica interpretada sob o âmbito da historiografia científica. Sob esse cenário, Paul Ricoeur resgata a questão do mito ao questionar uma dicotomia dada por assentada entre mito e história. Tal empreitada é vista por Ricoeur como essencial para todo o projeto de sua teoria narrativa e possui implicações diretas para reflexões teológicas contemporâneas. O trabalho segue uma metodologia teórica de revisão bibliográfica a partir de textos de Ricoeur e outros pensadores como Vanhoozer, Stiver e Pellauer.

**Palavras-Chave:** narrativa; mito; história; Paul Ricoeur; teologia contemporânea.

**Abstract:** This paper discusses the relationship between myth and history in Ricoeur's narrative theory, relating it to the way theology traditionally considered this issue. The article demonstrates how Ricoeur's approach offers a counterpoint to both the paradigm brought to biblical narrative studies by Bultmann's demitologizing, as well as for recent theological efforts to separate the biblical account from any mythological character, attributing to it a historical quality seen in terms of scientific historiography. Under this scenario, Paul Ricoeur rescues the question of myth by questioning a dichotomy long established between myth and history. This undertaking is seen by Ricoeur as essential to the whole project of his narrative theory, offering many direct implications for contemporary theological reflections. The work follows a theoretical methodology of literature review from texts by Paul Ricoeur and other thinkers, such as Vanhoozer, Stiver, and Pellauer.

**Keywords:** narrative; myth; history; Paul Ricoeur; contemporary theology.

---

<sup>1</sup> Mestre em Divulgação Científica e Cultural (Universidade Estadual de Campinas), <https://orcid.org/0000-0001-5104-778X>, [guilhermecavalcantesilva@outlook.com](mailto:guilhermecavalcantesilva@outlook.com)

## Introdução

Rudolf Bultmann é, talvez, a figura teológica mais importante do século XX, ao lado de Karl Barth (GIBELLINI, 2007). Sua teologia neotestamentária, enfocada no kerygma divino, bem como seu projeto de desmistificação do Novo Testamento, tornaram seu trabalho em uma via quase inevitável de trânsito teológico na contemporaneidade. Seja por parte dos que argumentam uma compatibilidade entre fé e ciência ou dos que levam adiante o projeto querigmático de Bultmann, sua obra constitui passagem obrigatória para a discussão teológica posterior.

Parte central de seu pensamento consiste num projeto demitologizante que, em suas palavras, toma por pressuposto que “se a mensagem do Novo Testamento contém alguma verdade que é independente da visão mítica do mundo; neste caso a tarefa de teologia seria demitologizar a mensagem cristã”<sup>2</sup>, o que complementa questionando: “o anúncio cristão pode hoje pretender que o homem seja capaz de aceitar como verdadeira a visão mítica de mundo? É uma afirmação absurda e impossível”<sup>3</sup>. O projeto de Bultmann é, portanto, o de desprender um núcleo querigmático (que seria o “quê” da teologia cristã) de sua narrativa mítica e pueril (que envolveria os “como” e “porquês” da teologia) e reformular a fé cristã numa construção conceitual não mitológica, guiada por uma apreensão existencial subjetiva e pela crença na objetividade do fazer científico (RICOEUR, 2007a).

Sob esse pano de fundo, Paul Ricoeur resgata a questão do mito ao questionar uma dicotomia dada por assentada entre mito e história (RICOEUR, 1955; 2007a; 2007b). Tal empreitada é vista por Ricoeur como essencial para todo o projeto de sua teoria narrativa. Seus escritos têm inspirado discussões em torno de novas maneiras de se considerar história e o que seria algo como historicidade dentro da teologia vis-à-vis o abstrativismo dos esforços teológicos sistemáticos que acompanharam todo o desenvolvimento da Igreja no Ocidente. Mas, afinal, que historicidade seria essa em vias de resgate? Se trata da historicidade positivista, das Ciências Naturais, cujo mote é a mera sucessão causal de eventos desen-

2 “Se il messaggio del Nuovo Testamento contenga una qualche verità che sia indipendente dalla visione mitica del mondo; in tal caso compito della teologia sarebbe quello di demitizzare il messaggio cristiano” (BULTMANN, 1985, p. 106, tradução nossa).

3 “L’annuncio cristiano può oggi pretendere che l’uomo sia capace di accettare come vera la visione mitica del mondo? E pretesa assurda e impossibile” (BULTMANN, 1985, p. 106, tradução nossa).

cadeados numa linearidade autoexplicativa? Seria a tarefa da teologia apenas resgatar a potência do ser humano em produzir mitologicamente “uma forma poética de expressar um conhecimento próprio e de mundo”<sup>4</sup>, como assim o entendia Bultmann? Seriam mito e história “perfeitos contrários” (RICOEUR, 2007a, p. 247)?

Tais questões chegam ao cerne epistemológico das reflexões teológicas na atualidade, especialmente em um contexto de reconsideração sobre o modo como a relação entre escritos sagrados e história tem sido tradicionalmente abordada no Ocidente. Sob essa luz, o objetivo deste trabalho é considerar as implicações da teoria narrativa de Ricoeur, em especial seu resgate do conceito de mimesis, para o entendimento da questão mito-história na teologia. Tal discussão se dá especialmente no contexto de um chamado, por parte de alguns teólogos, a uma ‘remitologização’ da teologia (VANHOOZER, 1990; 2010). Para o campo de estudos sobre teologia sistemática, especialmente no viés narrativo - o qual se encontra ainda incipiente especialmente no Brasil, este trabalho será de grande valia. Afinal, “entre a racionalidade teórica da ciência, e a compreensão existencial do mito, existe a razão prática de agentes pessoais”<sup>5</sup>. É aqui, que se argumenta, encontrar-se a chave para uma historicidade narrativa que faça jus ao papel configurador da narrativa bíblica, que foge das noções científicas de história e de uma mera criação ficcional.

O trabalho será de caráter teórico, utilizando o método da revisão bibliográfica guiado pela teoria narrativa de Paul Ricoeur. Embora o tema perpassasse várias de suas obras, muitas das quais são citadas aqui, a discussão se centra no seu magnum opus *Tempo e Narrativa* (1994), bem como em seu seminário *História e Hermenêutica* (1979), apresentado no final da década de 70 em Jerusalém, e na coletânea póstuma de seus escritos *A hermenêutica bíblica* (2007b). Comentaristas do filósofo francês e autores que dialogam com suas ideias, como Kevin Vanhoozer (1990; 2010) e outros, também serão investigados neste trabalho. Primeiramente, o artigo apresenta um panorama da relação entre mito e história no que se entende aqui por tradição ocidental e as implicações destes entendimentos para entendimentos teológicos contemporâneos. Posteriormente, traz um apanhado geral da noção de teoria narrativa em Ricoeur, discutindo as implicações desta em relação a

4 “A poetic way of expressing existential self-understanding” (VANHOOZER, 2010, p. 5, tradução nossa).

5 “Between the theoretical rationality of science and the existential understanding of myth, then, lies the practical reason of personal agents” (VANHOOZER, 2010, p. 5, tradução nossa).

compreensão passadas – e possíveis - da relação entre mito e história na teologia.

## 1. Mito e História na Tradição Ocidental

A princípio, a diferença entre mito e história, ou mesmo a concepção de ambos como conhecemos, parece uma daquelas verdades universais e irrefutáveis. Todavia, tal distinção, e mesmo a construção de uma interpretação teleológica da existência que provesse algo como um sentido do ser, é bastante recente na história humana. Especialmente a associação de mito à não-historicidade, à mentira ou mesmo a um pensamento infantil (CHO, 2019), enquanto à historicidade [Geschichtlichkeit] pertencem o campo da objetividade, da verdade e da autorreferencialidade (RICOEUR, 2007), são noções cujos fundamentos e implicações “o mundo antigo parece não possuir qualquer conceito”<sup>6</sup>.

Embora seja um termo aberto a uma amplitude de entendimentos, concebo aqui tradição ocidental como as compreensões particulares de mundo/realidade que se concebem na Grécia Antiga, primeiramente com os pré-socráticos e posteriormente com Platão e Aristóteles, e se amalgamam – e reproduzem – no cristianismo medieval, cujos desdobramentos se apresentam também na Idade Moderna. Ao tratar disso, sigo interpretações já tradicionais nos campos da filosofia, sociologia e da história, como bem ilustram alguns dos marcos teóricos citados aqui, como Krishan Kumar e Otto Kaiser.

Tradicionalmente, o ponto de partida para um conceito de história se dá nos escritos gregos pré-socráticos, a partir de uma reorganização dos relatos da relação entre humano e divindades. No contexto dos mitos gregos sobre a existência e a realidade cósmica, “a fronteira entre eles [deuses] e os seres humanos é fluída, pois todos participam da vida divina”<sup>7</sup>. Neste contexto, as ações e eventos ganham forma nessa interrelação, nesse tipo de ‘suspensão’ entre céu e terra.

É a partir da ideia de responsabilidade, de uma causalidade que começa a partir não

6 “The ancient world seems to have had no conception of it” (RANDALL, 1940, p. 381, tradução nossa).

