

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ISRAEL MAZZACORATI GOMES

A GUARDIÃ DO TEMPO: O PAPEL DA NARRATIVA
NA COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO

São Leopoldo

2021

ISRAEL MAZZACORATI GOMES

A GUARDIÃ DO TEMPO: O PAPEL DA NARRATIVA
NA COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de concentração: Teologia Prática
Linha de Pesquisa: Práxis teológica e
espiritualidade em comunidades de fé e sociedade

Orientador: Dr. Júlio César Adam

São Leopoldo

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G633g Gomes, Israel Mazzacorati
A guardiã do tempo : o papel da narrativa na
comunicação do evangelho / Israel Mazzacorati Gomes;
orientador Júlio César Adam. – São Leopoldo :
EST/PPG, 2021.
211 p. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de
Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo,
2021.

1. Comunicação – Aspectos religiosos -
Cristianismo. 2. Narrativa na bíblia. 3. Hermenêutica -
Filosofia. 4. Pregação. I. Adam, Júlio César, orientador.
II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

ISRAEL MAZZACORATI GOMES

**A GUARDIÃ DO TEMPO: O PAPEL DA NARRATIVA NA COMUNICAÇÃO DO
EVANGELHO**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia Prática

Data de Aprovação: 01 de outubro de 2021

PROF. DR. JÚLIO CÉZAR ADAM (PRESIDENTE)
Participação por webconferência

PROF. DR. FLÁVIO SCHMITT (EST)
Participação por webconferência

PROF. DR. MARCELO RAMOS SALDANHA (EST)
Participação por webconferência

PROF. DR. CRISTIANO CAMILO LOPES (Mackenzie/SP)
Participação por webconferência

PROF. DR. SIDNEY DE MORAES SANCHES (FAJE)
Participação por webconferência

Dedico este trabalho a Milena e Caio.

Com gratidão e amor.

AGRADECIMENTOS

Daniel, Norma, Danielli, Marcel, Giulia e Nicole, por todo o suporte para a realização desta pesquisa e pelo cuidado com a minha família.

André e Daniela Fontana, Alan Rinaldi, Bruno Teixeira, Calebe Ribeiro, Patrick Peticov e Renan Yoshima, amigos e amiga, respectivas famílias, com quem trabalho na comunicação do evangelho. Obrigado pela paciência e ajuda.

André Daniel Reinke e Marco Sueitti, pelas muitas conversas, aprendizado e caminhada.

André Castilho, Ralf e Cristina Glaser, Martin, Karla e Tito, Nivia Tizeu e família. Amigos e amigas do coração. De muitas maneiras, vocês nos ajudaram.

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) pelo apoio financeiro, imprescindível para a realização desta pesquisa.

Prof. Dr. Júlio César Adam, pela orientação, ensino e paciência. Prof. Dr. Flávio Schmitt, Prof. Dr. Marcelo Ramos Saldanha, Prof. Dr. Cristiano Camilo Lopes e Prof. Dr. Sidney M. Sanches, pela leitura do trabalho e participação na banca. Toda a equipe da Faculdades EST, pelo trabalho realizado sempre com excelência.

Igreja Batista Água Viva, Rádio Trans Mundial, Faculdade Latino Americana e Seminário Teológico Servo de Cristo. Meus ambientes de trabalho e contínuo aprendizado.

Sobretudo, minha gratidão a Deus, fonte eterna de vida e sentido.

[...] Afinal, as vidas humanas precisam e merecem ser contadas (Paul Ricoeur).

Viver na realidade presente do nosso mundo, sustentados e sustentadas pela narrativa bíblica. Essa narrativa nos abre o sentido profundo do presente, no mesmo momento em que o vincula ao seu passado e ao seu futuro. [...] E a nossa história pode ser vista, agora, como o que ela sempre foi: parte da história de Deus (Enio Mueller).

Os Evangelhos contêm uma estória de fadas ou uma estória de um tipo maior que abraça toda a essência da estória de fadas. Eles contêm muitas maravilhas [...] e, entre as maravilhas, está a maior e mais completa eucatástrofe concebível. Mas essa estória adentrou a História e o mundo primeiro; o desejo e a aspiração da subcriação foram elevados à plenitude da Criação. O Nascimento de Cristo é a eucatástrofe da história do Homem. A Ressurreição é a eucatástrofe da estória da encarnação (J.R.R. Tolkien).

[...] Ele [Deus] enviou à raça humana o que eu chamo de bons sonhos: estou me referindo àquelas histórias esquisitas espalhadas pelas religiões gentias sobre um deus que morre e volta à vida, e, por sua morte, de alguma forma concedeu vida ao ser humano (C.S. Lewis).

RESUMO

Esta pesquisa consiste na investigação do papel que a narrativa desempenha na missão conjunta da igreja e da teologia definida em termos de comunicação do evangelho. Ela parte do problema do distanciamento entre teologia e igreja, para o qual propõe uma possibilidade de reaproximação a partir de três parcerias e da definição de um objetivo comum, que é a comunicação do evangelho. Para isso, apresenta o conceito de comunicação do evangelho a partir de sua origem na teologia prática alemã, conforme o trabalho de Christian Grethlein. Enfatiza os três modos de comunicação de Jesus, divididos entre verbais e não verbais como podem ser observados em seu ministério e destino, tomando-os como modelo e impulso para a ação da igreja no presente. Apresenta e analisa o significado de narrativa a partir de sua função na vida, para então trabalhar a sua fundamentação teórica segundo o trabalho de Paul Ricoeur. Com base em Enio Mueller, mostra que a Bíblia conta uma grande narrativa de reconciliação, cujo ponto central é o evangelho do reino de Deus trazido à realidade da vida em Jesus Cristo. Busca defender, à luz de Alister McGrath, que o evangelho é uma metanarrativa que engloba, posiciona e dá sentido às outras narrativas que compõem a vida no presente, visto que a reconciliação, enquanto mensagem e serviço, consiste em reconectar a vida à sua fonte eterna de vida e sentido. Vista dessa maneira, a comunicação do evangelho consiste em contar essa história de variadas maneiras baseada nessa estrutura narrativa, que oferece a sustentação tanto para Bíblia como para a vida. Ao longo do trabalho procurou aproximar a hermenêutica bíblica da homilética e indicar caminhos para a prática da comunicação do evangelho por uma abordagem narrativa.

Palavras-chave: Comunicação do evangelho. Narrativa. Hermenêutica. Homilética.

ABSTRACT

This research consists of investigating the role that narrative plays in the joint mission of the church and theology defined in terms of the communication of the gospel. It starts from the problem of the distance between theology and church, for which it proposes a possibility of rapprochement based on three partnerships and the definition of a common objective, which is the communication of the gospel. For this, it presents the concept of gospel communication from its origin in German practical theology, according to the work of Christian Grethlein. It emphasizes Jesus' three modes of communication, divided between verbal and non-verbal as can be seen in his ministry and destiny, taking them as a model and impetus for the church's action in the present. It presents and analyzes the meaning of narrative from its function in life, and then works on its theoretical foundation according to the work of Paul Ricoeur. Based on Enio Mueller, it shows that the Bible tells a grand narrative of reconciliation, whose central point is the gospel of the kingdom of God brought to the reality of life in Jesus Christ. It seeks to defend, in the light of Alister McGrath, that the gospel is a metanarrative that encompasses, positions and gives meaning to other narratives that make up life in the present, since reconciliation, as a message and service, consists of reconnecting life to its source. eternal life and meaning. Seen in this way, gospel communication consists of telling this story in a variety of ways based on this narrative structure, which provides support for both the Bible and life. Throughout the work, we sought to bring biblical hermeneutics closer to homiletics and indicate ways to practice the communication of the gospel through a narrative approach.

Keywords: Communication of the gospel. Narrative. Hermeneutics. Homiletics.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 A REAPROXIMAÇÃO ENTRE TEOLOGIA, IGREJA E A COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO	21
2.1 INTRODUÇÃO	21
2.2 DISTANCIAMENTO: TEOLOGIA E IGREJA.....	22
2.3 REAPROXIMAÇÃO: TEOLOGIA, IGREJA E AS TRÊS PARCERIAS.....	26
2.3.1 A parceria para a formação cristã	29
2.3.2 A parceria crítico-construtiva	30
2.3.3 A parceria para a realização da missão	32
2.4 O CONCEITO DE COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO	36
2.4.1 O enquadramento hermenêutico da comunicação do evangelho.....	41
2.4.1.1 <i>O conceito de comunicação</i>	<i>44</i>
2.4.1.2 <i>O conceito de evangelho.....</i>	<i>49</i>
2.4.2 Os modos de comunicação do evangelho no ministério de Jesus.....	52
2.4.2.1 <i>A comunicação do evangelho no ensino e aprendizagem.....</i>	<i>53</i>
2.4.2.2 <i>A comunicação do evangelho na comensalidade de Jesus</i>	<i>57</i>
2.4.2.3 <i>A comunicação do evangelho na ajuda para a melhoria da vida</i>	<i>60</i>
2.4.3 A implicação para a igreja: ação mediada em comunicações simétricas	66
2.4.4 A relação do modo de comunicação verbal com os modos não verbais	71
2.4.4.1 <i>Os elementos comuns dos três modos de comunicação.....</i>	<i>71</i>
2.4.4.2 <i>A tensão entre o modo verbal e os modos não verbais.....</i>	<i>72</i>
2.4.4.3 <i>Dos modos de comunicação à narrativa</i>	<i>75</i>
2.5 CONCLUSÃO	77
3 A NARRATIVA NA COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO	79
3.1 INTRODUÇÃO	79
3.2 COMUNICAR SOBRE DEUS NO PRESENTE.....	84
3.3 OS COMPONENTES DA NARRATIVA	88
3.3.1 A tripla <i>mimesis</i> de Paul Ricoeur.....	93
3.3.2 A catarse	99
3.3.3 As parábolas à luz da tripla <i>mimesis</i> e da catarse	101
3.3.4 O tempo narrado e a identidade narrativa.....	104
3.4 O HUMANO E AS HISTÓRIAS: SENTIDO E METANARRATIVA.....	112
3.4.1 A necessidade de sentido	113
3.4.2 O evangelho como metanarrativa	120
3.5 CONCLUSÃO	126
4 OS CAMINHOS DA NARRATIVA PARA A COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO.....	129
4.1 INTRODUÇÃO	129
4.2 VIDA E BÍBLIA: O DISTANCIAMENTO E A REAPROXIMAÇÃO.....	131
4.2.1 A Bíblia à serviço da vida: Carlos Mesters e a leitura popular da Bíblia.....	133
4.2.2 Caminhos de reconciliação: a grande narrativa bíblica e a sua interpretação	136
4.2.2.1 <i>Uma visão geral da obra</i>	<i>137</i>
4.2.2.2 <i>A perspectiva do começo, da reconciliação e do amor</i>	<i>139</i>

4.2.2.3 <i>A perspectiva da angústia humana e a leitura terapêutica da Bíblia</i>	145
4.3 A NATUREZA NARRATIVA DA COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO	152
4.3.1 A linguagem, a conversa e o horizonte bíblico	156
4.3.2 A reconciliação e as personagens da grande narrativa	160
4.3.3 O evangelho comunicado pela narrativa da vida reconciliada	163
4.4 A COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO APROXIMADA DA VIDA	170
4.4.1 Ajustes na perspectiva sobre a hermenêutica e a homilética	172
4.4.1.1 <i>Dos objetos aos temas</i>	173
4.4.1.2 <i>A homilética na hermenêutica</i>	175
4.4.2 A homilética narrativa	178
4.4.3 Ferramentas para a hermenêutica e a homilética em abordagem narrativa	183
4.5 CONCLUSÃO	186
5 CONCLUSÃO	187
REFERÊNCIAS	191
APÊNDICE 1 – O MENINO E O ENCANTADOR DE PEIXES	201
APÊNDICE 2 – JOSUÉ: FORÇA E CORAGEM PARA ANDAR COM O ETERNO	207

1 INTRODUÇÃO

O assunto desta pesquisa é o papel que a narrativa desempenha na missão conjunta da igreja e da teologia definida em termos de comunicação do evangelho. Afirmar que a narrativa desempenha um papel na comunicação do evangelho significa acreditar na possibilidade de que ela seja recolocada em seu lugar de origem e contribuir para que a sua função seja evidente e nos impulse a trabalhar com as ferramentas que ela oferece.