7 “Die Grenze zwischen ihnen und den Menschen ist fließend, weil alles am göttlichen Leben teilhat” (KAISER, 2010, p. 236, tradução nossa).

de um cósmico multidimensional e inter-afetivo, mas das ações individuais, que tais mitos passaram a ser julgados a partir dos auspícios da vida humana. “Suas recém-garantidas subjetividades descobriram-lhes como contraparte o mundo, ao mesmo tempo em que tornaram conhecidas a responsabilidade de suas ações”<sup>8</sup>. Abre-se aí a possibilidade de uma leitura distinta dos eventos cotidianos e de uma crítica dos mitos. Toda uma nova racionalidade emerge na qual o mundo aparece como real, como realidade<sup>9</sup>, em relação a qual algo como mentira ou verdade, hipótese ou fato, poderia ser produzido. Traça-se de uma tentativa de construir um relato do mundo que contabilize a responsabilidade humana e sua ação palpável, em detrimento da interdependência divina de outrora. Isso se materializa naquele que é considerado o primeiro relato histórico da humanidade, As Histórias, de Heródoto, escrito no decorrer do quinto século aec.

Pois enquanto a *ιστορία*, a inquirição histórica, reporta acerca de eventos verdadeiros, que realmente aconteceram, e a poesia os trata com eventos hipotéticos análogos, o mito é acerca daquilo que não ocorreu e que é falso<sup>10</sup>.

Apesar disso, seria ingênuo pensar nos escritos helênicos clássicos como constituindo o surgimento de uma historiografia científica, típica da era moderna. As próprias cosmologias de Parmênides e Platão, por exemplo, refletiam a concepção de que “eventos são importantes sobretudo pela luz que lançam sobre entidades eternas e substâncias, das quais eles são meros acidentes” (COLLINGWOOD apud KUMAR, 2006, p. 107). Enquanto o questionamento da relação mítica entre divindade e humano abre o caminho para

8 “Die ihrer selbst gewiss gewordene Subjektivität entdeckte sich in ihrem Gegenüber zur Welt und erkannte damit zugleich die Verantwortlichkeit ihres Handelns” (KAISER, 2010, p. 237, tradução nossa).

9 Vale lembrar que é aí também que emerge algo como uma história do Ser [*Seinsgeschichte*], uma metafísica, a qual o filósofo alemão Martin Heidegger tratou abundantemente em sua obra *Introdução à Metafísica* (HEIDEGGER, 2000). A relação do começo da pergunta pelo Ser e a história como problema fundamental aparece também entre as obras de Ricoeur, em especial em *História e Verdade* (cf. RICOEUR, 1990b; PELLAUER, 2003).

10 “denn während die *ιστορία*, die geschichtliche Erkundung, von wahren, tatsächlich geschehenen Ereignissen berichte und die Dichtung ihnen analoge hypothetische behandle, ginge es im Mythos um solche, die nicht geschehen und falsch seien” (KAISER, 2010, p. 237-238, tradução nossa).

a filosofia, o envio histórico do Ocidente, outros fatores precisam ser contabilizados no entendimento ocidental da relação mito e história.

Para alguns, um destes fatores é a religião hebraica. Tradicionalmente, os escritos da Bíblia Hebraica têm sido compreendidos como um rompimento radical com a mitologia imperante no Antigo Oriente Médio pelo fato de exporem o que se entende por uma filosofia da história (e.g. THOMAS, 2009). Este argumento tem encontrado, em tempos mais recentes, resistência por parte de teólogos e historiadores (e.g. ROBERTS, 1976; CHO, 2019), como será explorado adiante.

Por ora, interessa o argumento de Krishan Kumar (2006) de que é com o cristianismo que, pela primeira vez, a história passa a ganhar um sentido, um τέλος. A história aqui passa a abarcar mais do que um conjunto de relatos, ela ganha um significado. A distância entre os deuses e o ser humano é encurtada. A relação agora se dá na história.

Com Cristo, algo inteiramente novo acontecera no mundo. O tempo, a partir desse momento, estava dividido de forma irrevogável entre o tempo “antes” e “depois de Cristo”. O passado, o presente e o futuro foram ligados em uma sequência compreensível. O aparecimento de Cristo revelara o segredo da história, oculto aos antigos. Os fatos narrados na Bíblia, da criação até à Encarnação, e sua promessa e profecia de uma futura consumação no Segundo Advento e Juízo Final, contam uma história de pecado e redenção que ocorre no tempo. E, além disso, em tempo humano, tempo histórico. A humanidade é erguida acima de todas as demais ordens da criação e transformada no veículo da finalidade divina (KUMAR, 2006, p. 107).

Com o cristianismo, para Kumar, surge o esquema fundamental da história moderna. A história ganha um *ἔσχατον* e a interpretação de todos os eventos em sua sequência é feita a partir de seu fim. “Tudo o mais é preparação e espera” (KUMAR, 2006, p. 108). Esse esquema cristão da história imperaria por toda a Idade Média até o Renascimento e o surgimento do humanismo, porém não seria abandonado. Ele seria o principal propulsor da própria ideia de progresso característica à modernidade. Desta vez, “a diferença crucial é que esta espera a consumação futura nesta terra. Seu sentido de tempo é secular”

(KUMAR, 2006, p. 109).

Não teria havido revoluções e constituições americana, francesa e russa sem a ideia de progresso, e nenhuma ideia de progresso secular para a realização do homem sem a fé inicial em um Reino de Deus, ainda que dificilmente se possa dizer que o ensino de Jesus esteja evidente nos manifestos destes movimentos políticos<sup>11</sup>.

Por fornecer uma organização todo-abrangente da história, esse esquema propõe o modelo ideal para a validação do relato verdadeiro e do falso, do fato que conta dentro da história para o relato mitológico, não-histórico e desprezioso. Nesse sentido, a modernidade, a partir do esquema cristão da história, afasta qualquer sentido transcendente de história que aquele proporcionava, ou de uma providência cujas ações o humano não podia compreender, em prol da história como ciência, como um relato autoexplicativo cujo sujeito é senão ela mesma.

A autonomia da história sujeito de si mesma comanda, em última instância, a organização de sua representação. A história, ao se produzir, articula seu próprio discurso. [...] A velha definição que remonta à Cícero ["A história é uma narrativa verídica de coisas passadas"], assim como a antiga atribuição à história de uma função instituidora [historia magistra vitae] se veem reapropriadas pela nova experiência da história que se reflete enquanto acontece. [...] Nesse estágio, que se pode qualificar de ingenuidade ou de inocência, o termo história exhibe um teor realista que garante à história enquanto tal uma pretensão própria à verdade (RICOEUR, 2007a, p. 315).

Em suma, a linha abissal traçada entre mito e história e, a interpretação de ambos

---

11 "There would be no American, no French, and no Russian revolutions and constitutions without the idea of progress and no idea of secular progress toward fulfilment without the original faith in a Kingdom of God, though one can hardly say that the teaching of Jesus is manifest in the manifestoes of these political movements" (LÖWITZ, 1957, p. 212, tradução nossa).

em termos de falsidade e verdade é, senão, um fenômeno recente na história humana condicionado a um certo tipo de filosofia da história que predominou na tradição ocidental, especialmente nos últimos cinco séculos. Tal trajetória tem encontrado um número de críticos cada vez maior em diferentes áreas do saber. Os questionamentos a este modelo variam entre: a associação da objetividade, um termo atrelado às Ciências Exatas como matemática, a algo como temporalidade e tempo histórico, a articulação 'dramática' dos relatos históricos, que nunca se apresentam como acumulação de obras (RICOEUR, 1990b), o poder dos mitos na construção da cultura contemporânea (EDELSTEIN, 2003), o reconhecimento da importância do relato mitológico na Bíblia Hebraica e na tradição cristã (CHO, 2019), sem esquecer as indagações ricoeurianas sobre a relação entre narrativa e ação humana e entre tempo e narrativa (RICOEUR, 2006).

Tendo em vista o escopo teológico desta investigação, passamos a discutir o impacto das interpretações tradicionais no Ocidente de mito e história na labuta teológica dos últimos três séculos. Para isso, fez-se necessário recapitular os desenvolvimentos teológicos desde o início do Cristianismo, cujos impactos são ainda sentidos atualmente. Ao fazer este exercício, me vinculo à olhares como os de Mircea Eliade e de Rosino Gibellini em relação à tradição cristã.

## **2. Mito e História na Teologia: a caminho da demitologização?**

Na esteira da tendência historiográfica grega, a compreensão da relação entre mito e história na teologia cristã se iniciou por um esforço apologético de delinear com clareza as marcas 'históricas' dos eventos que se sucederam na Palestina no começo do primeiro século da era comum, bem como a história de Israel, em contraste com a ideia de que o cristianismo se baseava em invenções (cf. At 26:24-26). Tais esforços são patentes, por exemplo, nas obras apologéticas de Justino Mártir (MARTYR, 1861) sobre a realidade histórica da ressurreição de Cristo.

Todavia, ainda no espírito das leituras comuns da filosofia grega sobre as tragédias e relatos épicos da mitologia clássica, uma outra tendência desenvolvida entre os Pais da Igreja foi a de, ainda sob a divisão de mito como exposição falsa e ficcional e história como

relato verdadeiro dos fatos, reconhecer no relato bíblico a presença de uma 'roupagem' mitológica para verdades espirituais de outra ordem, estas sim possuindo um valor histórico. Aí, "o verdadeiro sentido está 'além da história'", e "insistir excessivamente na historicidade de Jesus [como fizeram outros Pais da Igreja], negligenciar o sentido profundo de sua vida e de sua mensagem, é mutilar o cristianismo" para estes alegóricos (ELIADE, 1972, p. 118). Os principais representantes desta tendência são Orígenes e Agostinho.

A crítica de Eliade às duas posições majoritárias da exegese cristã primitiva é ao fato de ambas ainda se utilizarem das categorias de mito e história típicas das categorias do 'pensamento mítico', rompendo os laços da mensagem cristã com o senso sacro das mitologias. Pergunta Eliade (1972, p. 116):

Se os cristãos se recusaram a ver em sua religião o *mythos* dessacralizado da época helenística, qual é a situação do cristianismo face ao mito vivente, tal qual foi conhecido nas sociedades arcaicas e tradicionais?

A universalização da noção cristã de história teleológica e sua posterior secularização na modernidade resultaram em uma tentativa de rompimento ainda mais radical entre história e mito na teologia contemporânea. Com Descartes, em especial, a certeza de qualquer evento, é colocada "sob o âmbito do que pensa, do que cogita acerca das coisas" (SILVA, 2018, p. 48). Nas palavras de Liliانا Oliveira (1998, p. 77):

a percepção de um atributo requer, na sequência, aquilo ao qual o atributo lhe pertence ou lhe é inerente. Uma vez que "o nada não possui atributos ou qualidades", então há algo a quem o atributo deve pertencer. Este algo a quem pertence o atributo é a *res cogitans* ou o sujeito que pensa: o 'eu'.

Mais do que o surgimento do que chamamos na tradição ocidental de 'sujeito', o racionalismo cartesiano acaba por excluir a divindade de qualquer traço de relação com o plano 'histórico', já que, em seu sistema de pensamento, qualquer ente só possui realidade enquanto emerge para o sujeito por "princípios autoevidentes" da Razão (TOULMIN; GOODFIELD, 1982, p. 84). Embora encaixasse o divino em seu sistema de autorreferencialidade da Razão, Descartes o faz no sentido daquele que garante o saber, que o fundamenta, porém que se encontra completamente fora do desenrolar dos fenômenos naturais. História e algo como fatos verídicos aparecem aqui como podendo ser comprovados apenas pela Razão objetiva identificada pelo sujeito por meio de um método científico.

Em suma, com Descartes ganha corpo uma noção positivista de história como conjunto de eventos desencadeados numa linearidade autoexplicativa e passíveis de análise, perscrutamento e classificação, na esteira da crescente universalização do método científico a partir do século XVII e no surgimento das disciplinas científicas – referendadas obviamente pela presença de métodos de comprovação rigorosos e de dados empíricos (DUTRA, 2010). É neste contexto que duas posturas distintas, porém relacionadas no que tange a sua compreensão de mito e história, emergem na teologia.

De um lado, aceitando os desafios do que se convencionou chamar de 'filosofia científica' (JASPERS; BULTMANN, 1958, p. 7), boa parte dos esforços teológicos dos últimos dois séculos se concentraram em pensar formas de entender a religião considerando os limites impostos à Razão e ao mito no pensamento (GIBELLINI, 2007). Estes esforços envolveram especialmente uma busca pela 'real' história cristã, ou o verdadeiro elemento factual concernente à fé cristã. Um exemplo destas abordagens pode ser visto na procura pelo 'Jesus histórico' em detrimento do 'Jesus da fé', tarefa popularizada pelo teólogo alemão Albert Schweitzer em seu clássico *A busca do Jesus Histórico* (SCHWEITZER, 2003). Nenhuma tentativa, todavia, de se pensar a fé cristã e a sua história no contexto moderno alcançou a importância dos escritos do teólogo alemão Rudolf Bultmann.

Antes de analisarmos propriamente a visão de história em Bultmann, é importante salientar os diversos projetos teológicos contemporâneos díspares em relação à proposta de Bultmann. Com a virada linguística da pós-modernidade e a compreensão da mediação

narrativa da história (PIRES, 1999), bem como às críticas ao projeto universal positivista e objetivista da história como progresso (RODRIGUES, 2009), algumas contribuições teológicas se voltaram para entender a importância da linguagem e da mediação subjetiva no registro histórico. Entre as mais conhecidas está a do teólogo luterano Paul Tillich, para quem “a elaboração histórica depende principalmente da recepção das ocorrências por parte de uma consciência [subjetiva] histórica” (RODRIGUES, 2009, p. 63). Apesar da relevância de entendimentos alternativos de história na teologia contemporânea<sup>12</sup>, a análise se volta para o impacto do projeto demitologizante de Bultmann, ao lado de Barth o principal teólogo do século 20 (GIBELLINI, 2007).

Em sua obra *Jesus Cristo e Mitologia*, Bultmann (2003) estrutura sua proposta demitologizante a partir da asserção de uma linha abissal entre a concepção mitológica do reino de Deus e da pregação de Cristo e a concepção moderna de mundo, para ele iniciada com os gregos, estruturada a partir das relações de causalidade e de uma compreensão não-sobrenatural da história. Partindo dessa “contrariedade fundamental” (JASPERS; BULTMANN, 1958, p. 7) e da noção de uma universalidade do paradigma moderno, Bultmann questiona quase que missiologicamente se “é possível que a pregação de Jesus acerca do reino de Deus e a pregação do Novo Testamento em sua totalidade se revistam de importância para o homem moderno?” (BULTMANN, 2003, p. 14).

Nessas linhas, Bultmann propõe o que chama de ‘demitologização’ do Novo Testamento: um processo hermenêutico – vale ressaltar – que procura ao mesmo tempo traduzir a proclamação do Evangelho de Cristo para o ser humano moderno e evitar o apagamento do que chama de *kerygma*, a proclamação de Deus em Cristo que alcança o sujeito em sua condição existencial. Aceitando implicitamente o que chama por noção científica de mundo<sup>13</sup>, Bultmann vê nesta a possibilidade de uma reformulação da fé

---

12 Outra obra influente no contexto teológico contemporâneo e digna de nota é *Cristo e o Tempo*, de Oscar Cullmann (CULLMANN, 1968).

13 Os muitos problemas à referência feita por Bultmann à ciência universal, una e com C maiúsculo podem ser vistas já nas críticas feitas por Karl Jaspers (JASPERS; BULTMANN, 1958). Para uma crítica à noção paradigmática de ciência que Bultmann toma inadvertidamente a partir de reflexões de campos alheios à teologia, ver LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro, RJ: Editora 34, 1994; KUHN, T.S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, SP: Perspectiva, 1975. Sobre os construtos sociais da ciência, ver BORDIEU, P. *Os usos sociais da ciência: Por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo, SP: Editora da Unesp, 2004.

em torno dos significados mais profundos do conteúdo mitológico bíblico: o encontro do humano com “o presente de uma autêntica existência”<sup>14</sup>.

Desmitificação não significa racionalizar a mensagem cristã, dissolvê-la em produto do pensamento racional do homem, senão encontrar nela a verdade acerca de nossa vida e de nossa existência mais pessoal. A interrogação acerca de Deus e a interrogação acerca de nós mesmos são idênticas (BULTMANN, 2003, p. 42).

Bultmann aqui leva ao limite à interpretação existencial de Schleiermacher, oferecendo uma hermenêutica de análise de relatos bíblicos que permita de fato tornar irrelevantes qualquer questão relacionada ao tempo, narrativa ou história do texto. De fato, Bultmann não se preocupa em tentar encontrar no texto o que é mito ou o que é verdade, como parte da tradição crítica alemã o fazia na primeira metade do século 20. “Para ele, o que liga o texto antigo ao leitor moderno é a questão da existência humana. Apesar de sua cosmologia mitológica [...] os autores bíblicos estavam levantando questões sobre a existência pessoal” (GRENZ; OLSON, 2003, p. 107).

Nas Escrituras do Novo Testamento, para o teólogo alemão, portanto, é ele mesmo quem o leitor encontrará nos mitos. Para ele, inclusive, essa é o próprio tipo de exegese que Paulo e João utilizam em seus escritos ao interpretarem a pregação escatológica de Cristo em linhas existenciais (cf. BULTMANN, 2003, p. 26-28). Foi essa a solução encontrada por Bultmann para uma fé relevante e ‘viva’ em meio à evidente contradição entre ciência e mito, que não permite mais a crença na possibilidade de narrativas épicas ou sobrenaturais alcançarem a verdade.

As ideias de Bultmann, apesar de influentes, têm encontrado resistência em vários círculos teológicos desde o momento de sua concepção, na metade do século 20. Algumas delas foram antecipadas acima, vindas do filósofo Karl Jaspers, porém outras abrangeram aspectos mais teológicos, como as de Jürgen Moltmann (1993)<sup>15</sup>, Oscar

14 “the gift of authentic existence” (BARTSCH, 1961, p. 9, tradução nossa).