A narrativa é a estrutura de sustentação da Bíblia. A narrativa é a estrutura de sustentação da vida. Vida e Bíblia se encontram na narrativa. O lugar da narrativa é o passado. De lá ela preserva a memória por meio do entrelaçamento dos fios que compõe o tecido que nos veste como povo de Deus. Fala de encontros entre o Deus que deseja ser conhecido e a vida cotidiana. O seu lugar é o presente, em que chegam as histórias que contam a nossa origem e que se entrelaçam com os fios que vão surgindo com a vida diante das ambivalências, complexidades e angústias do hoje. O seu lugar é o futuro, para onde vão sonhos e planos e de onde vêm temores e esperanças. O passado um dia foi um presente, como o presente um dia foi um futuro. E só somos capazes de perceber o caráter temporal da experiência da vida porque a narrativa é a “guardiã do tempo,”¹ como Paul Ricoeur nos ajuda a entender.

A narrativa bíblica é uma grande história de reconciliação em que o amor de Deus está unindo tudo o que o pecado separou. Esse poder do amor de Deus manifestou-se na história humana em Jesus Cristo, seu Filho, trazendo ao mundo o reino de Deus. Essa é a mensagem, que no encontro com a vida no presente é evangelho. Isso é o que Jesus comunicou de modos verbais e não verbais. Dessas histórias bíblicas que encontram no evangelho do reino de Deus anunciado por Jesus a sua grande virada jubilosa, nasce a missão da comunidade de fé em torno de Jesus. Essa missão é a comunicação do evangelho, cujo modelo e impulso estão no ministério e no destino de Jesus Cristo. Cabe à igreja a tarefa de comunicar o evangelho, quando e onde ela estiver.

Para uma comunicação do evangelho eficaz é essencial que a igreja e a teologia atuem conjuntamente. Não pode haver divórcio entre teoria e prática, academia e chão de igreja. Porém, aqui reside o problema inicial que esta pesquisa buscou tratar, que é o mal-estar gerado pelo distanciamento entre teologia e igreja. Qual é a razão desse distanciamento e como reaproximá-las?

¹ RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa 3**: o tempo narrado. São Paulo: Martins Fontes, 2012b. p. 411.

Antes de ser um mal-estar percebido por meio de leituras, ele foi sentido a partir do lugar em que esta pesquisa é realizada. O *locus* desta pesquisa é na intersecção entre a atividade pastoral em uma igreja batista na cidade de Vinhedo, no interior de São Paulo, a atividade docente, como professor de teologia, e a atividade de produção de programas de rádio. Nesse lugar cruzam-se áreas da teologia que jamais deveriam ser vistas como separadas, por exemplo, a teologia bíblica e o aconselhamento pastoral; a hermenêutica e a homilética. Nesse lugar elas precisam dialogar, contribuir umas com as outras, o que de fato ocorre. Todavia, não basta que conversem entre si, pois é necessário que a conversa seja sobre a vida de hoje. Precisam conversar com a vida de hoje.

Diante desse quadro, o objetivo desta pesquisa é analisar a narrativa como elo entre hermenêutica bíblica e comunicação do evangelho. Especificamente, quer investigar o distanciamento entre teologia e igreja; analisar as bases teóricas da narrativa e o seu potencial de comunicação com a vida no presente; investigar caminhos pelos quais a vida e a Bíblia podem ser interpretadas em diálogo; quer apontar caminhos para a prática de uma comunicação do evangelho com abordagem narrativa para a vida no presente, mostrando o que já existe especialmente nas áreas da homilética e da hermenêutica.

Para alcançar as respostas relacionadas aos objetivos propostos, a pesquisa formula as seguintes perguntas: existe um ponto de convergência entre teoria e prática, hermenêutica e homilética, texto bíblico e vida no presente? Outras perguntas podem ser formuladas como um possível caminho para a resposta: em que consiste a comunicação do evangelho para a teologia prática? Como é possível observar e trabalhar para aproximar áreas da teologia separadas por suas categorizações como teóricas e práticas? Por que a comunicação do evangelho deve ser entendida como a tarefa comum entre a teologia e a igreja? O que são a hermenêutica e a homilética e quais são as suas funções? O que é uma narrativa e como o seu estudo e utilização na teologia podem contribuir para aproximar teoria e prática, texto e vida? Quais foram os caminhos já trilhados pela hermenêutica e pela homilética para uma abordagem narrativa da Bíblia e da vida para a comunicação do evangelho?

Com o propósito de solucionar as questões que formam o problema da pesquisa, propõe-se algumas hipóteses.

A teologia, enquanto área do conhecimento e formadora de ministros e ministras que atuam nas igrejas, e a igreja, como comunidade de fé que atua no mundo para o cumprimento de sua missão, não devem andar separadas. Parte-se da hipótese que existe uma separação entre as duas áreas e que esta é observável a partir de dois lugares. O primeiro é a arquitetura da teologia que divide suas disciplinas entre teóricas e práticas, o que gera um problema que está

no segundo ponto de observação, que são as práticas ministeriais. Para fins de delimitação, serão consideradas duas áreas em que se sente os efeitos do distanciamento entre teoria e prática, que são a hermenêutica e a homilética.

A reaproximação entre teologia e igreja pode acontecer pelo estabelecimento de parcerias que objetivam a formação cristã, o diálogo crítico-construtiva e a realização da missão. Somada às parcerias, a definição de um objetivo comum deve selar o relacionamento entre ambas, que é a comunicação do evangelho. A teologia prática não prescinde da reflexão bíblica e teológica, assim como uma área teórica como a hermenêutica não deve prescindir da observação da práxis cristã e da vida no presente e o que se pode aprender com elas. Ao se definir que teologia e igreja devem atuar visando o mesmo fim, que é a comunicar o evangelho, abre-se um diálogo entre as disciplinas que a pesquisa se propõe a trabalhar, de modo que uma poderá fornecer à outra o auxílio interpretativo e instrumental para o cumprimento da missão em exercício de mutualidade.

Todavia, a definição de um objetivo comum pede por um caminho a ser trilhado. A hipótese da pesquisa é que esse caminho é o da narrativa, por dois motivos. O primeiro é que a Bíblia é essencialmente narrativa, como pretende-se mostrar. O segundo é que viver é uma experiência narrativa. A pavimentação desse caminho é necessária para que o objetivo seja alcançado. A pesquisa, porém, não pretende criar esse caminho. Apenas pretende clarear os caminhos já trilhados que buscaram aproximar o texto do passado às pessoas leitoras e ouvintes do presente. Esses caminhos são encontrados tanto na hermenêutica quanto na homilética. Assim, partindo da hipótese de que tais caminhos ainda são pouco conhecidos no contexto eclesial e teológico no Brasil, a pesquisa pretende reunir e apresentar as referências teóricas e práticas vindas das duas áreas.

O quadro teórico da pesquisa é fruto do seu *locus*. Pois as três atividades que convergem no ponto a partir do qual a pesquisa é realizada têm um elemento em comum, que é a comunicação do evangelho. Como se vê pelo título da tese, esse é um conceito chave na pesquisa. Como será mostrado, o conceito de comunicação do evangelho provém da teologia prática alemã e será trabalhado no primeiro capítulo da tese com base na obra de Christian Grethlein, *An introduction to practical theology*.

Da busca por uma comunicação do evangelho eficaz, especialmente por meio da pregação e do ensino, em meio a erros e acertos vindos da práxis, surgiu a narrativa como o universo teórico-prático pelo qual se tornou possível visualizar com clareza os envolvidos na comunicação e como falar à vida no presente: igreja/teologia, a mensagem do evangelho na história que a Bíblia conta e as pessoas no presente. Paul Ricoeur, especialmente em *Tempo e*

narrativa, fornece a fundamentação teórica acerca da narrativa e sua função na vida. O primeiro encontro com o pensamento de Ricoeur ocorreu entre 2014 e 2015, na ocasião em que eu era aluno do doutoramento em Estudos Clássicos, na linha de pesquisa de Poética e Hermenêutica, na Universidade de Coimbra, Portugal (interrompido no final de 2015).

Por fim, a pesquisa buscou no trabalho de Enio Mueller, em *Caminhos de reconciliação*, a base hermenêutica para uma leitura da Bíblia como uma grande narrativa que conta a história da reconciliação. O livro de Mueller faz uma proposta de leitura da Bíblia e da vida em uma tensão dialética, de modo que uma leitura adequada da Bíblia incide na melhoria da vida enquanto a vida não se deixa compreender sem a Bíblia. Uma parte significativa da abordagem da Bíblia como grande narrativa será baseada no trabalho de Alister McGrath, especialmente *Narrative apologetics* e *Surpreendido pelo sentido* para o conceito de metanarrativa.

A organização dos capítulos segue a ordem do enquadramento teórico. O capítulo inicial aborda o problema do distanciamento entre teologia e igreja, propõe a reaproximação a partir das três parcerias, que objetivam a formação cristã, o diálogo crítico-constructiva e a realização da missão, ao que se soma a definição de um objetivo comum que é a comunicação do evangelho. O capítulo seguinte tem início com o papel da narrativa no modo de comunicação de ensino e aprendizagem, conforme explicado por Grethlein. Com isso, o capítulo é concentrado na narrativa, a partir de Ricoeur, com ênfase em três aspectos: a tripla *mimesis*, a catarse e a identidade narrativa. Por fim, o capítulo argumenta acerca da necessidade inerente ao humano de contar histórias, introduzindo os assuntos da necessidade de sentido e da metanarrativa. O capítulo final apresenta passos teórico-práticos para uma comunicação do evangelho por uma abordagem narrativa. Com base em *Caminhos de reconciliação*, de Mueller, é apresentada uma chave de leitura da narrativa bíblica em diálogo com a vida. Ler a Bíblia a partir da vida e a vida a partir da Bíblia, como será argumentado, pode trazer por si só os caminhos proveitosos para as tarefas da hermenêutica e da homilética em conjunto. Propõe repensar a comunidade comunicadora do evangelho como uma comunidade contadora de histórias. Em seguida mostra que a homilética está pressuposta na hermenêutica e encerra com pistas para a prática da comunicação do evangelho em abordagem narrativa. O trabalho encerra com uma conclusão que apresenta as respostas para as perguntas iniciais.

2 A REAPROXIMAÇÃO ENTRE TEOLOGIA, IGREJA E A COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO

2.1 INTRODUÇÃO

A igreja e a teologia possuem uma tarefa única, que é a comunicação do evangelho. O propósito deste capítulo é clarificar esse conceito fundamental para a teologia prática, fazendo-o com duplo motivo. O primeiro é mostrar que o conceito de comunicação do evangelho é parte fundamental da resposta para o problema do distanciamento entre a teologia e a igreja. A parte que lhe compete na resposta é dar à teologia e à igreja o objetivo comum pelo qual ambas devem andar juntas, em parceria. O restante da resposta, proposta por essa pesquisa, são três parcerias que podem auxiliar tanto a reaproximação entre teologia e igreja, como na efetividade da comunicação do evangelho.

O caminho a ser percorrido por este capítulo parte da constatação de um mal-estar resultante do divórcio entre a teologia e a igreja. O desdobramento desse divórcio é o distanciamento entre conhecimentos teóricos e ações práticas, sendo o primeiro escopo da teologia e o segundo escopo da igreja. Resulta, também, em um distanciamento das disciplinas teológicas da realidade da vida. Esse distanciamento pede por propostas para a reaproximação.

A pesquisa propõe três parcerias podem ajudar no processo de reaproximação entre a teologia e a igreja, sob a tarefa comum da comunicação do evangelho. A primeira parceria diz respeito à função formativa da educação cristã e se baseia na observação do caminho para o surgimento da teologia enquanto reflexão sobre a prática da fé. A segunda parceria se refere à função crítico-constitutiva da relação entre igreja e teologia. E a terceira parceria trabalha pela efetividade da missão da igreja e o papel da teologia nela. Por fim, objetivo comum que dá sentido ao que a teologia e a igreja são e fazem é a comunicação do evangelho.

A expressão “comunicação do evangelho” refere-se ao conceito que esta pesquisa toma como elemento de reaproximação entre teologia e igreja, como unificador da tarefa de ambas. Trata-se de um importante conceito da teologia prática no contexto alemão, ainda pouco conhecido e trabalhado em contexto brasileiro. Por essa razão, a pesquisa buscou oferecer uma visão abrangente dele baseada na obra do teólogo prático alemão Christian Grethlein, *An introduction to Practical Theology: history, theory, and the communication of the gospel in the present*. Será feita uma breve introdução à origem e desenvolvimento do conceito, seguida do seu enquadramento hermenêutico, com as explicações separadas de comunicação e de

evangelho. Por fim, traz a análise dos modos de comunicação encontrados no ministério de Jesus, a saber, a comunicação no modo verbal de ensino e aprendizagem e as comunicações nos modos não verbais da comensalidade de Jesus e da ajuda para a melhoria da vida. O ministério da igreja consiste na comunicação do evangelho impulsionada por essas três formas de comunicação encontradas no ministério de Jesus, sendo que sempre devem ser considerados juntos e em referência a Jesus e ao seu destino.