15 Moltmann critica o modo como Bultmann, ao enfatizar sobremaneira a apreensão existencial do evento da cruz, o que ele chama de “morrer com Cristo”, esquece o que a seu ver dá o significado para este morrer: a morte de Cristo na cruz (MOLTMANN, 1993, p. 61-62).

Cullmann (1968)<sup>16</sup> e Hans W. Frei (1974)<sup>17</sup>.

Entre os diversos problemas levantados por críticos da demitologização, como a apreensão acrítica de um entendimento popular e universal de ciência (JASPERS; BULTMANN, 1958) e a inexistência nos relatos do Novo Testamento de separação entre história e mensagem ou entre narrativa e moral (BARTSCH, 1961), é interessante notar como Bultmann amplia ainda mais a dicotomia entre mito e história estabelecida na compreensão moderna. Apesar de procurar romper com o que vê como uma leitura histórica, como sucessão de fatos, e, apreender história como “um conhecimento existencial” (GRENZ; OLSON, 2003, p. 111), Bultmann retira qualquer relevância do mito para a atualidade. Nos seus escritos, a linguagem mitológica não ganha apenas um caráter quase infantil, como também parece estar isolada do mundo. Mito, tomando empréstimo de Jaspers, é aqui tido como uma linguagem obsoleta, cuja tradução se faz necessária atualmente, ao invés de ser uma linguagem de todas as épocas (JASPERS; BULTMANN, 1958). Não se pode pensar em uma tradução de uma essência significativa a partir de um mito, pois “não existe um significado essencial isolado do mito – as ‘camadas’ míticas da linguagem, cultura e religião constituem um todo unificado”<sup>18</sup>.

A importância da proposta de Bultmann para a teologia contemporânea é raramente negligenciada. Embora sua teologia seja em grande parte um desenvolvimento de projetos teológicos anteriores, como os de Schleiermacher e da teologia liberal alemã do final do século 19 e princípios do século 20, a interpretação existencial contemporânea do texto bíblico deve a Bultmann seus fundamentos (GIBELLINI, 2007). Como visto na breve discussão acima, Bultmann e a tradição teológica que ajudou a desenvolver deriva sua proposta, em grande parte, de uma compreensão de mito e história que os entendem como plenamente opostos, vetores de mentira (mito) e verdade (história), sendo julgados mais plenamente pela ciência moderna.

16 Cullmann travou discussões com Bultmann em meados da década de 1960. As críticas do primeiro se dirigiram especialmente à noção bultminiana de escatologia (CULLMANN, 1968).

17 Frei (1974) é um dos primeiros a demonstrar preocupação com as consequências do projeto demitologizante de Bultmann para o estudo das narrativas bíblicas. Seus escritos exerceram considerável influência no desenvolvimento de teologias narrativas na contemporaneidade.

18 “There is no core of meaning apart from myth—the mythical layers of language, culture and religion constitute a unified whole” (GRANT, 2009, p. 55, tradução nossa).

Não é de estranhar que a proposta de Bultmann tenha encontrado ampla resistência por parte de teólogos protestantes, especialmente de espectros mais conservadores, que viam em seus escritos uma afronta ao valor histórico da fé cristã (BARTSCH, 1961). Na tentativa de reforçar as raízes históricas da mensagem de Cristo, tais grupos se voltaram para os esforços de separarem radicalmente a teologia judaico-cristã, supostamente fincada na história, dos mitos pagãos do Antigo Oriente Médio, na busca de um contraponto em relação aos estudos histórico-críticos da primeira metade do século 20 e seus achados de um uso predominante da mitologia na Bíblia<sup>19</sup> (HUGHES, 1990).

Assim, nesta argumentação, Israel passa a ser portador de uma historiografia original em relação ao contexto do Antigo Oriente Médio, em que há um senso de comprovação histórica e, teleologia, que podemos relacionar ao senso moderno de compreensão histórica (e.g. HANSON, 1971). O principal argumento usado aqui era o de que “a Bíblia é monoteísta e histórica enquanto o mito é politeísta e não-histórico”<sup>20</sup> e seus principais proponentes partiam de escolas de teologia bíblica norte-americanas na primeira metade do século 20 (ROBERTS, 1976). Embora este caminho procure fornecer uma certa apologética do relato bíblico, acaba por reproduzir a mesma dicotomia entre mito e história, mentira e verdade, que pode não fazer jus ao que ocorre na Bíblia Hebraica e no Novo Testamento

Compreendido como mentira, o ‘mito’ tem pouco valor quando aplicado à ‘escritura’. Ele mal pode explicar um fenômeno que desmente. Esta concepção de ‘mito’ pode levar à posição de que a ‘escritura’ é destituída de ‘mito’ e que a categoria ‘mito’ não pode ser aplicada aos estudos bíblicos. Por outro lado, compreendido como uma expressão das convicções religiosas fundamentais, o ‘mito’ pode criar contextos renovados para a compreensão de textos bíblicos<sup>21</sup>.

---

19 Um exemplo ainda anterior se encontra em *Criação e Caos*, de Hermann Gunkel, publicado originalmente em 1895. Para uma versão em língua inglesa do livro, ver GUNKEL, H. *Creation and chaos in the primeval era and the eschaton: A Religio-Historical study of Genesis 1 and Revelation 12*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2006.

20 “The Bible is monotheistic and historical whereas myth is polytheistic and nonhistorical” (CHO, 2019, p. 6, tradução nossa).

21 “Understood as falsehood, “myth” has little analytical payoff when applied to “scripture.” it hardly can explain a phenomenon it dismisses. This conception of “myth” can lead to the position that “scripture” is devoid of “myth” and that the category “myth” is misapplied in the study of biblical writings. On the other side, understood as the expression of a religion’s fundamental convictions, “myth” can create fresh contexts for understanding biblical texts” (CALLENDER JR.; GREEN, 2014, p. 3-4, tradução nossa).

Não poucos teólogos têm reconhecido que a presença da linguagem mitológica na Bíblia é inegável (HUGHES, 1990), enquanto as ruínas da visão moderna de mundo, ao qual o projeto hermenêutico de Bultmann se atrelou, tem levado à procura por alternativas à tentativa de demitologizar o texto bíblico. De fato, a busca tem sido, tanto no nível teológico (e.g. VANHOOZER, 2010) quanto no nível filosófico (e.g. EDELSTEIN, 2003), por uma 'remitologização' da historiografia contemporânea. Uma das propostas mais interessantes nesse sentido, talvez, seja a de Ricoeur e ele a procura naquilo que, a seu ver, Bultmann negligencia: uma consideração séria sobre a natureza e o caráter mediador da linguagem, conforme se manifesta na narrativa. Somente isso permitirá que o mito deixe de ser visto "em oposição à ciência"<sup>22</sup>, em oposição ao querigma.

### 3. A questão mito/história em Ricoeur: implicações da teoria narrativa

Paul Ricoeur se constituiu, no decorrer do século 20, como um dos mais influentes pensadores da contemporaneidade ao ampliar o escopo das análises fenomenológicas para o campo da narrativa, buscando entender como a experiência fática humana<sup>23</sup> é "mediada pela nossa compreensão e uso da linguagem" (COECKELBERG; REIJERS, 2016, p. 329). Para além de uma filosofia da linguagem, com sua proposta narrativa Ricoeur pretende demonstrar como tempo e narrativa se apresentam como horizonte primordial da existência humana (PELLAUER, 1987). Será impossível aqui resumir a complexidade da obra ricoeuriana, direcionando nosso foco ao entendimento de história e mito que a teoria de Ricoeur apresenta, considerando posteriormente seus impactos para a reflexão teológica.

É preciso notar, primeiramente, que o entendimento de narrativa em Ricoeur se

22 "In opposition to science" (RICOEUR, 1980, p. 38, tradução nossa).

23 Essa expressão deve ser compreendida em termos do ser no mundo (*"In-das-Welt-sein"*) heideggeriano e da tradição fenomenológica. Neste sentido, mundo se refere à "totalidade de significados e referências em que estamos envolvidos [...] desde o início" (TOMAZ, 2016, p. 4). Para esta tradição, já nos encontramos desde o princípio lançados em um mundo que nos é familiar, no qual as coisas se apresentam como coisas que 'são', em outras palavras, em um mundo signifiante (SILVA, 2018). Citando Ricoeur (1979, p. 7): "é porque eu me encontro lançado em situações que eu não escolhi, é porque sou afetado por coisa recebidas as quais não criei, que eu posso atribuir a mim a tarefa de me organizar, isto é, de projetar minhas próprias possibilidades nessas situações".

situa abertamente em oposição à tradição cartesiana, citada no tópico anterior. Enquanto em Descartes o sujeito se encontra isolado do mundo e é perfeitamente acessível a parte de qualquer realidade externa, para Ricoeur (2007b, p. 85) “a reflexão sobre si é o fim, a interpretação é o meio. Em outros termos, não há via direta de mim para mim, exceto a via desviada da apropriação dos signos”. O ser-no-mundo em Ricoeur é fundamentalmente mediado pela linguagem. Todavia, é importante ressaltar que Ricoeur não toma linguagem aqui no senso da tradição estruturalista de Levi-Strauss e Saussure, que se preocupa com o texto enquanto um conjunto de elementos signos cuja tensão e extensão se dá na própria dimensão interna dos aspectos textuais. Em outros termos, na tradição estruturalista não há um ‘fora’ para o texto<sup>24</sup> (ORLANDI; LAGAZZI, 2006).