A explicação do conceito de comunicação do evangelho conduziu a pesquisa a considerar a tensão entre os três modos de comunicação de Jesus e de que maneira eles revelam a necessidade de uma abordagem narrativa para a comunicação do evangelho. É a partir desse ponto de chegada, juntamente com a conclusão, que a pesquisa encaminha o assunto para o capítulo seguinte, centrado na narrativa.

2.2 DISTANCIAMENTO: TEOLOGIA E IGREJA

A teologia está situada no ambiente acadêmico, científico e técnico. Ali ela se ocupa com pesquisas, debates, conceitos e abstrações que, aos olhos da igreja, a comunidade eclesial de fé, têm pouca ou nenhuma conexão com o mundo da vida. Do seu lugar, a teologia está distante da realidade da igreja, dos assuntos do dia a dia do povo que crê e precisa de orientação para a vida. Consequentemente, já não se pode mais observar com clareza a existência de uma tarefa comum em atividade. Afinal, o simples fato de referir-se à igreja e à teologia já é um indicador de uma separação de ambientes. Essa separação gerou um distanciamento entre a teologia e a igreja, o que compromete aquilo que havia sido, para a igreja primitiva, a sua missão, que é a comunicação do evangelho, conceito que será trabalho adiante neste capítulo.

A constatação acima é fruto de uma revisão bibliográfica de pessoas que já se ocuparam com os desdobramentos nocivos tanto para a igreja quanto para a teologia causados por esse distanciamento, conforme será mostrado abaixo. A pesquisa sobre esse assunto revelou a existência de um mal-estar causado pelo divórcio entre teologia e igreja, respectivamente, teoria e prática, que tornou nebuloso o horizonte de uma tarefa comum. Revela também que tal separação não é o produto de uma estruturação que planejadamente separa a igreja da teologia, a teoria da prática, mas uma deformação no desenvolvimento da teologia moderna.

Esse problema será exposto a partir de uma bibliografia selecionada como uma amostragem, a partir de diferentes contextos confessionais do cristianismo, de que essa

separação precisa ser claramente identificada e se configura como um alerta para a igreja e para a teologia. Um outro critério escolhido para esta seleção bibliográfica é a proximidade com o contexto teológico brasileiro. Por isso, foi escolhido o professor de Oxford, Alister McGrath, por ser um influente teólogo anglicano, com vasta obra disponível em língua portuguesa e que marca presença em bibliografias de faculdades teológicas e seminários evangélicos, mas possui um público mais amplo pelo seu trabalho relacionado ao diálogo entre teologia e ciência e à vida e obra de C.S. Lewis. Em seguida, como representantes da teologia católica, João Batista Libanio e Afonso Murad. Por fim, um importante representante da teologia da libertação, Gustavo Gutiérrez, cuja obra, ao nosso ver, pavimenta o caminho do que seria trabalhado por Carlos e a leitura popular da Bíblia.

Começando com a leitura de McGrath.² Do ponto de vista histórico, o distanciamento entre teologia e igreja e os seus desdobramentos (teoria e prática; teologia e espiritualidade), pode ser identificado a partir do surgimento das universidades na Europa Ocidental no século XII, como Paris, Bologna e Oxford, que tinham geralmente quatro faculdades, dentre as quais, a de teologia. O número de universidades aumentou e o estudo acadêmico da teologia difundiu-se progressivamente. A teologia que esteve até então ligada às catedrais e aos mosteiros e voltada para as questões práticas relativas à fé e à espiritualidade cristãs, progressivamente foi transferida para um outro ambiente, o das universidades, o que fez com que o estudo da teologia e o labor teológico mudassem de endereço: das catedrais e mosteiros para uma esfera universitária pública. Também o escopo da teologia mudou, passando das questões práticas da fé e da espiritualidade para a investigação de assuntos teóricos. A teologia, portanto, progressivamente deixava de ser uma disciplina prática, aplicada à vida, para uma disciplina teórica, em decorrência da mudança do seu ambiente e do seu objeto de estudo. Entretanto, a mudança não representou, na sua origem, uma separação absoluta e consensual, pois a tensão interna permaneceu entre os defensores de uma teologia especulativa e, por outro lado, os que viam na teologia uma exigência de obediência a Deus e compromisso. Assim, os que estavam ligados à teologia da universidade tendiam a defender o labor teológico como racional e especulativo, o que exigia um distanciamento por parte do estudioso em relação ao seu objeto

² MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**: uma introdução à teologia cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005. p. 175-190. Também em LIBANIO, J. B.; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**: perfil, enfoques, tarefas. 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. p. 111-122, cujo enfoque é na teologia escolástica e católica, como veremos abaixo.

de estudo, enquanto outros, ligados aos monastérios, defendiam a teologia como uma defesa comprometida da fé cristã.³

A avaliação dos desdobramentos dessa deformação na teologia feita por Libanio e Murad é igualmente significativa. Primeiramente, é preciso reconhecer o avanço do fazer teologia vindo da teologia escolástica. Foi ela quem contribuiu para o processo de entendimento da fé por intermédio de um modo de pensar com rigor teórico, passando da linguagem dos símbolos e das analogias para a linguagem dos conceitos, como também, aplicando a lógica, fazendo uso do método dedutivo e articulando categorias abrangentes, a escolástica deu à fé cristã um lugar no âmbito do pensamento articulado pela razão.⁴

Dito isso, uma breve digressão faz-se necessária. De pleno acordo com Libanio e Murad, desde já é preciso salientar que em nenhum momento esta pesquisa coloca-se como contrária ao pensamento e à linguagem conceitual da teologia. O interesse desta pesquisa é outro, a saber, as consequências negativas para a comunicação do evangelho provenientes da substituição definitiva da linguagem narrativa, simbólica e analógica da Bíblia por uma linguagem que, por sua natureza conceitual, comunica-se apenas com um público especializado. Assim, está claro não somente o porquê da transição da linguagem simbólica e das analogias, mas também da sua necessidade contextual de que a experiência de fé seja articulada de forma metodológica e criteriosa. O texto bíblico, que é recebido como uma fonte da teologia cristã, é estimulador de toda a produção teológico-doutrinária posterior.⁵ A Bíblia não é um livro de teologia, tampouco de doutrinas. Certamente, nela se encontram os rudimentos das doutrinas teológicas que posteriormente viriam a ser as doutrinas da igreja.⁶ Logo, é de modo implícito que ela carrega uma teologia que seria depois construída de modo explícito e sistemático. De todas as formas literárias da Bíblia, as narrativas desempenham um papel de destaque, conforme Ritschel e Hailer.⁷ Esse é o assunto em pauta nesta pesquisa.

Feita essa breve digressão, retomamos agora ao que Libanio e Murad entenderam como herança negativa deixada pela teologia escolástica. Primeiramente, a abertura que a escolástica

³ MCGRATH, 2005, p. 189. McGrath se refere aqui ao que normalmente se considera o início dos debates acerca da imparcialidade e do compromisso no labor teológico, tomando Bernardo de Claraval e Pedro Abelardo como exemplo desse debate que se abria.

⁴ LIBANIO; MURAD, 2014, p. 116-117.

⁵ Dito de modo geral, porém, ciente das diferentes perspectivas acerca de como essa afirmação se comporta nas tradições cristãs. Um exemplo é MCGRATH, 2005, p. 199-220. Mas com um destaque a LIBANIO; MURAD, 2014, p. 67, 100-102, pela valiosa observação de que o Novo Testamento não pode ser fonte de si mesmo, logo, a teologia que se encontra no Novo Testamento é teologia-fonte, paradigmática e estimuladora de toda a futura teologia.

⁶ RITSHCL, Dietrich; HAILER, Martin. **Fundamentos da teologia cristã**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012. p. 24.

⁷ RITSHCL; HAILER, 2012, p. 24-29.

deu a dualismos na vida de fé e suas expressões, caracterizados por eles como nefastos. Com essa nova identidade analítica, dedutiva, lógica, conceitual e racional, a elaboração teológica foi reduzida a uma “ciência de conclusões,”⁸ órfã da energia e da paixão provenientes do conhecimento espiritual presentes na era patrística. É essa ênfase na nova abordagem científica-racional da fé que cria um desequilíbrio, favorecendo uma crescente separação “entre a teologia e a espiritualidade, a liturgia, a Escritura e a vida da Igreja. A distinção conduz à dilaceração.”⁹

Por fim, a observação da separação entre teoria e prática, teologia e igreja, não poderia ignorar a contribuição da teologia da libertação.¹⁰ Gustavo Gutiérrez abre a sua grande obra com um capítulo¹¹ dedicado a mostrar que a reflexão teológica, por ser a compreensão da fé, não nasce como um saber racional. Antes disso, a teologia cristã é fruto de um longo processo histórico em que lhe foram atribuídas diferentes funções e ênfases, mesmo assim, manteve-se o seu trabalho essencial, que é a compreensão da fé. Na medida em que a teologia recebe novas funções e ênfases, não se trata de uma anulação, mas sim, de uma construção sobre as anteriores. Desse modo, sendo a teologia o resultado de um processo histórico, o ponto de partida deve ser os primeiros séculos da igreja, em que a teologia estava ligada fundamentalmente à meditação bíblica em vistas ao progresso da vida espiritual, o que estabeleceu a função espiritual como uma permanente da dimensão da teologia.¹² A segunda grande função e ênfase que ela recebeu é a teologia como saber racional. A teologia como ciência começou a constituir-se a partir do século XII somente, conforme exposto anteriormente. Porém, destaca Gutiérrez, a teologia de Tomás de Aquino, obra decisiva para que a teologia passe a ser entendida como saber racional, preservava um equilíbrio entre a ciência e a fé, propondo-a como disciplina intelectual a ser entendida como fruto do encontro da fé com a razão. Essas duas grandes ênfases históricas orientam a teologia como, simultaneamente, espiritual e saber racional.¹³ Gutiérrez demonstrou que ambas precisam “ser em parte recuperadas das cisões ou deformações sofridas ao longo da história”.¹⁴ Lembrando que, e essa é a afirmação inicial de Gutiérrez, a teologia – no sentido técnico do termo –, tem um solo, que é o chão da vida de fé do povo de Deus,¹⁵ sem o qual ela

⁸ LIBANIO; MURAD, 2014, p. 117.

⁹ LIBANIO; MURAD, 2014, p. 117.

¹⁰ É digno de nota que o teólogo anglicano irlandês, McGrath, tenha identificado a teologia da libertação como uma postura crítica rigorosa contra o distanciamento acadêmico da teologia. Ele destaca a defesa feita pelos teólogos da libertação de que não existe tensão entre a verdade e o compromisso, pois o compromisso é uma exigência da verdade. Ao falar em teólogos da libertação, McGrath se refere especialmente a Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo e José Miguéz Bonino. Veja McGRATH, 2005, p. 153-155, 189.

¹¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação: perspectivas**. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2000. p. 56-74.

¹² GUTIÉRREZ, 2005, p. 58-59.

¹³ GUTIÉRREZ, 2005, p. 60.

¹⁴ GUTIÉRREZ, 2005, p. 61.

¹⁵ GUTIÉRREZ, 2000, p. 57

perde a razão de ser. Pode-se dizer que é preciso buscar uma reconciliação para o nocivo divórcio operado entre a teologia e a espiritualidade.¹⁶ É essa teologia, enraizada na vida, que simultaneamente é espiritual e saber racional, que é capaz de ser uma reflexão crítica sobre a práxis, portanto, a terceira função da teologia. As funções descritas anteriormente, como já mencionado, não são substituídas pela terceira, todavia, certamente são redefinidas por ela.¹⁷ É dessa maneira que a teologia da libertação é afirmada por Gutiérrez não como um tema da teologia, mas como uma nova maneira de se fazer teologia, em que o saber racional e o progresso espiritual estão enraizados tanto na práxis histórica – como ponto de partir e contexto – quanto na Escritura.

Para concluir, as observações feitas a partir do ponto de vista histórico do surgimento e do desenvolvimento da teologia mostram que a teologia separada da vida da igreja resulta em um prejuízo tanto para a teologia quanto para a igreja. E esse prejuízo tem desdobramentos, pois nele se esconde a cisão entre a teoria e a prática. Sendo a teologia a abordagem científica-racional da fé cristã, ela se distancia do mundo da vida em que se dá pela experiência, o mundo da sabedoria prática da vida de fé, que acontece na comunidade de fé, a igreja. Conforme Libanio e Murad argumentaram, o distanciamento entre teologia e igreja provoca uma dilaceração da teologia, da espiritualidade, da liturgia, da Escritura e da vida da Igreja.¹⁸ Os diferentes enfoques e as diversas funções da teologia não devem ser vistos como substituições dos enfoques e das funções outrora atribuídas à teologia, mas sim como elementos que se complementam, já que cabe à teologia e à igreja comunicar-se com novos contextos. É urgente que caminhos de reaproximação sejam pensados e que essa reflexão resulte em pistas para a ação. O objetivo desta tese é mostrar que a comunicação do evangelho deve ser o objetivo comum da teologia e da igreja. Ao fazer isso, pretende-se mostrar que a abordagem narrativa é um caminho fundamental para a ação teórico-prática da relação teologia/igreja.