O remédio de Ricoeur contra o solipsismo estruturalista é a relação fundamental entre a linguagem e o tempo, que se revela especificamente na narrativa<sup>25</sup>. A dimensão narrativa é ontologicamente ligada ao tempo aqui. Pellauer sumariza a particularidade da proposta ricoeuriana da seguinte forma:

Nós não podemos entender narrativa, qualquer narrativa, em qualquer nível significativo, a não ser que nos atentemos para como tempo e temporalidade estão envolvidos nela. Do mesmo modo, e esta é a asserção mais controversa, para entendermos tempo – e nós mesmos como temporais – temos de lidar com a narrativa, mais especificamente com o que a narrativa nos ensina sobre tempo<sup>26</sup>

---

24 Nas palavras de Orlandi e Lagazzi (2006, p. 43), para Saussure e sua tradição linguística, “os elementos constitutivos da língua tem como o contexto único o próprio sistema. Não há fora na língua. O contexto de uma frase é seu sistema frasal, estritamente linguístico”.

25 Pode-se ressaltar aqui também que Ricoeur critica diretamente a ideia de Bultmann de apropriação existencial do texto. Para ele, Bultmann acaba por objetificar o humano e a ‘experiência’ que será encontrada numa exegese. O texto em Bultmann, de fato, perde qualquer papel de construtor de mundos, qualquer mediação da realidade. Assim expressa Ricoeur (1980, p. 39): “as teorias estruturalistas tomaram partido pelo lado da ‘linguagem’, enquanto Bultmann tomou partido pela ‘fala’ [apropriação existencial]. Mas precisamos agora de um instrumento de reflexão para apreender a conexão entre linguagem e fala, a conversão do sistema em evento”.

26 “We cannot understand narrative, any narrative, to any significant degree unless we attend to how time and temporality are involved in it. Similarly, and this is the more controversial claim, to make sense of time - or of ourselves as temporal - we have to come to grips with narrative, particularly with what narrative teaches us about time” (PELLAUER, 1987, p. 265, tradução nossa).

Mas, afinal, o que entende Ricoeur por narrativa? Seguindo Aristóteles, Ricoeur trabalha narrativa a partir da ideia de trama, que abstrai, ironicamente, a partir da noção grega de μῦθος (mito). Para Ricoeur, a ideia de mito em Aristóteles não possui apenas o senso de relato falso ou imaginário, porém de “uma operação, um processo integrador, um processo que só chega em sua plenitude no leitor [...] o receptor vivo da história narrada”<sup>27</sup>. Na trama, não existem apenas relatos espalhados e pontuais. Ela não se ocupa da pontualidade de ações desconexas. A trama organiza tempos, vidas e eventos ‘consonantes e dissonantes’ em uma ‘história que faz sentido’ (COECKELBERG; RIJERS, 2016). Mais do que uma organização arbitrária da história, típica da historiografia metafísica, Ricoeur pretende dar um tom eminentemente fenomenológico para a trama, o que faz tomando emprestado o conceito aristoteliano de mimesis<sup>28</sup>.

Com a mimesis, o filósofo pretende apontar para uma característica essencial da narrativa que é a maneira em que media a realidade e nossa experiência temporal. Em Tempo e Narrativa, o autor fala de três estágios da mimese: no primeiro, chamado mimese I, o autor se refere aquilo que sempre “se sabe”, aquilo que “precede a composição poética” (RICOEUR, 1994, p. 77). Em outras palavras, Ricoeur se refere neste estágio ao mundo vivido, o mundo que nós “sempre sabemos”, onde nossas ações são desde já significantes (PELLAUER, 1987). A ação de atravessar a rua em um cruzamento é um exemplo de um “pré-entendimento do mundo humano de ação”<sup>29</sup>. Nós sabemos o que envolve este ato pois compreendemos sua rede de significados (sinal vermelho indica pare, enquanto o verde prossegue), estruturas simbólicas (faixa de pedestre indicando onde atravessar) e temporais (se o sinal ficar vermelho para os carros, eles vão parar, e se for verde para mim, eu vou poder passar). Este pré-entendimento de mundo constitui o elemento básico de toda a

27 “una operación, un proceso integrador, un proceso que sólo llega a su plenitud en el lector, [...] en el receptor vivo de la historia narrada, como espero mostrar a continuación” (RICOEUR, 2006, p. 10, tradução nossa).

28 Como o leitor pode perceber, a palavra está intimamente relacionada com o termo em português “mímica” e, portanto, com a ideia de imitar algo. Este imitar não deve aqui ser entendido apenas como a ação mecânica de copiar ações ou falas de outrem, porém um *certo impulso humano em prol da harmonia*, “uma imitação criadora” ao invés de um “decalque de um real preexistente” (RICOEUR, 1994, p. 76). Para Ricoeur, é *exatamente este impulso que constitui o cerne do mito, ou da trama*. A trama é precisamente este encontro entre “a multiplicidade dos acontecimentos e a unidade da história, entre a sucessão e a configuração” (GÓMEZ, 2016, p. 70, cf. COECKELBERG; RIJERS, 2016, p. 331; RICOEUR, 1994, p. 58).

29 “pre-understanding of the human world of action” (COECKELBERG; RIJERS, 2016, p. 332, tradução nossa).

trama e ação e é também chamado de “pré-saber da ação” (RICOEUR, 1994, p. 78) ou “tempo prefigurativo”<sup>30</sup>.

O segundo estágio da mimese se refere ao momento em que as ações mundanas, e seus pré-saberes, ganham forma, são configurados, dentro de um conjunto significativo e cronológico. É uma fase de mediação “entre acontecimentos ou incidentes individuais e uma história considerada como um todo” (RICOEUR, 1994, p. 103). Nessa fase, as dimensões cronológicas e não-cronológicas da trama se encontram. Enquanto elementos heterogêneos e ‘inconciliáveis’, personagens, eventos, ideias, ações e saberes, se encontram em um tempo não-cronológico. Porém, aqui nessa fase são tecidas dentro de uma narrativa que possui um mote, uma cronologia, uma linha englobadora. É de imensa importância notar aqui que, portanto, Ricoeur trata a ordenação cronológica da realidade, como feita na proposta da história como ciência, não como uma leitura colada ao real, isto é, uma ‘verdade’ que pertence objetivamente ao tempo. A ordenação cronológica não somente está inserida dentro de uma das etapas da mediação narrativa da vida, como é também tecida sempre a partir do não-cronológico.

Quanto a isso, pode-se dizer equivalentemente que ela [mimese II] extrai uma história sensata de — uma pluralidade de acontecimentos ou de incidentes (os pragmata de Aristóteles); ou que transforma os acontecimentos ou incidentes em — uma história. As duas relações recíprocas expressas pelo de e pelo em caracterizam a intriga como mediação entre acontecimentos e história narrada. Em consequência, um acontecimento deve ser mais que uma ocorrência singular. Ele recebe sua definição de sua contribuição para o desenvolvimento da intriga. Uma história, por outro lado, deve ser mais que uma enumeração de eventos numa ordem serial, deve organizá-los numa totalidade inteligível, de tal sorte que se possa sempre indagar qual é o “tema” da história. [...] Além disso a tessitura da intriga compõe juntos fatores tão heterogêneos quanto agentes, fins, meios, interações, circunstâncias, resultados inesperados etc. (RICOEUR, 1994, p. 103).

O que está em jogo em Ricoeur não é apenas, portanto, uma teoria linguística

<sup>30</sup> “Prefigured time” (COECKELBERG; REIJERS, 2016, p. 331, tradução nossa).

no senso saussuriano ou um entendimento sobre peças literárias. Aqui há um entendimento de tempo, do que é temporalidade. Para Ricoeur, “o que está em jogo aqui é o significado do tempo, ou ao menos do significado da temporalidade de nossa existência como é apresentada por intermédio das múltiplas dimensões temporais de tais narrativas”<sup>31</sup>.

A narratividade é, portanto, uma inteligência<sup>32</sup> que configura nossa experiência de tempo como uma história que faz sentido.

Numa linguagem fenomenológica, a narrativa conecta um senso primário de temporalidade, a que Ricoeur chama de “temporalidade de ordem elevada”<sup>33</sup>, não-objetificada e múltipla, aquilo que precede nossa compreensão de mundo, com o mundo das possibilidades humanas, em que há história e configuração de tramas. É a este senso primário que Ricoeur faz alusão em sua famosa citação em seu primeiro volume de Tempo e Narrativa: “o tempo torna-se tempo humano na medida em que está articulado de modo narrativo: em compensação, a narrativa é significativa na medida em que esboça os traços da experiência temporal”<sup>34</sup>.

Porém, o ‘círculo narrativo’ somente se encerra, para Ricoeur, no terceiro estágio da mimese. O processo de configuração do mundo que ocorre na mimese II somente se completa quando a trama impacta diretamente o mundo da ação (ou o mundo do leitor). Apenas assim a narrativa é capaz de produzir sentidos renovados de mundo, na medida em que a rede de significados envolvidas na pré-ação da mimese I agora pode ser chacoalhada, possibilitando que as experiências temporais da trama articulem novos modos de ação – ou, para uma dar um senso do caráter ontológico dos escritos de Ricoeur,

31 “What is at issue here is the meaning of time, or at least the meaning of the temporality of our existence as it is depicted by way of the multiple temporal dimensions of such exemplary narratives” PELLAUER, 1987, p. 267, tradução nossa).

32 É importante pontuar a forma como Ricoeur entende esta palavra no contexto de sua obra. Para ele, a vida humana é caracterizada pelo que chama de inteligência narrativa, que é a base do ato de configuração humana das múltiplas temporalidades em uma trama. Essa qualidade ‘narrativa’ da existência humana é articulada não por um método científico, mas uma sabedoria chamada por Aristóteles de *phronesis*. “A inteligibilidade narrativa possui mais afinidade com a sabedoria prática, ou com o julgamento moral, que com a razão teórica” (RICOEUR, 2007b, p. 120), é atrelada ao nível da experiência, no sentido fenomenológico do termo (cf. STIVER, 2006).

33 “Higher-order temporality” (RICOEUR, 1979, p. 8, tradução nossa).

34 “Time becomes human to the extent that it is articulated through a narrative mode, and narrative attains its full meaning when it becomes a condition of temporal existence” (RICOEUR, 1994, p. 15, tradução nossa).

novos mundos. A mimese III, portanto, “marca a intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor. A intersecção, pois, do mundo configurado pelo poema e do mundo no qual a ação efetiva exhibe-se e exhibe sua temporalidade específica” (RICOEUR, 1994, p. 110, grifo nosso).

Aqui se mostra mais uma vez as implicações filosóficas maiores da obra de Ricoeur. Sua teoria começa no texto, na linguagem e termina na vida, na história. No seu horizonte de pensamento, tentar traçar uma história a partir da delimitação de relatos falsos ou verídicos, ou de visões pessoais e documentos factuais objetivos, embora característico do *Zeitgeist* atual, ignora que

um evento na história não é como um evento nas ciências exatas. Não é nem tão geral nem tão abstrato. Ademais, este recebe seu estatuto histórico a partir do feito de que já é parte de uma narrativa, um testemunho ou uma lembrança de memórias pessoais; em outras palavras, está desde já envolvido em uma estrutura temporal e narrativa<sup>35</sup>.

Esta estrutura, como visto, não se contém apenas ao próprio relato, mas alcança o leitor. A história, portanto, pode, em Ricoeur, ser objetificada apenas como uma redução, ou um decalque, da mediação narrativa da realidade. “A transmissão histórica exige ser pensada de maneira distinta da sucessão ordenada [causal de eventos]. A razão básica para isso é que a temporalidade de ordem elevada da história é feita de campos e fluxos temporais similares aos meus<sup>36</sup>. Acrescento ainda, campos e fluxos temporais que se encontram aos meus. É isso que permite Ricoeur falar em algo como identidade narrativa ou caráter pré-narrativo da experiência humana (RICOEUR, 2006), isto é, o fato de que as circunstâncias e fatos da vida sempre se encontram narrativamente mediadas para mim. O próprio exemplo dado por Ricoeur do modo em que sessões de terapia fazem

35 “An event in history is not like an event in the physical sciences. It is neither so general nor so abstract. Furthermore, it gets its historical status from the fact that it is already part of a chronicle, testimony, or the recounting of personal memories; in a word, because it is already involved in both a temporal and a narrative framework” (PELLAUER, 1987, p. 269, tradução nossa).

36 “Historical transmission demands to be thought otherwise than as ordered succession. The basic reason is that the higher-order temporality of history is made up of temporal fields, of temporal fluxes similar to my own” (RICOEUR, 1979, p. 9, grifo nosso, tradução nossa).

emergir memórias, momentos e vivências aparentemente desconexas, que são, então, narrativizadas e passam a constituir a identidade daquele que as narra. Nas palavras de José Ortega y Gasset (1983, p. 32): “o humano não é coisa nenhuma, senão um drama”, cujo narrador é, para Ricoeur (2006), não outro senão ele mesmo, tecendo narrativas que “sempre chamam a novas interpretações” (STIVER, 1996, p. 100).

Embora muito mais possa ser dito acerca do modo em que Ricoeur articula narrativa e história, o que jamais se pretendeu esgotar aqui, a suma da proposta narrativa de Ricoeur é de que a experiência humana do tempo, e sua apropriação como história, se encontra desde sempre narrativamente mediada. Sendo assim, a dicotomia clássica de mito e história parece fazer pouco ou nenhum sentido para Ricoeur. O filósofo reconhece que história e mito operam como distintos tipos de narrativa, afinal, para ele, “o mito é uma narrativa a respeito de tudo que o pode nos atormentar, espantar ou surpreender. De outro lado, a história é um gênero literário preciso, a saber, a escrita da história ou historiografia” (RICOEUR, 2007b, p. 249).

Em *Tempo e Narrativa*, Ricoeur se demora em expressar as principais diferenças entre a narrativa histórica e a narrativa ficcional (RICOEUR, 1985; 1990a). À narrativa ficcional, Ricoeur atribui “criações literárias que não possuem a ambição da narrativa histórica em constituir uma verdadeira narrativa”<sup>37</sup>, enquanto o relato histórico procura reunir as multiplicidades temporais em um tempo peculiar, que reúne “o tempo vivido” [da fenomenologia] e o “tempo cósmico” [universal], em outros termos, dá senso ao ‘caos’ temporal em que estamos lançados, por meio de vestígios como relatos, testemunhos, documentos, entre outros, cujo propósito seja o de fornecer ‘cenas organizadoras’ (CARDOSO, 2000) na construção de uma memória da experiência temporal<sup>38</sup>. Não se deve esquecer, todavia, que Ricoeur não atribui o termo narrativa a ambos de modo descuidado: “O que as narrativas ficcional e histórica têm em comum é que ambas são derivações das mesmas configurações operacionais que eu coloquei sob o título de mimese II”<sup>39</sup>.

37 “Literary creations that do not have historical narrative’s ambition to constitute a true narrative” (RICOEUR, 1985, p. 3, tradução nossa).

38 O/a leitor/a deve atentar para a complexidade desta discussão em Ricoeur. Mais sobre o tema pode ser lido no capítulo “A representação historiadora”, de *Memória, História e Esquecimento* (RICOEUR, 2007a).

39 Tradução do autor: “What historical narrative and fictional narrative do have in common is that they both stem from the same configuring operations I put under the title mimesis II” (RICOEUR, 1985, p. 3, tradução nossa).

Obviamente, o resumo provido aqui é incompleto e é abordado de modo bem mais complexo nos escritos ricoeurianos. Todavia, como visto na análise sobre a trama e a relação entre tempo e narrativa, a suma é que ambos os tipos de relato são para o autor modos de construção de identidades narrativas, atos de pré-figuração, configuração e (re)figuração, que não devem ser nunca tomadas como alcançando as coisas em si – ou o Ser dos entes em uma linguagem heideggeriana. Para Ricoeur (1979), não se pode confundir o curso das coisas, esta construção secundária, com o curso da história entendida aqui em um senso primário. Qualquer relação com a história é fruto do “nosso pertencimento a uma história viva, que precede qualquer relação com uma história objetiva”<sup>40</sup>. No fundo, qualquer tentativa de colar a história na realidade falha porque “jamais conseguimos dominar o tempo. Em outras palavras, a narrativa não consegue esgotar o poder da linguagem em reconfigurar o tempo [continuar a dar novos sentidos para ele]”<sup>41</sup>.

De que forma este entendimento ricoeuriano de narrativa e sua relação com o mito e história apresenta provocações para a teologia contemporânea? Como pode a teologia repensar a maneira como tem tradicionalmente entendido mito e história nas suas análises e especialmente em suas considerações sobre o relato bíblico? Desenvolvemos aqui brevemente algumas das implicações das ideias ricoeurianas para o fazer teológico atual.

#### **4. Mito e História na teologia: implicações a partir de Ricoeur**

Seria difícil fazer acréscimos a algumas das implicações apontadas por Pellauer (1987), Stiver (1996; 2006) e Vanhoozer (1990; 2010) acerca da relevância das contribuições de Ricoeur para a teologia. Todavia tento aqui direcionar tais assertivas para o foco deste artigo na relação entre mito e história.

Uma implicação óbvia das breves reflexões apontadas acima por Ricoeur é que elas apontam como infrutíferas tanto tentativas de reconstituir a história verdadeira, por trás da Bíblia, como de colar o texto bíblico à história ‘como ela é’. Tais tentativas ignoram, à luz de

---

40 “Our belonging to a lived history which precedes any relation to an objective history” (RICOEUR, 1979, p. 10, tradução nossa).