2.3 REAPROXIMAÇÃO: TEOLOGIA, IGREJA E AS TRÊS PARCERIAS

[...] Precisamos colocar o rigor teológico a serviço da missão e devolver a teologia ao seio comunitário. Devemos submeter o nosso produto teológico ao mesmo rigor ao qual

¹⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço**: itinerário espiritual de um povo. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 50.

¹⁷ GUTIÉRREZ, 2000, p. 72-74.

¹⁸ LIBANIO; MURAD, 2014, p. 117.

queremos submeter a própria teologia, e assegurar-nos de que ela está cumprindo com a sua vocação. Vocação esta que deve ser missionária e comunitária. Pois, no final do dia, a teologia responde, não à academia, mas à igreja e ao seu desempenho missionário.¹⁹

A igreja e a teologia ocupam-se com a comunicação do evangelho. Pode-se discutir com que prioridade elas entenderam essa tarefa, bem como a fidelidade com que foi, ou não, realizada. Pode-se inquirir também acerca da clareza com que a comunicação do evangelho foi entendida e realizada. Independente dos questionamentos que possam ser feitos, dificilmente negar-se-á que esse é o escopo de ambas. Na sequência será apresentada a tarefa comum da teologia e da igreja, para a qual ambas precisam atuar de modo conjunto.

Para dimensionar essa tarefa, pode-se recorrer primeiramente a uma imagem bíblica, em que a expressão “embaixadores de Cristo”, proposta pelo apóstolo Paulo em 2 Coríntios 5.18-21, é usada para expor a sua perspectiva sobre o ministério cristão. Portanto, a imagem de embaixadores de Cristo para a atuação da igreja no mundo auxilia a visualizar em que consiste essa atuação. São duas ações, descritas em termos de diaconia e mensagem.

Assim, a partir da explicação do ministério apostólico que se encontra nesse texto, pode-se considerar que a igreja recebeu de Deus uma missão a se realizar em dois movimentos, duas ações inseparáveis: um serviço e uma mensagem; uma *diaconia* e um *logos*. A diaconia, que se tornou uma disciplina da Teologia Prática, é entendida por Paulo como um processo mediador dentre Deus e os seres humanos.²⁰ No caso de 2Co 5.18, a mediação objetiva a reconciliação entre Deus e os seres humanos por meio da obra de Cristo. Tal diaconia, que nesse texto se traduz por ministério, carrega uma mensagem, um *logos*, que é a palavra da reconciliação, pois Deus, que reconciliou consigo o mundo por meio de Cristo (v.19), designou pessoas servas-mensageiras para que a boa notícia da reconciliação seja anunciada, proclamada e a reconciliação torne-se uma realidade para os que creem. Portanto, a igreja possui uma missão que consiste em um serviço que não pode ser separado de uma mensagem. Esses são os meios pelos quais a reconciliação com Deus por meio do sacrifício de Jesus Cristo torna-se conhecida e acessível ao mundo. A igreja comunica o evangelho da reconciliação por meio do seu serviço e por meio da sua palavra. O seu serviço materializa a sua palavra. A sua Palavra anuncia o serviço do Cristo e de sua igreja em missão no mundo.

¹⁹ STEUERNAGEL, Valdir. **Fazendo teologia de olho na Maria**. Curitiba: Encontro, 2004.

²⁰ Conforme STARNITZKE, Dierk. **Diaconia: fundamentação bíblica – concretizações éticas**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2013. p. 45-77.

É preciso recordar que o texto em questão é proveniente de um período da história da igreja em que o divórcio entre teologia e prática, teologia e igreja, é inexistente. Tratando-se do ensino de Jesus ou de Paulo, por exemplo, trata-se mais de fé vivencial²¹ do que qualquer outro termo que a igreja ou a teologia tenham cunhado ao longo dos séculos seguintes. A fé vivencial desconhece a cisão entre o que se crê e, ou, se pensa e o que se vive, pois, a ação das discípulas e dos discípulos de Jesus no mundo consiste na expressão da sua nova vida no evangelho, razão pela qual pessoas reconciliadas se tornam embaixadoras de Cristo, cuja ação se define em *diaconia* e *logos* da reconciliação. As cartas do apóstolo Paulo talvez sejam o melhor exemplo da unidade teórico-prática como a encontramos na Bíblia, desde os profetas, até as comunidades do tempo do Novo Testamento, em que a reflexão teórica nasce da prática da fé comunitária, todavia, se alimenta da reflexão²² sobre o falar e o agir de Deus contados de geração em geração e narrados nas Escrituras, conforme a belíssima poesia do Salmo 78, e que veio ao mundo na pessoa do Filho.²³

Hoje, todavia, faz-se necessário refletir sobre a relação entre teologia e igreja e propor meios para reaproximá-las. Para tanto, pode-se elaborar um questionamento sobre a maneira com que a teologia e a igreja podem atuar conjuntamente no exercício do ministério e da mensagem. Propomos que a resposta pode ser dada por meio do que chamaremos de três parcerias e um objetivo comum. A primeira parceria visa a função formativa da educação cristã e se baseia na observação do caminho para o surgimento da teologia enquanto reflexão sobre a prática da fé. A segunda parceria se refere à função crítico-constitutiva da relação entre igreja e teologia. A terceira parceria diz respeito à efetividade da missão da igreja e o papel da teologia nela. Por fim, objetivo comum que dá sentido ao que a teologia e a igreja são e fazem é a comunicação do evangelho.

²¹ Opta-se pela expressão “fé vivencial” conforme Joachim Jeremias, que conclui que o ensino de Jesus no Sermão do Monte (Mateus 5-7) não deve ser entendido como Lei, mas como evangelho, por essa razão, deve-se evitar termos como ética cristã, pois o mais adequado seria usar “fé vivencial”. J. Jeremias mostra que o Sermão do Monte situa os discípulos e as discípulas de Jesus no Reino de Deus, em uma nova vida, portanto, as palavras de Jesus descrevem uma fé vivencial: JEREMIAS, Joachim. **Estudos no Novo Testamento**. São Paulo: Ed. Academia Cristã, 2006. p. 112.

²² ZABATIERO, Júlio P.T. **Fundamentos da Teologia Prática**. São Paulo: Mundo Cristão, 2006. p. 15.

²³ Pode-se observar essa perspectiva na introdução da Carta aos Hebreus 1.1,2: Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias, nos falou pelo Filho [...].

2.3.1 A parceria para a formação cristã

A primeira parceria entre igreja e teologia permitiria uma digressão histórica até as suas origens. Todavia, não é o objetivo desse estudo. Até porque trata-se de uma constatação preliminar e bastante óbvia: a teologia cristã nasce da necessidade de a igreja aprofundar e comunicar a sua fé. Como bem definiram Libanio e Murad: “A teologia, no fundo, se resume em transpor para a linguagem a experiência da fé, como acolhida na revelação”.²⁴ Essa afirmação se baseia na observação do caminho para o surgimento da teologia enquanto reflexão sobre a prática da fé.

A explicação de Libanio e Murad²⁵, é esclarecedora, pois mostra que dois caminhos são percorridos no movimento interno da teologia, no qual se mantém a dinâmica entre teologia e fé. Pode-se partir da pessoa teóloga, passando pela fé transmitida na igreja, até o seu objeto fundamental, que é o Deus que se revela. Pode-se também fazer o caminho inverso, começando pelo Deus que se revela, passando pela fé transmitida na igreja, até a pessoa teóloga. Nos dois casos, a igreja exerce uma função mediadora entre a pessoa teóloga e o Deus que se revela. Essa mediação significa que é a igreja quem transmite a fé no Deus que se revela, de modo que a pessoa teóloga não possui a fé como uma propriedade individual independente da igreja. Ao contrário. É no e por meio do espaço comunitário que a fé é preservada e transmitida. A teologia, então, nasce por uma necessidade de aprofundamento da fé no Deus que se revela e que foi recebida na igreja. Assim, “a igreja está na origem e no lugar de sua reflexão,”²⁶ pois é no ambiente em que a fé é preservada e transmitida que se formam as pessoas que serão provocadas pelos conflitos gerados do encontro da sua fé com as experiências da vida, da sua presença no mundo, da necessidade do seu testemunho. A fé que a pessoa recebeu e viveu na comunidade, diante de conflitos, exige “dar-se a si mesmo razão e conta do seu crer”.²⁷

É possível fazer um pequeno ajuste na imagem dos caminhos descrita por Libanio e Murad para adaptá-la ao contexto evangélico a partir do qual esta pesquisa é realizada. A intenção é evidenciar o lugar da Escritura e do Cristo nos caminhos. Assim, o caminho tem

²⁴ LIBANIO; MURAD, 2014, p. 65.

²⁵ LIBANIO; MURAD, 2014, p. 64-67.

²⁶ LIBANIO; MURAD, 2014, p. 65.

²⁷ LIBANIO; MURAD, 2014, p. 65.

início com a pessoa teóloga, que recebeu a sua fé conforme recebida na igreja, até chegar ao seu objeto principal, que é o Deus que se revela especialmente na Escritura e no Cristo.²⁸

Portanto, a parceria entre a igreja e a teologia torna-se evidente a partir da própria origem de todo o processo cognitivo que a igreja e a teologia fazem acerca da fé no Deus que se revela. A teologia do espaço acadêmico se presta à tarefa de formação por meio do ensino, colocando-se à serviço da igreja para a formação teológica. Concordamos com Libanio e Murad que a pessoa teóloga elabora as suas reflexões no ambiente da igreja, como um membro dela, pois a teologia praticada no seu contexto é o que lhe fornece problemas, angústias e dúvidas sobre as quais refletir,²⁹ embora é certo que essa relação poderá ser observada dessa maneira, ajustada, ou até constatar-se como inexistente, dependendo do contexto confessional da fé cristã. Todavia, é nessa parceria que as denominações cristãs históricas têm formado ministros e ministras, por meio de faculdades teológicas e seminários. A educação teológica exerce um papel fundamental para a práxis da igreja, seja a atuação intracomunitária da membresia da igreja, como também para a sua atuação na sociedade.

2.3.2 A parceria crítico-constructiva

A relação entre a igreja e a teologia pode ser definida em termos de função crítico-constructiva.³⁰ A teologia acolhe e examina a pregação³¹ da igreja para propor reformulações

²⁸ Como Enio Mueller mostrou, há uma tensão dialética entre os princípios exclusivos de Lutero: só o Cristo, só a Graça, só a Fé e só a Escritura. Ou seja, cada qual só pode ser entendido na sua relação com os outros três. A dialética entre Só o Cristo e o Só a Escritura nos ajuda a resolver um problema comum entre evangélicos sobre os lugares da Bíblia e de Cristo enquanto meios de revelação de Deus. Em síntese, Cristo é o mediador da salvação e a Escritura é o meio cognitivo pelo qual se tem acesso a ela. Assim, só se pode acessar o conhecimento do Cristo como Filho de Deus e agente da salvação por meio da Bíblia, o que faz da Escritura o meio cognitivo pelo qual se estabelecem critérios pelos quais a teologia poderá avaliar as supostas revelações de Cristo. Simultaneamente, Cristo, é a razão de ser dos textos bíblicos, mesmo que oculto na maior parte deles. Cristo é a chave e o alvo de toda interpretação da Bíblia. Logo, não existe acesso cognitivo ao Cristo mediador da salvação sem a Escritura. Não existe mediador da salvação sem o Cristo, que só pode ser conhecido cognitivamente por meio da Escritura. MUELLER, Enio. **Teologia cristã em poucas palavras**. São Paulo: Editora Teológica; São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005. p. 44-62.

²⁹ LIBANIO; MURAD, 2014, p. 65.

³⁰ Conforme LIBANIO; MURAD, 2014, p. 299-304.

³¹ O termo “pregação” será empregado aqui conforme a definição de Mauro Batista de Souza, que afirma que a pregação se refere a “todas as formas pelas quais a igreja participa da missão de Deus, anunciando a sua vontade e denunciando aquilo que vai contra ela. São exemplos de pregação: a liturgia toda, a diaconia, os programas de rádio, TV, jornal...”. SOUZA, Mauro Batista. A Nova Homilética na América Latina: os ouvintes como ponto de partida. IN: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.) **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3 ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2011. p. 130.

para um renovado e melhor exercício dessa pregação.³² Assim, a pregação da igreja é criticamente avaliada como um exercício teológico-reflexivo baseado na Bíblia, que para o ambiente protestante e evangélico, é a principal fonte teórica da teologia.³³ Essa é a tarefa da Teologia Prática, a saber, ser hermenêutica da práxis cristã, ao exercer uma função mediadora entre a ação cristã no mundo e a teologia:³⁴ “O objeto da teologia prática são as ações das pessoas que professam a fé cristã nas igrejas e na sociedade”.³⁵

O compromisso da pessoa que faz teologia, implicitamente da própria teologia, com a mensagem cristã é chamado por Paul Tillich de “*a priori* místico”. Esse é o elemento que distingue o teólogo, por exemplo, do filósofo da religião, pois o insere em um círculo mais estreito,³⁶ que é o da comunidade da fé. É dessa maneira que, para Tillich, se estabelece o critério de todas as disciplinas teológicas, a saber, se lidam com a mensagem cristã como sua preocupação última, ou não.³⁷ O papel da pessoa teóloga, portanto, consiste em propor a validade universal da mensagem cristã, e faz isso a partir do seu lugar como membra da igreja cristã.³⁸ Cabe à Teologia Prática auxiliar a igreja em sua função, submetendo suas ações ao juízo da Bíblia e das demais disciplinas teológicas em diálogo com outras áreas do conhecimento. A Teologia Prática exerce função hermenêutica, ao mesmo tempo que “o fim da teologia prática é a vida da igreja”.³⁹

Por fim, a igreja e a teologia devem assumir a responsabilidade conjunta e prioritária da comunicação do evangelho em uma parceria crítico-constructiva porque ambas têm na pregação do evangelho a sua razão de ser, pois existem a partir de um Deus que fala.⁴⁰ O falar de Deus, segundo a Bíblia, envolve tanto a sua comunicação articulada e intermediada, como também o seu agir. Deus falou para criar, como falou para conduzir seu povo por meio dos profetas. Deus falou também ao realizar na história os seus feitos salvíficos, como tão bem captou o Salmo 78. Assim, o falar e o agir são duas atividades do Deus bíblico que integram a sua ação no meio do

³² LIBANIO; MURAD, 2014, p. 301.

³³ Conforme LIBANIO; MURAD, 2014, p. 301; ZABATIERO, 2006, p. 15-16.

³⁴ Conforme HOCH, Lothar Carlos. Reflexões em torno do método da Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3 ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2011. p. 59-72.

³⁵ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Introdução. *IN*: SCHNEIDER-HARPPRECHT; ZWETSCH, 2011, p. 17.

³⁶ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 27.

³⁷ TILLICH, 2005, p. 45.

³⁸ TILLICH, 2005, p. 27.

³⁹ TILLICH, 2005, p. 48.

⁴⁰ KIRST, Nelson. **Rudimentos de homilética**. 6 ed. revisada. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012. p. 8. ADAM, Júlio César. Mal-estar no púlpito: repensando teologicamente a pregação cristã na sociedade da informação. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2013, ano 53, n. 1. p.164-167.

seu povo e na humanidade.⁴¹ A comunicação de Deus culmina na Palavra encarnada, seu Filho Jesus Cristo.⁴² É por ouvir a palavra e ver o agir de Deus que se forma o seu povo, o que acontece pela fé, pois “tudo o que é dito na Bíblia sobre ouvir Deus deve ser entendido como um ouvir da fé”.⁴³ Assim, a pregação deve acontecer devido à impossibilidade de silenciar o Deus que decidiu se comunicar. A comunidade dos discípulos e discipulas de Jesus entende esse evento comunicativo como a sua razão de ser. “Pois não podemos deixar de falar do que vimos e ouvimos,”⁴⁴ afirmaram Pedro e João diante da ordem de deixarem de pregar acerca do Cristo. Logo, segundo a conclusão de Kirst sobre Romanos 10.14, “a pregação é *conditio sine que non* da existência cristã (crer e invocar)”.⁴⁵

Para resumir, a parceria crítico-constructiva consiste na pregação da igreja acolhida e refletida pela teologia, que submete tal pregação à avaliação de sua coerência bíblica, juntamente com as disciplinas teológicas e outras áreas do conhecimento, visando a leitura crítica e proposição de novos e melhores meios para a pregação. O pressuposto teológico que une a igreja e a teologia na parceria crítico-constructiva da pregação é a existência de ambas ter início e depender do Deus que fala ao agir e age ao falar, cuja “Palavra primária”⁴⁶ é Cristo.

2.3.3 A parceria para a realização da missão

Até aqui mostramos que as parcerias entre igreja e teologia são respostas à exigência da fé por compreensão e aprofundamento visando o desenvolvimento da igreja e a sua pregação no mundo. Por isso, uma terceira parceria precisa ser considerada, pois tarefa da pregação ao mundo não deve colocar a igreja como porta-voz do evangelho para um público abstrato, indefinido. A pregação acontece na história, com isso, com contextos e público-alvo definidos. Se é por meio da essencialidade da pregação que se dá o processo da relação Deus-pessoas,⁴⁷ a igreja e a teologia devem considerar quem são essas pessoas a partir de seu contexto vivencial. Portanto, a pregação do evangelho é voltada para um contexto, para tanto, a igreja não pode

⁴¹ WESTERMANN, Claus. **Os fundamentos da Teologia do Antigo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2011. p. 23.

⁴² João 1.1-18; Hebreus 1.1-3.

⁴³ KIRST, 2012, p. 9.

⁴⁴ Atos 4.20.

⁴⁵ KIRST, 2012, p.11.

⁴⁶ KIRST, 2012, p.10.

⁴⁷ KIRST, 2012, p. 11.

prescindir da teologia, pois como vimos acima, é ela quem acolhe a pregação e reflete criticamente sobre ela e propõe meios mais efetivos de comunicação ao seu contexto. Ao mesmo tempo, a teologia precisa estar próxima da igreja, precisamente, precisa estar em relação direta com a igreja.

Em recapitulação, a intermediação de Deus-pessoas operada pela pregação da igreja, que acima definimos em termos de *logos* e *diaconia*, palavra e serviço é a missão da igreja e da teologia em correspondência ao que viu Deus falar e fazer, especialmente por meio de Jesus Cristo.⁴⁸

Duas teses do teólogo equatoriano René Padilla, um dos mais importantes nomes da Teologia da Missão Integral, podem esclarecer essa parceria.⁴⁹ A primeira é que o trabalho da teologia só tem sentido enquanto estiver “estritamente vinculado ao modo de ser e agir da igreja”.⁵⁰ Também Padilla viu uma deformação na teologia que se entende exclusivamente como disciplina acadêmica e que a profissionalização da reflexão teológica priva a teologia de, em consonância ao modo de ser e agir da igreja, toda possibilidade de concreção histórica.⁵¹ Por outro lado, a igreja em sua vida e missão que prescinde da reflexão teológica cai no ativismo sem direção, um pragmatismo cuja ênfase repousa no *como* “divorciado do *por que* e do *para que*”.⁵²

A parceria para a realização da missão permitirá, em primeiro lugar, que a parceria crítico-constructiva seja efetiva, pois a competência da teologia deverá ser a de avaliar “o que está sendo feito e de como fazê-lo à luz da Palavra para ver se isso está, de fato, contribuindo com os objetivos do reino de Deus e sua justiça”.⁵³ Essa relação aberta ao diálogo e honesta entre a teologia e a igreja permite que a teologia cumpra a sua “função crítica com respeito à ação”,⁵⁴ bem como, previne a igreja de atuar sem direção, sob o risco de agir em desconformidade com a Palavra de Deus, ou sem efetividade em sua pregação ao seu contexto. O que possibilita, em segundo lugar, que a igreja e a teologia articulem juntas, como fruto da parceria, a pregação do evangelho que efetivamente responda aos novos desafios e questionamentos, bem como aos problemas da vida que demandam uma resposta do evangelho em cada contexto. Como cabe à igreja a pregação do evangelho em cada nova geração de cristãos

⁴⁸ Atos 1.1,2 – ... o que Jesus começou a fazer e a ensinar; 4.20 – o que vimos e ouvimos.

⁴⁹ PADILLA, René. **O que é missão integral?** Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2009. P. 25-29.

⁵⁰ PADILLA, 2009, p. 25.

⁵¹ PADILLA, 2009, p. 25.

⁵² PADILLA, 2009, p. 26.

⁵³ PADILLA, 2009, p. 26.

⁵⁴ PADILLA, 2009, p. 26.

e cristãos, em cada contexto socioeconômico, político e cultural, cabe à teologia “a função de articular a mensagem de Deus, mostrando a sua relevância em cada contexto”.⁵⁵

A segunda tese, como um desdobramento da primeira, é que “a missão da igreja é a ‘parteira’ da teologia”.⁵⁶ Segundo Padilla, a palavra e a ação da igreja formam a pregação do evangelho como a manifestação histórica do reino de Deus, sendo a teologia a reflexão que objetiva colocar essa palavra e essa ação em consonância com o evangelho em cada situação específica.⁵⁷ A tese de Padilla permite que se volte o olhar para a Bíblia como a fonte da teologia cristã onde a teologia encontra a sua base de juízo para as ações da igreja. Mas um olhar atento ao conteúdo da Bíblia mostrará com clareza que essa fonte não é meramente teórica, mas consiste numa espiral teoria-prática, como os profetas do Antigo Testamento, e semelhantemente, Jesus e Paulo, por exemplo, evidenciam por meio do seu procedimento. Zabatiero está correto ao afirmar que os livros proféticos são exemplos de teologia prática e os profetas são teólogos e teólogas práticas,⁵⁸ o mesmo vale para Jesus e Paulo,⁵⁹ por exemplo. Tal perspectiva acerca da Bíblia pode impedir que a teologia se limite às questões puramente teóricas, pois deverá considerar que a sua fonte para a reflexão crítica sobre a práxis da igreja é teórico-prática, ou seja, a Bíblia não é fonte exclusivamente em termos de conteúdo cognitivo, mas também é paradigma para ação porque em sua natureza narrativa opera o processo mimético de ensino e aprendizagem. Assim, a segunda tese de Padilla ajuda a esclarecer que a missão não é uma exclusividade da igreja, embora a ação missionária primeira seja dela, todavia, ao agir em missão no mundo, a igreja dá à luz a teologia pela necessidade natural de articular o *logos* e a *diaconia* do evangelho a cada contexto em que está inserida e para o qual se dirige.

Duas considerações finais sobre a parceria para a missão que trarão implicações no decorrer deste trabalho. Com o que foi apresentado aqui, deve-se afirmar que, primeiramente, é com essa relação que a teologia trabalha com a hermenêutica dos textos bíblicos, da práxis cristã, mas também da vida. Ou seja, interpretar a Bíblia e a práxis cristã é uma parte do processo do trabalho da teologia, que só se completa com a interpretação da vida, de modo a produzir

⁵⁵ PADILLA, 2012, p. 27.

⁵⁶ PADILLA, 2012, p. 27.

⁵⁷ PADILLA, 2012, p. 27.

⁵⁸ ZABATIERO, 2006, p. 15-17.

⁵⁹ Trabalhei esse aspecto da vida e teologia de Paulo em minha dissertação de mestrado, em que busquei mostrar que “Foi no labor missionário que surgiu a sua teologia; e sua teologia foi posta à prova no labor missionário”. GOMES, Israel Mazzacorati. **Paulo e a escravidão: uma análise do posicionamento de Paulo frente à escravidão com enfoque na carta a Filêmon.** 2012. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo: EST/PPG, 2012. p. 30-48.

um movimento espiral, com uma tensão hermenêutica entre texto bíblico, práxis cristã e vida. Esse assunto será desenvolvido no capítulo final desta pesquisa à luz da obra de Ênio Mueller, *Caminhos de reconciliação*,⁶⁰ em que será mostrado que o objetivo da interpretação da Bíblia é a vida e a vida só pode ser entendida à luz da história (narrativa) que a Bíblia conta.⁶¹

Em segundo lugar, as duas teses de Padilla utilizadas aqui mostram que, para o teólogo equatoriano, a teologia é teologia prática. Ela nasce da igreja em missão no mundo. E esse é um importante valor para Teologia da Missão Integral, da qual Padilla foi um dos mais expressivos representantes, como também para a Teologia da Libertação,⁶² que embora venham de diferentes contextos do cristianismo, ambas são provenientes do contexto latino-americano. Gutiérrez mostrou que “o primeiro momento da teologia é a fé que se expressa em oração e compromisso”,⁶³ e a reflexão como ato segundo consiste na leitura dessa prática de fé à luz da Palavra de Deus. Essa relação constitui um movimento cíclico que, segundo Gutiérrez, fortalece o casamento entre ortopráxis e ortodoxia.⁶⁴

Para resumir, a reaproximação entre a teologia e a igreja, onde quer que se identifique um divórcio, poderá acontecer por meio do fortalecimento de três parcerias. Sendo a primeira voltada para a função formativa da educação cristã, demandada pela necessidade de compreensão da fé recebida na igreja e para o testemunho da mesma. A segunda parceria se refere à função crítico-constitutiva da relação entre igreja e teologia, em que a igreja prega o evangelho, a teologia acolhe essa pregação e reflete criticamente sobre ela com vistas ao melhoramento e à efetividade da comunicação com o contexto. A terceira parceria diz respeito à efetividade da missão da igreja e o papel da teologia nela, pois a igreja não pode prescindir da teologia sem cair no ativismo irrefletido, como a teologia não pode prescindir da igreja sem cair no academicismo desconectado da sua origem e do seu destino: a igreja em missão no mundo.