41 “We can make sense of time, but we can never master its meaning. To put it another way, narrative does not exhaust the power of language to refigure time” (PELLAUER, 1987, p. 278, tradução nossa).

Ricoeur, a forma histórica como ciência é uma configuração permitida apenas à luz da mediação narrativa de nossa experiência temporal. Perguntas mais interessantes seriam: Que tipo de pré-figuração, configuração e (re)figuração podem emergir da Bíblia? Que tipo de história ela evoca? Como o relato bíblico entendido como uma trama narrativa media nossa construção de mundo? Que mundos podem emergir dele?

É importante ressaltar aqui, como fica claro nestes questionamentos, que considerar Ricoeur no exercício teológico envolve deslocar o âmbito em que os teólogos, especialmente do ramo sistemático, preferem realizar suas indagações. A teoria narrativa de Ricoeur desloca o âmbito das discussões da inteligibilidade científica – entendida por teólogos como Bultmann, e mesmo por seus críticos, como sendo a única possível – para a inteligibilidade da phronesis, da razão prática, da ação (RICOEUR, 1994). A trama é uma forma de “prover inteligibilidade para o curso de ação humana”<sup>42</sup> que escapa da objetificação moderna e do *res cogitans* cartesiano, pois é uma inteligência que somente se encontra na (re)figuração do mundo da ação. Seus universais, se é que podemos chamá-los assim, são apreendidos não por teorias, mas na reflexão “sobre a auto-estruturação de nossa ou de nossas tradições narrativas” (RICOEUR, 2007b, p. 121). Esse seria um exercício de mudança total do fazer teológico amarrado há décadas à metafísica.

O problema com a lógica ‘totalizante’ metafísica é o seu pressuposto básico de que existe uma série de categorias, acessíveis à razão humana somente, que se aplicam tanto ao mundo quanto a Deus. [...] A metafísica, compreendida como o estudo da realidade para além das aparências, tem nos tempos modernos mais a fragrância de logos do que de mythos [trama] nela; suas formas privilegiadas são conceituais, não dramáticas<sup>43</sup>.

Último A

A relevância do texto bíblico, para Ricoeur, não pode se dar em tentativas de justificá-

42 “Providing intelligibility for a course of human action” (VANHOOZER, 2010, p. 11, tradução nossa).

43 “The problem with “totalizing” metaphysics is the underlying assumption that there is one set of categories, accessible to unaided human reason, which applies both to the world and to God [...]. Metaphysics, understood as the study of reality beyond mere appearances, has in modern times more the fragrance of logos than of mythos about it; its privileged forms are conceptual, not dramatic” (VANHOOZER, 2010, p. 8, tradução nossa).

la cientificamente ou em apelos para sua reconstrução histórica. Sua relevância consiste no modo em que nomeia, apresenta e mede as ações divinas no horizonte temporal humano. “O ato da narração bíblica” tem desde o começo “um valor teológico” (RICOEUR, 2007b, p. 261). A narrativa bíblica abre espaço, em Ricoeur, para um processo de trama em que o discurso divino pode (re)figurar o horizonte significante humano. Em última instância, o que o texto bíblico comunica “além de sua significância interna [diversos estilos narrativos e históricos] é um mundo que projeta e o horizonte que constitui” (RICOEUR, 2007b, p. 129).

Aqui entra outro aspecto importante para a teologia a partir das reflexões de Ricoeur: a natureza da fé e do testemunho como ‘garantias’ da ‘historicidade’ bíblica. Como consequência natural da sua argumentação sobre o terceiro estágio da mimese, Ricoeur aponta que “a verdade de certa possibilidade poética é determinada por sua habilidade de iluminar e transformar a vida”<sup>44</sup>. Aqui entra o testemunho como ‘prova’ de que a narrativa alcança uma reconfiguração histórica, uma validação. “Em outras palavras, o testemunho de uma transformação real dá substância história para as possibilidades e ideias dispostas no texto, as quais permaneceriam de outra forma abstratas e mudas”<sup>45</sup>. Neste contexto, o testemunho da ação da fé compreendida em sua dimensão temporal e narrativa deve ocupar um lugar central na teologia (PELLAUER, 1987), em detrimento da reflexão dogmática, que, como já visto, assume uma configuração a posteriori em relação à compreensão narrativa primária.

O pensamento de Ricoeur parece ceder a teologia a oportunidade de retornar ao potencial dramático do relato bíblico, sem perder o seu lugar como um posto de reflexão inteligível, aparentemente apagado por Bultmann. A exegese bíblica pode se dar ao luxo de não apenas evitar fugir como receber bem o evidente caráter mitológico de vários de

andar, São

44 “The truth of a certain poetic possibility is determined by its ability to illumine and transform life” (VANHOOZER, 1990, p. 257, tradução nossa).

45 “In other words, testimony to actual transformation gives historical substance to the possibilities or ideas displayed in the text which would otherwise remain abstract and mute” (VANHOOZER, 1990, p. 258, tradução nossa).

seus relatos<sup>46</sup> (CHO, 2019). A potência da ideia de mito, conforme resgatada e apresentada por Ricoeur, possibilita a ideia de um fazer teológico que se volta para o horizonte temporal em detrimento do especulativo. Um exercício 'teodramático' que, para Vanhoozer envolve

(1) entender o que Deus está dizendo/fazendo no enredo (i.e., na história de Israel e em Jesus Cristo); (2) entender o que Deus está dizendo/fazendo no enredo vis-à-vis o leitor contemporâneo, e, portanto, como o leitor responsável deve responder (i.e., determinar como alguém deve participar no teodrama em sua situação presente); (3) entender o que o Deus que diz e faz estas coisas realmente é<sup>47</sup>.

A proposta de dissecar o texto e achar nele sua verdadeira essência histórica não pode aqui ser sustentada. Verdade aqui não pode continuar a ser tomada como correspondência à realidade<sup>48</sup>, pois mais uma vez incorreria no erro fenomenológico de esquecer que a realidade jamais nos é acessível, nós já habitamos desde o início um mundo signifiante. A verdade da narrativa bíblica é a sua pertinência, sua "capacidade de suscitar um certo tipo de ação", de mediar e (re)configurar novos mundos, "de convidar os ouvintes 'a imitar as ações da narrativa'" (RICOEUR, 2007b, p. 294). Isso não anula as particularidades do texto bíblico e de suas mais diversas formas de expressão (a necessidade da exegese), nem o modo em que sua trama é articulada numa história que faz sentido (talvez, um papel de que se ocupe a teologia sistemática). Apenas aponta para que estas dimensões, no fundo, são elementos de uma mediação narrativa que liga o mundo do texto ao mundo do autor, temporalidades e tipos de ações distintas, em uma constante procura por (re)figuração e (re)configuração do mundo. Há maior relevância teológica do

46 Um exemplo disso é o estudo dos relatos do cronista em 1 e 2 Crônicas. Sua articulação resiste a sua interpretação como um mero levantamento historiográfico da história do reinado de Israel até o exílio ou como uma composição ficcional de má índole (cf. GRAHAM; HOGGLUND; MCKENZIE, 1997). Em Crônicas, a narrativa se situa em um entre meio histórico-teológico, em uma teologia narrativa que articula Templo, Deus, arca, terra e Messias em um universo próprio (cf. GRAHAM; MCKENZIE; KNOPPERS, 2003).

47 "(1) understanding what God is saying/doing in the script (i.e., in the history of Israel and of Jesus Christ); (2) understanding what God is saying/doing with the script vis-à-vis the contemporary reader, and thus how the answerable reader should respond (i.e., determining how one is to participate in the theodrama in one's present situation); (3) understanding what the God who is saying and doing these things is really like" (VANHOOZER, 2010, p. 479, tradução nossa).

48 Típica da ideia de *veritas* (cf. HEIDEGGER, 2000).

que esta? Diante da demitologização moderna, podemos reconhecer que

a narrativa é indispensável devido ao fato de que a linguagem poética não pode receber uma paráfrase conceitual exaustiva. Existe mais uma história do que pode ser pensado em qualquer sistema. É por causa da indispensabilidade da narrativa que Jesus não é simplesmente um código para uma possibilidade existencial<sup>49</sup>.

### Considerações finais

Começamos o artigo questionando acerca de que tipo de historicidade a teologia contemporânea e seus movimentos em direção à narrativa pretendia resgatar. Talvez cercada pelo que vê como uma progressiva redução da presença e participação do divino nos tratos da sociedade, a teologia se sinta no papel combativo, quase evangelístico, por assim dizer, de defesa da 'verdade' bíblica e de sua concepção 'literal' e 'factual' do texto bíblico<sup>50</sup> diante da desconstrução histórica dos relatos da fé cristã imposta por métodos histórico-críticos. Essa tem sido a opção preferida de teólogos conservadores. Uma alternativa pode ser a de Bultmann e sua desmistificação e demitologização do Novo Testamento, em busca de tornar o relato sagrado mais 'palatável' ao humano contemporâneo, que é o caminho que parece restar para a metodologia crítica (STIVER, 1996).