⁶⁰ MUELLER, Enio. **Caminhos de reconciliação**: a mensagem da Bíblia. Joinville: Editora Grafar, 2010. p. 158-189.

⁶¹ MUELLER, Enio. **Interpretação da Bíblia e da Vida**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YHgXCI7KJ7g>. Acesso em: 17 jun. 2021.

⁶² Considero a seguinte obra como o mais valioso trabalho sobre história, pressupostos, teologia e propostas para o debate e aprofundamento sobre a teologia da missão em perspectiva latino-americana. Acredito que o contexto originário, o método teológico e o diálogo entre Teologia da Libertação e Teologia da Missão integral na atualidade ainda merecem maior atenção. É um tópico que foge ao escopo da pesquisa, mas acredito que um diálogo quanto ao método de ambas pode resultar em boas contribuições para comunicação do evangelho no contexto brasileiro atual. ZWETSCH, Roberto E. **Missão como com-paixão**: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.

⁶³ GUTIÉRREZ, 2000, p. 34.

⁶⁴ GUTIÉRREZ, 2000, p. 34.

Portanto, as três parcerias operam dentro de processos de comunicação, em que se faz necessário o diálogo com vistas ao entendimento mútuo para uma tarefa comum. A parceria para a formação cristã cria o espaço do diálogo para o amadurecimento da fé que busca compreensão ao ser confrontada com os questionamentos suscitados pela realidade da vida. A parceria crítico-constructiva fomenta o diálogo que visa a constante melhoria e eficiência da pregação da igreja, visando a edificação de seus membros e suas membras, bem como a pregação do evangelho ao mundo. A parceria para a missão cria o espaço para o diálogo que, além de viabilizar as parcerias anteriores, coloca a igreja e a teologia em uma tensão criativa em que uma gera a outra e uma não pode prescindir da outra sem cair em descaracterizações, como a missão da igreja reduzida ao ativismo irrefletido e acrítico e a função da teologia restringir-se ao teórico, acadêmico, assim, em descompasso com a vida da igreja no mundo. As três parcerias revelam uma convergência, pois a formação cristã, o diálogo crítico-constructivo em torno da pregação da igreja e a missão da igreja consistem em três elementos vitais para a teologia e para a igreja sem os quais a comunicação do evangelho seria inviável. Nessa convergência está o objetivo comum necessário para a união colaborativa entre teologia e igreja, que é a comunicação do evangelho, um conceito da teologia prática com que nos ocuparemos na sequência.

2.4 O CONCEITO DE COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO

A hipótese com que essa pesquisa trabalha nesse primeiro momento é que o conceito de comunicação do evangelho oferece o que é necessário para uma aproximação entre a teologia e a igreja.⁶⁵ Ele será apresentado aqui como o objetivo tanto para a teologia quanto para a igreja. As três parcerias foram apresentadas à luz de uma revisão bibliográfica selecionada porque mostram que teologia e igreja pertencem uma à outra e devem atuar em mutualidade, cada qual compreendendo e desempenhando o seu papel. Todavia, há um elemento maior do que as

⁶⁵ Chegamos ao conceito de comunicação do evangelho por meio de orientação com o Prof. Dr. Júlio César Adam. Porém, logo nos deparamos com uma limitação, que é a quase inexistência de obras fundamentais e artigos sobre o conceito de comunicação do evangelho fora da língua alemã. Devido a uma limitação pessoal do pesquisador, que é o desconhecimento da língua alemã, encontramos a obra de Christian Grethlein a que nos referiremos a seguir, um teólogo prático alemão, cujo trabalho é amplamente referenciado como obra fundamental sobre o tema. A obra será apresentada na nota seguinte.

parcerias apresentadas aqui. Esse elemento, a comunicação do evangelho, é o objetivo comum que fornece a razão de ser para as parcerias.

O conceito de comunicação do evangelho será trabalhado a partir da obra *An introduction to Practical Theology*, do teólogo prático alemão Christian Grethlein.⁶⁶ Não é o objetivo desta pesquisa expor de modo completo o conceito de comunicação do evangelho conforme trabalhado por Grethlein em sua obra. Para os fins da pesquisa, que é mostrar o papel que a narrativa desempenha no processo de comunicação do evangelho, o que segue é uma tentativa de exposição do trabalho do autor entremeada com alguns aportes de outras obras especializadas nos assuntos em pauta que, a meu ver, podem contribuir para um entendimento das bases bíblicas e teológicas do conceito de comunicação do evangelho e servir de ponto de partida para futuras pesquisas sobre o assunto, urgente no contexto eclesial e teológico atual. Dito isso, caminho a ser percorrido juntamente com o trabalho de Grethlein é como segue: uma introdução que justifica a importância do conceito de comunicação do evangelho para a teologia prática, seguida do enquadramento hermenêutico de comunicação do evangelho, em que os termos comunicação e evangelho são explicados separadamente, de modo que progressivamente fique evidente as relações entre ambos. Feito isso, serão apresentados os três modos de comunicação do evangelho realizados no ministério de Jesus, a saber, comunicação verbal do ensino e aprendizagem, a comunicação não verbal da comensalidade de Jesus e a comunicação não verbal da ajuda para a melhoria da vida. Fiz alguns ajustes nos nomes dados aos modos de comunicação conforme apresentados por Grethlein, mas estes serão explicados na medida em que entrarem em pauta. Por fim, serão apresentadas algumas implicações para a continuidade da comunicação do evangelho no ministério da igreja e uma síntese dos métodos de comunicação do evangelho apresentados por Grethlein, seguida de uma conclusão.

Contudo, antes de iniciar a apresentação do conceito, algumas perguntas podem ajudar a dimensionar as ameaças, os desafios e as oportunidades para a teologia prática hoje: O que é e como se realiza a comunicação hoje? O que é o evangelho e o que dele está relacionado à

⁶⁶ GRETHLEIN, Christian. **An introduction to Practical Theology**: history, theory, and the communication of the gospel in the present. Texas: Baylor University Press, 2016. O livro de Grethlein está dividido em três partes. A primeira é dedicada a uma introdução histórica da Teologia Prática a partir dos contextos alemão e estadunidense, considerando também a Teologia Prática no catolicismo. A segunda parte apresenta a Teologia Prática como teoria da comunicação do evangelho. A terceira parte apresenta métodos para a comunicação do evangelho. O que mais interessa para esta pesquisa é a segunda parte, que fornece o enquadramento hermenêutico da comunicação do evangelho, por meio da análise e exposição de cada termo que a compõe. Outro importante esclarecimento é que este livro é baseado em outra obra mais ampla do autor (*Praktische Theologie*, de 2012). Para o livro que recorreremos nesta pesquisa, foram trazidos os conceitos fundamentais acerca da comunicação do evangelho, ficando de fora o que era específico do contexto alemão. O objetivo do autor com essa versão é fornecer uma base conceitual sistemática e condensada para uma Teologia Prática para um contexto internacional.

comunicação? Quais são as características e as tendências do tempo e das pessoas, ou grupos, com os quais pretende-se comunicar? Essas perguntas são importantes porque permitem dimensionar a tarefa da igreja e da teologia no contexto em que estão inseridas, visto que as respostas serão sempre situacionais, a partir de locais e tempos definidos. O pressuposto, como exposto acima, é que a tarefa comum da igreja e da teologia é a comunicação do evangelho, o que acontece em um contexto, um momento histórico com características particulares. Desse cenário surgem ameaças e desafios, mas também oportunidades.

Grethlein identifica dois desafios maiores que a teologia prática enfrenta na atualidade.⁶⁷ O primeiro é o declínio no número de membros nas igrejas relacionado ao crescente número de pessoas que passaram a viver sob orientação de valores não cristãos. O segundo é decorrente do triunfo da nova mídia eletrônica, com formas de comunicação que alteraram a percepção da realidade, o modo de vida e as formas de interação social de até então, exigindo uma revisão nos pressupostos até aqui tidos como certos para a teologia prática.

Essa constatação *a priori* de Grethlein deve ser analisada a partir de cada contexto. O lugar da pessoa observadora importa tanto quanto o objeto da observação, pois é inerente à teologia prática observar a práxis, seja da comunidade cristã, seja do seu entorno social. Por isso, vale salientar que ele escreve a partir de um contexto alemão e a sua observação é daquela realidade. O mesmo exercício de observação aplicado ao contexto em que estou inserido, isto é, uma igreja Batista na cidade de Vinhedo, no interior de São Paulo, trará uma leitura um pouco diferente. Ressalto, novamente, que esta pesquisa foi realizada por um pesquisador que vive nesse contexto confessional e atua como pastor, cuja rotina semanal envolve a educação cristã, o aconselhamento pastoral e a pregação dominical. Um dos desafios que também devem ser lavados em consideração pelos leitores desta pesquisa é que toda essa prática teológica na igreja foi transferida para um modo de comunicação por meio das mídias digitais, como *YouTube*, reuniões e atendimentos pelas plataformas de reunião, como *Zoom* e *Google Meet*. Ou seja, quando se dimensiona aqui desafios, ameaças e oportunidades há um pesquisador que vivencia os mesmos em sua rotina diária na igreja.

Voltemos ao exercício de observação seguindo Grethlein. O número de membros da Igreja Batista Água Viva praticamente dobrou nos últimos cinco anos. Portanto, não há um declínio no número de membros da igreja. Todavia, não se pode afirmar que tais pessoas que participam semanalmente das atividades da igreja vivam orientadas por valores cristãos. O mesmo vale para outras igrejas próximas, do mesmo contexto. A atividade pastoral de

⁶⁷ GRETHLEIN, 2016, p. 1.

aconselhamento e o convívio comunitário são meios para uma observação empírica que permite a constatação de que outros valores de fora da fé cristã regem a vida de grande parte dessa membresia, sem que os mesmos membros sejam capazes de perceber claramente que paradoxalmente professam verbalmente uma fé que não se traduz em suas decisões, conduta e participação na sociedade. Ou seja, um problema semelhante ao apontado por Grethlein, mas com uma variação. São pessoas que vivem uma ética antagônica ao evangelho sem deixarem de ser membras das igrejas, confessando uma fé desconectada de sua atuação no mundo da vida. Assim, no contexto a partir do qual desenvolvo esta pesquisa, a comunicação do evangelho é entendida exclusivamente em termos de comunicação verbal, que ocorre por meio da prédica no culto e do ensino em sala de aula. Esta pesquisa, portanto, destina-se a contribuir para um ajuste nesse equívoco.

Esse descompasso entre fé confessada e prática de vida foi captado por Júlio Zabatiero com precisão,⁶⁸ ao afirmar que a consequência prática de uma espiritualidade cristocêntrica é uma espiritualidade solidária, que consiste na fé cristã que se movimenta em direção ao outro, levando ao mundo o que ela possui de melhor em seus valores, como a hospitalidade, a amizade fraterna e aberta para a ação missionária no mundo e em seu favor. Assim, a pessoa cristã viverá pelos valores que interiorizou como a essência de sua fé em Cristo, consciente de que as marcas distintivas da identidade de Jesus Cristo foram a solidariedade com o mundo e a compaixão pelos pecadores e pecadoras. Todavia, Zabatiero também apresenta a suspeita de que a possibilidade de uma espiritualidade solidária parece estar cada vez mais distante da vida e da realidade das igrejas cristãs, o que desenha os contornos de um enorme desafio para a igreja e para a teologia.⁶⁹ Sua observação, portanto, é de um problema interno, semelhante a que faço a partir do meu contexto, que é o desafio de uma vida prática desconectada da fé verbalizada.

O segundo grande desafio apontado por Grethlein parece ser um problema mais universal. O surgimento das novas formas de comunicação alterou definitivamente a percepção da realidade, a forma como se vive e as relações sociais. Certamente a teologia prática encontra nos desdobramentos do surgimento do mundo cibernético um grande desafio. O que ele chama de “mídia eletrônica”⁷⁰ exerce, como a expressão diz, uma função mediadora. Localiza-se, portanto, no universo da comunicação. Por essa razão é urgente para a teologia prática encontrar caminhos para análise e propor pistas para a ação.

⁶⁸ ZABATIERO, 2006. p. 93,106.

⁶⁹ ZABATIERO, 2006, p. 93,106.

⁷⁰ GRETHLEIN, 2016, p. 1.

A proposta de Grethlein como resposta aos desafios levantados é o conceito de comunicação do evangelho, que em tais circunstâncias “oferece o enquadramento teórico capaz de uma análise empírica diferenciada e uma orientação teologicamente sólida para a práxis”⁷¹ (tradução nossa). Os dois desafios descritos por ele são, portanto, respondidos por meio do conceito de comunicação do evangelho. Nesse conceito estão presentes os elementos que possibilitam que a teologia entre em diálogo com as ciências da comunicação, o que abre um vasto campo de oportunidades para uma abordagem em múltiplas perspectivas para os assuntos e para as tarefas da teologia prática.⁷² Grethlein define a relação entre teologia prática e comunicação do evangelho, deixando claro que o objeto de compreensão da teologia prática é a comunicação do evangelho, na qual consiste a práxis cristã:

A Teologia Prática elabora teorias para a compreensão da comunicação do evangelho. Não é a práxis em si, mas a reflexão crítica sobre a práxis. Esta característica da Teologia Prática se expressa de maneira convincente no conceito teórico de comunicação. A Teologia Prática é – como a etimologia do termo 'teoria' (Gr. observação) indica – constitucionalmente preocupada com a práxis concreta (tradução nossa).⁷³

Ao discorrer acerca do desenvolvimento histórico da teologia prática, desde o contexto alemão, passando pelo catolicismo e o contexto estadunidense,⁷⁴ Grethlein mostra que a teologia prática só pode ser compreendida em relação aos seus diferentes contextos, e estes são marcados por duas palavras: mudanças e conflitos. É por essa razão que a teologia prática deve ser entendida a partir de uma sugestão dela própria, que é ser uma “teoria dos equilíbrios”.⁷⁵ Assim, o autor propõe três pontos a serem levados em consideração.⁷⁶ O primeiro consiste no conflito entre a necessária concentração em um objeto de estudo bem definido para a pesquisa e a amplitude das práticas religiosas e espirituais. O segundo se refere ao conflito entre a restrição temática da teologia contra a necessária inclusão de entendimentos não teológicos e estratégias de pesquisa. Por fim, o conflito entre a relevância das disciplinas teológico-práticas para a práxis teológica e as abordagens em multiperspectivas exigidas pela complexidade do mundo da vida.

⁷¹ GRETHLEIN, 2016, p. 1. *In these circumstances, the ecumenical phrase of the “communication of the gospel” offers the theoretical framework capable of a differentiated empirical analysis and theologically sound orientation for praxis.*

⁷² GRETHLEIN, 2016, p. 3.

⁷³ GRETHLEIN, 2016, p. 3. *Practical Theology elaborates theories for the understanding of communicating the gospel. It is not the praxis itself, but critical reflection on praxis. This characteristic of Practical Theology is cogently expressed in the theoretical concept of communication. Practical Theology is – as the etymology of the term 'theory' (Gr. observation) indicates – constitutionally concerned with concrete praxis.*

⁷⁴ GRETHLEIN, 2016, p. 9-58.

⁷⁵ GRETHLEIN, 2016, p. 58-59.

⁷⁶ GRETHLEIN, 2016, p. 59.

É em resposta precisamente a esses conflitos que a comunicação do evangelho, segundo Grethlein, “emerge de uma variedade de conceitos como a categoria principal” (tradução nossa),⁷⁷ pois faz a definição precisa do objeto de estudo, aborda a necessária conexão com as ciências não teológicas e possibilita o acesso direto à prática cotidiana do mundo da vida, que precisa ser examinada dentro dos seus contextos social e cultural.⁷⁸ Para tanto, Grethlein dedica-se a análise e apresentação dos termos comunicação, evangelho e apresenta a religião e a espiritualidade como os pontos de observação da vida cotidiana do mundo da vida.

No início desse tópico propomos três perguntas como um auxílio para dimensionar as ameaças, os desafios e as possibilidades para a teologia prática hoje. A primeira pergunta é sobre a comunicação: O que é e como se realiza a comunicação hoje? A segunda é direcionada à teologia: O que é o evangelho e o que dele está relacionado à comunicação? A terceira conduz à observação do contexto e do momento histórico: Quais são as características e as tendências do tempo e das pessoas, ou grupos, para os quais pretende-se estabelecer uma comunicação? As três perguntas pedem por respostas que compõem o conceito de comunicação do evangelho que passaremos a definir e apresentar o seu enquadramento hermenêutico seguindo a obra de Grethlein.

2.4.1 O enquadramento hermenêutico da comunicação do evangelho

O breve levantamento histórico feito por Grethlein mostra⁷⁹ que o conceito de comunicação do evangelho é derivado das discussões ecumênicas da década de 1950, cujo objetivo era dinamizar o entendimento teológico da fé cristã. Nesse contexto, o conceito de comunicação consistia em uma visão exclusiva da fé cristã, pois envolvia primariamente o Espírito Santo, que faz da comunicação do evangelho uma comunicação diferente de todas as outras formas, cujo propósito era unicamente a conversão de indivíduos. Foi na década de 1960 que Ernst Lange transportou esse conceito para a teologia prática na Alemanha, transformando

⁷⁷ GRETHLEIN, 2016, p. 59. *Against this backdrop, the 'communication of the gospel' emerges from a variety of concepts as the leading category. First of all, it accurately defines the subject of the discipline. Second, it addresses the necessary connection with nontheological sciences. And third, it allows direct access to everyday living practice, which needs to be examined in its contexts of a democratic society and pluralistic cultures.*

⁷⁸ GRETHLEIN, 2016, p. 59.

⁷⁹ GRETHLEIN, 2016, p. 62.

o seu entendimento por meio da ênfase ao caráter dialógico do conceito de comunicação do evangelho, visto por ele como essencial para a ação da igreja. Grethlein, então, cita Lange:

Falamos de comunicação do evangelho e não de "propagação" ou "pregação" porque o conceito acentua a forma principalmente dialógica do ato, além de tornar visível o fato de que todas as funções da comunidade que se relacionam com a interpretação do testemunho bíblico – do sermão à pastoral e instrução confirmatória – como fases e aspectos de um mesmo processo⁸⁰ (tradução nossa).

Faremos três destaques sobre a tese de Lange. Primeiro, o caráter dialógico do que se entende por comunicação, que transcende o sentido comum de pregar ou proclamar, relembrando que o termo comunicação possui uma essência dialógica, participativa. Tal destaque é essencial para responder à problemática desta pesquisa, pois pretende-se mostrar que um dos aspectos mais significativos da narrativa é a participação da pessoa ouvinte/leitora. O segundo destaque é a maneira como a tese de Lange torna visível que tudo o que a igreja faz comunica o evangelho, como partes, fases e aspectos do processo de comunicação. O terceiro destaque é a centralidade do testemunho bíblico na vida da igreja. Portanto, a comunicação do evangelho não está restrita ao evento da pregação, nem a uma atividade da igreja, mas a comunicação acontece como um evento dialógico e participativo em tudo o que a igreja é e faz, em contínuo processo de interpretação do testemunho bíblico.

Com isso, podemos retomar o argumento sobre 2Co 5.18-21 introduzido anteriormente. Pois, se o princípio de que a missão da igreja pode ser entendida em termos de diaconia como processo mediador entre Deus e os seres humanos, e que tal processo carrega uma mensagem, um *logos*, de modo que, mensagem e diaconia estão unidas para comunicar ao mundo a reconciliação com Deus por meio de Cristo, pode-se afirmar que o princípio da comunicação do evangelho não restrito ao modo discursivo, mas envolve toda a práxis da igreja, já estava presente no ministério de Paulo. Logo, ele fez parte da continuação eclesial do ministério de Jesus.

Foi nesse sentido que Kjell Nordstokke, em artigo que discute a diaconia como disciplina acadêmica,⁸¹ concluiu que a fundamentação bíblica da diaconia⁸² permite defini-la como uma ação ousada de anúncio do evangelho aos pobres, portanto uma ação de mediação,

⁸⁰ LANGE *apud* GRETHLEIN, 2016, p. 62. *We speak of the communication of the gospel and not of "propagation" or "preaching" because the concept accentuates the principally dialogic form of the act furthermore renders visible the fact that all functions of the community which relate to the interpretation of the biblical testimony – from the sermon to pastoral care and confirmation instruction – as phases and aspects of one and the same process.*

⁸¹ NORDSTOKKE, Kjell. O estudo da diaconia como disciplina acadêmica. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2015, ano 55, n. 2. p. 204-220.

⁸² Nessa parte do artigo, suas conclusões estão baseadas principalmente no trabalho de John N. Collins.

intermediação. Em segundo lugar, um mandato dado por Deus à igreja como componente de sua missão. Por fim, uma ação que tem como modelo Jesus, que foi quem deu o mandato diaconal, conforme João 20.21. Tal perspectiva, certamente abrangente da diaconia, é uma demonstração de como o conceito de comunicação do evangelho abarca toda a ação da igreja visando comunicar o evangelho, pois, como mostrou o trabalho de Nordstokke, “assim como o envio de Cristo compreendia palavras e ações, também a missão da igreja deve incluir a proclamação e atos de cura, reconciliação, defesa e inclusão”.⁸³ Como ficará evidente, o que Nordstokke afirmou que compreendia o envio de Cristo será tratado na sequência como fundamentação bíblica do conceito de comunicação do evangelho, especialmente a partir do ministério de Jesus.⁸⁴

Aquilo que igreja e teologia têm entendido sobre o sentido da presença cristã no mundo, bem como as suas práticas habituais, como a liturgia, a prédica, a missão, a educação, o aconselhamento, a diaconia/pastoral, a crítica social etc., estão atuando para um mesmo fim, que é comunicar o evangelho hoje. Logo, a comunicação do evangelho, segundo Grethlein, define-se como o assunto da teologia.⁸⁵

Nas páginas seguintes, pesquisa busca clarificar o conceito de comunicação do evangelho, olhando primeiro para a comunicação, depois para o evangelho, por fim, para os modos de comunicação do evangelho empregados por Jesus.⁸⁶

⁸³ NORDSTOKKE, 2015, p. 216.

⁸⁴ Embora o argumento sirva como exemplo do entendimento da missão da igreja em termos de palavra e ações, aqui, todavia, surge uma discussão, pois, se o conceito de diaconia à luz da Bíblia é realmente tão abrangente, conforme trazido por Nordstokke a partir de Collins, em que sentido a diaconia se distingue do conceito de comunicação do evangelho? Seria essa uma tentativa de fazer a diaconia acolher em si o que só caberia em um conceito mais amplo como o da comunicação do evangelho? Embora seja um ponto a ser discutido, ele foge aos propósitos da presente pesquisa.

⁸⁵ GRETHLEIN, 2016, p. 188.

⁸⁶ No enquadramento hermenêutico da comunicação do evangelho proposto por Grethlein consta também a análise dos conceitos de religião e espiritualidade, como também, as clarificações acerca do pluralismo do evangelho, diferenciação entre experiências religiosas e distinções culturais-hermenêuticas. Embora sejam abordagens fundamentais para o conceito de comunicação do evangelho, esta pesquisa não tratará delas por motivos de delimitação. Assim, na presente pesquisa limitamo-nos a mostrar o que envolve a abordagem da teoria da comunicação e acentuamos a fundamentação bíblica e teológica proposta por Grethlein.

2.4.1.1 *O conceito de comunicação*

Comunicação é o primeiro termo que compõe o conceito em questão. É pelo vasto campo da comunicação que a teologia prática aborda a necessária conexão com as ciências não teológicas e possibilita o acesso direto à prática cotidiana do mundo da vida. Certamente é um dos termos mais importantes da atualidade, tanto como objeto de estudo das ciências, como no cotidiano das pessoas, devido a sua presença no mundo cibernético, especialmente das mídias sociais, das quais emergem novas formas de relacionamentos e interação. O seu espectro é amplo, pois praticamente tudo o que o ser humano faz envolve a comunicação. Dada a abrangência do conceito e a sua importância hoje, ele é um assunto essencial para a teologia prática. Para os fins desta pesquisa, o que segue restringe-se à abordagem do termo feita pela obra de Grethlein,⁸⁷ a partir da qual se fundamenta o conceito de comunicação abordado nesta pesquisa.

Grethlein começa a análise do termo com a sua etimologia, a partir da qual permite-se concluir que o que há de mais essencial no significado de comunicação é unir, compartilhar, transmitir, tornar conhecido, participar, ser parte de.⁸⁸ Em seguida, sua análise se volta para a comunicação em múltiplas perspectivas, começando com as origens do conceito moderno da ciência da comunicação em engenharia das telecomunicações, seguidas dos entendimentos do termo à luz da psicologia, da semiótica, da sociolinguística, da teoria da ação, da teoria ritual, da perspectiva teórica-sistêmica e do pós-estruturalismo.⁸⁹ O levantamento feito pelo autor acerca das diferentes perspectivas da comunicação permitiu a conclusão de que a comunicação é um processo multifacetado que visa o entendimento mútuo entre as pessoas.⁹⁰ Ou seja, as múltiplas perspectivas sobre a comunicação e a complexidade dos fatores que entram em jogo no processo de comunicação levaram o entendimento do conceito a uma mudança de paradigma, em que o que antes era apenas “‘ensino’, agora é traduzido em termos de processo

⁸⁷ GRETHLEIN, 2016, p. 65-75.