Ambas as propostas, todavia, ignoram o caráter essencial da linguagem e o modo como a narrativa mede nossa relação com o tempo. A proposta ricoeuriana oferece uma ponte entre a fenomenologia temporal heideggeriana, que colocou em xeque toda a tradição objetivista de compreensão temporal (CANALE, 1987), e a narrativa, especialmente as de cunho sagrado, como o relato bíblico. O filósofo francês, portanto, fornece um caminho de volta ao texto bíblico que torna irrelevante a velha dicotomia entre mito e

---

49 "The narrative is indispensable because poetic language cannot receive an exhaustive conceptual paraphrase. More remains in the story than can be thought in any system. It is because the narrative is indispensable that Jesus is not simply a cipher for an existential possibility" (VANHOOPER, 1990, p. 285, tradução nossa).

50 Para Ricoeur, falar em interpretação 'literal' do texto não tem sentido, já que "o próprio significado literal [a ideia de literalidade] é, em si mesmo, um texto a ser interpretado" (RICOEUR, 1980, p. 35).

história, possibilitando a retomada de uma exegese bíblica preocupada com o texto e seus significados, com seu 'mundo' e as formas como este se encontra com o 'mundo' do leitor. Nesta teologia, o olhar se volta não apenas ao passado, objetivado nas análises histórico-críticas, mas à reconfiguração do presente e do futuro que o texto fornece.

No fundo, a teoria narrativa ricoeuriana procura resgatar nossa sensibilidade para com a complexidade do tempo. É sob esse pano de fundo que se constroem as narrativas e é nele que se situa a possibilidade de se 'escutar' a voz do divino e reconfigurar a compreensão de realidade a partir dessa interação. A (re)figuração da experiência humana e sua compreensão simbólica por meio da narrativa bíblica se apresenta como a validação última da teologia 'remitologizada' (VANHOZER, 2010), como próprio da inteligibilidade 'phronética'. Essa tarefa, que rejeita tanto a noção de história como sucessão causal como a de um mito de potencialização e bobo, "é tanto mais imperiosa agora que a época posterior às Luzes mostrou inquietantes sintomas que convergem para o desaparecimento da capacidade mesma de contar histórias e de ouvir histórias" (RICOEUR, 2007b, p. 287).

## Referências

BARTSCH, H.W. (Ed.). *Kerygma and myth: by Rudolf Bultmann & five critics*. New York: Harper & Row, 1961.

BULTMANN, R. *Nuovo Testamento e mitologia: il manifesto della demitizzazione*. Brescia: Queriniana, 1985.

\_\_\_\_\_. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2003.

CALLENDER JR., D.E.; GREEN, W.S. *Introduction: scholarship between myth and Scripture*. In: CALLENDER JR., D.E. (Ed.). *Myth and Scripture: contemporary perspectives on religion, language, and imagination*. Atlanta: SBL Press, 2014.

CANALE, F.L. *A criticism of theological reason: time and timelessness as primordial presuppositions*. Berrien Springs: Andrews University Press, 1987.

CARDOSO, I. *Narrativa e história*. *Tempo Social, Rev. Sociol. USP*, v. 12, n. 2, p. 3-13, 2000

CHO, P.K. *Myth, history, and metaphor in the Hebrew bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

COECKELBERG, M.; REIJERS, W. Narrative technologies: *A philosophical investigation of the narrative capacities of technologies by using Ricoeur's narrative theory*. *Human Studies*, v. 39, n. 3, p. 325-346, 2016.

CULLMANN, O. *Cristo y el tiempo*. Barcelona: Editorial Estela, 1968.

DUTRA, L.H.A. *Introdução à epistemologia*. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

EDELSTEIN, D. *Between myth and history: Michelet, Lévi-Strauss, Barthes, and the structural analysis of myth*. *Clio*, v. 32, n. 2, p. 397-414, 2003.

ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FREI, Hans W. *The eclipse of biblical narrative: a study in Eighteenth and Nineteenth century hermeneutics*. New Haven; London: Yale University Press, 1974.

GIBELLINI, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

GÓMEZ, C. *La vida como narración (Aranguren y Ricoeur)*. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n. 68, p. 67-83, 2016.

GRAHAM, M.P.; HOGLUND, K.G.; MCKENZIE, S.L. (Eds.). *The chronicler as historian*. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 238*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

\_\_\_\_\_; MCKENZIE, S.L.; KNOPPERS, G.N. (Eds.). *The Chronicler as theologian: essays in honor of Ralph W. Klein*. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 371*. London; New York: T&T Clark, 2003.

GRANT, A.J. *Vico and Bultmann on myth: the problem with demythologizing*. *Rhetoric Society Quarterly*, v. 30, n. 4, p. 49-82, 2009.

GRENZ, S.J.; OLSON, R.E. *A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

HANSON, P.D. *Jewish Apocalyptic against its near Eastern environment*. *Revue Biblique*, v. 78, n. 1, p. 31-58, 1971.

HEIDEGGER, M. *Introduction to metaphysics*. New Haven: Yale Nota Bene, 2000.

HUGHES, J. *Secrets of the times: myth and history in biblical chronology* (Journal for the Study of the Old Testament). Sheffield: JSOT Press, 1990.

JASPERS, K.; BULTMANN, R. *Myth and Christianity: an inquiry into the possibility of religion without myth*. New York: The Noonday Press, 1958.

KAISER, O. *Gott, Mensch und Geschichte: Studien zum Verständnis des Menschen und seiner Geschichte in der klassischen, biblischen und nachbiblischen Literatur*. Berlin: De Gruyter, 2010.

KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. 2ª ed. ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MOLTMANN, Jurgen. *The crucified God: the cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

OLIVEIRA, L.S. *A ideia do sujeito em Descartes e seu significado para a filosofia moderna*. *Revista Sociais & Humanas*, v. 11, n. 1, p. 68-79, 1998.

ORLANDI, E. P.; LAGAZZI, S. *Discurso e textualidade*. Campinas: Pontes, 2006.

ORTEGA Y GASSET, J. *Historia como sistema: vol VI (Obras completas)*. Madrid: Revista de Occidente, 1983.

PELLAUER, D. *Time and narrative and theological reflection*. *Philosophy Today*, v. 31, n. 3, p. 262-286, 1987.

\_\_\_\_\_. *Hermeneutics and philosophy of history: Ricoeur at ninety*. *Philosophy Today*, v. 47, n. supplement, p. 12-22, 2003.

PIRES, M.J. *Descontinuidades do tempo e da história na pós-modernidade: breve*

abordagem. *Línguas e Literaturas*: Revista da Faculdade de Letras, Universidade do Porto, n. XVI, p. 81-90, 1999.

RANDALL JR., J.H. *The making of the modern mind: a survey of the intellectual background of the present age*. Boston: Houghton Mifflin Co, 1940.

RICOEUR, P. *History and hermeneutics*. In: YOVEL, Y. *Philosophy of history and action: papers presented at the First Jerusalem Philosophical Encounter*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979.

\_\_\_\_\_. *Preface to Bultmann*. In: RICOEUR, P. *Essays on biblical interpretation*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Time and narrative*: volume 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Time and narrative*: volume 3. Chicago: The University of Chicago Press, 1990a.

\_\_\_\_\_. *Historia y verdad*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990b.

\_\_\_\_\_. *Tempo e narrativa* (tomo I). Campinas: Papirus, 1994.

\_\_\_\_\_. *La vida: un relato en busca de narrador*. *Ágora*, v. 25, n.2, p. 9-22, 2006.

\_\_\_\_\_. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007a.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Edições Loyola, 2007b.

ROBERTS, J.J. *Myth versus history*. *The Catholic Biblical Quarterly*, v. 38, n.1, p. 1-13, 1976.

RODRIGUES, A.M. *A compreensão histórica em Paul Tillich e no pensamento pós-moderno: aproximações e limitações*. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 8, n. 15, p. 56-65, 2009.

SCHWEITZER, A. *A busca do Jesus histórico*. São Paulo: Editora Novo Século, 2003.

SILVA, G.C. *Agência, mídia e fenomenologia: implicações da crítica ao sujeito-objeto para a comunicação*. In: FOLLIS, R.; TOMAZ, T. (Org.). *Os desafios da comunicação: temas e*

*contextos do primeiro Adventcom*. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2018.

STIVER, D.R. *The philosophy of religious language: sign, symbol, and story*. Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.

\_\_\_\_\_. *Systematic theology after Ricoeur*. *Journal of French Philosophy*, v.1, n. 1-2, p. 157-168, 2006.

THOMAS, O. C. *The origins of modernity: an alternate interpretation of western cultural history*. *Anglican Theological Review*, v. 91, n.2, p. 235-254, 2009.

TOMAZ, T. *Alteridade e tecnologia: implicações da fenomenologia de Martin Heidegger*. In: XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2016, São Paulo - SP. Anais... São Paulo: Intercom, 2016. p. 1-15.

TOULMIN, S.; GOODFIELD, J. *The discovery of time*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

VANHOOZER, K. *Remythologizing theology: divine action, passion, and authorship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: a study in hermeneutics and theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Submetido em: 29 mar. 2021.

Aprovado em: 11 mai. 2021.