⁸⁸ GRETLHEIN, 2016, p. 67.

⁸⁹ GRETLHEIN, 2016, p. 67-75. Na conclusão, nas páginas 74 e 75, Grethlein faz um resumo da contribuição de cada escolhida por ele para analisar a comunicação. Julguei desnecessário apresentar toda a análise aqui, pois a conclusão da comunicação como um processo complexo e multifacetado, cujo objetivo é o entendimento mútuo entre as pessoas é o suficiente para prosseguir com o assunto da pesquisa.

⁹⁰ GRETLHEIN, 2016, p. 74.

de negociação”⁹¹ (tradução nossa). Portanto, essa mudança de paradigma muda o foco no sujeito ou indivíduo para a relação (entre indivíduos) constitutiva da comunicação.⁹²

O trabalho de Grethlein mostra que a comunicação é um fenômeno abordado de múltiplas perspectivas e que a teologia prática deverá se ocupar em buscar conhecimentos, experiências e *inputs* vindos das ciências não teológicas que abrem o leque da comunicação. A diversidade é grande, como se pode observar pelos campos mencionados acima. Sobressai, também, que com as tecnologias da comunicação e, especialmente, o advento da internet, foram criadas novas formas de relacionamentos entre as pessoas e surgiram novas epistemologias, que somadas, passaram a moldar a visão que temos da realidade.⁹³ Tudo isso tem implicações para a prática teológica. Por essa razão, é urgente para a teologia prática dialogar com as ciências que estudam a comunicação.

A síntese de Grethlein de que a comunicação é um processo multifacetado que visa o entendimento mútuo entre as pessoas,⁹⁴ pressupõe um processo comunicativo, que consiste na passagem de um sinal vindo de uma fonte, por meio de um transmissor, ao longo de um canal até um destinatário.⁹⁵ O sinal emitido pela fonte – que não precisa necessariamente ser uma pessoa a falar, visto que um texto ou uma imagem são fontes geradoras de sinais –, produz um processo de significação ao solicitar uma resposta interpretativa por parte da pessoa destinatária.⁹⁶ Grethlein cita a definição de Wilfried Engemann, para quem a comunicação é um “processo de transmissão e participação”,⁹⁷ (tradução nossa), o que destaca a importância de se observar a presença participativa da pessoa que recebe a mensagem, tornando-a parte do processo comunicativo. Como mostrado acima, o foco da comunicação é a relação.

Esse conceito é fundamental para a proposta desta pesquisa, que é evidenciar o papel da narrativa na comunicação do evangelho. Pois, como será mostrado adiante, a narrativa é, por natureza, espaço aberto e convidativo à compreensão. Como afirmou Jean Louis Ska, a narração “abre uma porta e convida a entrar gradativamente em um mundo novo”,⁹⁸ sendo que essa

⁹¹ GRETLHEIN, 2016, p. 67. *What has previously been handed down as "teaching" is now translated into negotiation process.*

⁹² GRETLHEIN, 2016, p. 67.

⁹³ Muito poderia ser discutido sobre esse assunto, porém, seria um desvio do foco desta pesquisa. Estou convencido da relevância da obra de Byung-Chul Han como análise do nosso tempo sob o advento do mundo digital, da hipercomunicação e da hiperinformação, especialmente: HAN, Byung-Chul. **Sociedade da transparência**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017; HAN, Byung-Chul. **No enxame: perspectivas do digital**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

⁹⁴ GRETLHEIN, 2016, p. 74.

⁹⁵ ECO, Umberto. **Tratado geral de semiótica**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 5.

⁹⁶ ECO, 2014, p. 6.

⁹⁷ ENGEMANN apud GRETLHEIN, 2016, p. 69. “*Process of impartation and participation*”.

⁹⁸ SKA, Jean Louis. **O Deus oleiro, dançarino e jardineiro: ensaios de antropologia bíblica**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 10.

entrada é realizada por um alguém, logo, é uma entrada que implica em participação interpretativa. É da natureza da narrativa convidar a essa participação interpretativa dela própria, mas também de quem lê ou ouve.

Por fim, o entendimento do evangelho depende da clareza com que se entende o que ocorre em um processo de comunicação. Grethlein explica que o evangelho não consiste em um conteúdo separado do ato concreto da comunicação. Assim, o significado adequado de evangelho é “gerado apenas no ato de comunicação e, portanto, é, por uma questão de princípio, aberto”⁹⁹ (tradução nossa). Abertura é chave aqui. Grethlein mostra que essa abertura do evangelho não implica em arbitrariedade, ao contrário, “expressa o pré-requisito teórico da comunicação para o caráter inovador e orientado para a pessoa do evangelho”¹⁰⁰ (tradução nossa). Como afirmou Grethlein, “o evangelho surge de novo em cada comunicação, em situações concretas, no intercâmbio entre as pessoas e está aberto à descoberta e a uma nova visão da realidade”¹⁰¹ (tradução nossa). Assim, é possível afirmar que justamente por ser orientado para a pessoa é que o evangelho se preserva como boa-notícia a quem quer que seja comunicado, pois o evangelho é gerado no ato da comunicação.

Ainda, três considerações sobre a comunicação e a sua importância no conceito de comunicação do evangelho devem ser destacadas.

Em primeiro lugar, sobre a definição de Grethlein de comunicação como “um processo multifacetado que visa o entendimento mútuo entre as pessoas”.¹⁰² Como visto acima, o processo de comunicação exige resposta interpretativa e participação de pessoas, sendo assim, não deve ser pensado como individual, unilateral. A abertura é um pré-requisito para que haja participação e entendimento mútuo. Por exemplo, enquanto um dogma define e sistematiza um assunto da fé, a narrativa o mantém necessariamente em aberto, pois assim ele será comunicado por meio da exigência interpretativa gerada pela participação da pessoa leitora ou ouvinte na história narrada. Assim, pode-se abrir um dicionário teológico e buscar as definições de justiça e misericórdia de Deus, ou pode-se comunicar a relação paradoxal de ambas por meio de uma

⁹⁹ GRETLHEIN, 2016, p. 75. “[...] generated only in the communication act and therefore is, as a matter of principle, open-ended”.

¹⁰⁰ GRETLHEIN, 2016, p. 75. “[...] express the communication-theoretical prerequisite for the innovative and person-oriented character of the gospel”. Esse princípio ficará mais evidente quando, ao trabalhar com o conceito de evangelho, Grethlein argumentará que as muitas situações de comunicação em que pessoas se encontraram com Jesus resultaram em uma nova orientação para a vida. A comunicação de Jesus, portanto, é orientada para a pessoa, e em cada nova situação, emerge o evangelho a orientar a vida em uma perspectiva mais ampla, isto é, a perspectiva do Reino de Deus.

¹⁰¹ GRETLHEIN, 2016, p. 75. “The gospel emerges afresh in each communication, in concrete situations, in the exchange between persons, and is open for discovery and a fresh view of reality”.

¹⁰² GRETLHEIN, 2016, p. 74.

narrativa, como o livro de Jonas, no qual, inclusive, o diálogo entre o profeta e Deus conduz ao entendimento do modo de agir de Deus.

Aqui está uma orientação valiosa para as parcerias entre teologia e igreja, que é a participação ativa e interpretativa da pessoa que recebe a mensagem e com isso torna-se participante do processo de comunicação, que visa o entendimento mútuo entre as pessoas. Dessa forma, as pessoas leitoras da Bíblia e/ou ouvintes da sua mensagem fazem parte ativa e interpretativa do e no processo de comunicação, o que deve ser enfatizado com vistas a reduzir a distância entre o texto bíblico, a pregação e a teologia, da vida. Tal entendimento é fundamental para esta pesquisa. Pois, conforme argumentado acima, a pregação do evangelho é a razão de ser da igreja e da teologia. O pressuposto teológico é que ambas existem a partir de um Deus que fala. Assim, na pregação se manifesta a voz do Deus que fala, que não visa apenas ser ouvido e entendido. Como bem observou Júlio César Adam, “falamos de um Deus para ser entendido, e as pessoas buscam um Deus para ser experimentado, Deus Espírito Santo”.¹⁰³ Certamente que ouvir e entender fazem parte do processo, entretanto, são partes do caminho para a experiência. São os elementos cognitivos fundamentais, mas de um processo mais amplo. Tratando-se da comunicação do evangelho, experimentar é, de fato, um verbo mais adequado do que os verbos ouvir e entender, pois experimentar consiste em participação, em “pôr à prova, passar por, sentir, sofrer; vivenciar”.¹⁰⁴ Ou, como diz o Salmo 34.8: “Provem e vejam que o SENHOR é bom! Como é feliz o que nele se refugia!”. Dessa maneira, as pessoas leitoras e ouvintes devem ser consideradas como participantes ativas e interpretativas em toda a variedade de situações comunicativas do evangelho.

Em segundo lugar, comunicar não está restrito a um evento verbal e audível, como a prédica no culto, isto é, um único elemento do culto, por exemplo, visto que a comunicação acontece por meios textuais, imagéticos, sonoros e rituais. Assim, no culto a comunidade ouve, mas também é parte da comunicação ao vivenciar a voz do evangelho, por meio de diversos elementos, como ritos, imagens, símbolos, tempos e calendários, arquitetura, músicas, orações, bênçãos etc.¹⁰⁵

Por fim, o argumento de que o caráter do evangelho é inovador e orientado para a pessoa permite algumas considerações e desdobramentos. O “cristianismo é fundamentalmente um

¹⁰³ ADAM, 2013, p. 168.

¹⁰⁴ DICIONÁRIO escolar da Língua Portuguesa / Academia Brasileira de Letras. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008. p. 563.

¹⁰⁵ ADAM, 2013, p.160-175.

evento comunicativo”,¹⁰⁶ e como vimos acima, a igreja e a teologia existem a partir de um Deus que fala. Logo, tudo o que a teologia cristã entende como revelação de Deus é comunicação, desde os céus que narram a glória de Deus, os profetas serem os seus porta-vozes, a Escritura que testemunha o falar e o agir de Deus pela experiência dos homens e mulheres que o conheceram e se relacionaram com ele. Nesse processo comunicativo, pedras, altares, anjos, homens e mulheres, sonhos, textos, brisas e fogo são exemplos dos inúmeros meios utilizados para falar com pessoas.¹⁰⁷ Todavia, o Deus que fala não é idêntico ao meio utilizado na comunicação, tampouco o meio é um fim em si mesmo. Quando o meio é elevado à posição do Deus que fala, resulta em idolatria, como a advertência de Êxodo 20.4 e a constatação de Romanos 1.21-23. Pois, “uma coisa é o anúncio que se baseia no conhecimento e na relação, e outra totalmente diferente é a tecnologia que modela seus ídolos ‘midiáticos’”.¹⁰⁸ O outro risco é quando o meio se torna um fim em si mesmo. Um exemplo é o mau uso da Bíblia, quando o texto não é entendido como meio de comunicação e à serviço de Deus para alcançar a vida dos humanos, que acaba por reduzi-la a objeto de idolatria e culto. Como Ênio Mueller argumentou, assim como o sábado foi feito por causa do ser humano, e não o ser humano por causa do sábado (Mc 2.27), a Bíblia foi feita por causa do ser humano, e não o ser humano por causa da Bíblia. A interpretação adequada da Bíblia, afirma Ênio Mueller, resulta na melhoria da vida das pessoas e essa é a razão de ser da narrativa bíblica.¹⁰⁹ O evangelho tem seu lugar, portanto, na comunicação com a vida, centrado na realidade concreta da comunicação com as pessoas nos seus contextos.

Aqui certamente serão identificados conflitos entre as comunicações de massa e a visão bíblica de comunicação orientada para a pessoa, como bem observou Grethlein, todavia, emergem também novas formas de participação que trazem possibilidades para a comunicação do evangelho.¹¹⁰ A seguir, será analisado o segundo termo do conceito de comunicação do evangelho.

¹⁰⁶ SPADARO, Antonio. **Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos da rede**. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 24. (Coleção conectividade).

¹⁰⁷ SPADARO, 2012, p. 23-25.

¹⁰⁸ SPADARO, 2012, p. 24.

¹⁰⁹ MUELLER, **Interpretação da Bíblia e da Vida**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YHgXCI7KJ7g>. Acesso em: 17 jun. 2021.

¹¹⁰ GRETHLEIN, 2016, p. 127.

2.4.1.2 *O conceito de evangelho*

“Qual é a coisa mais importante do seu processo de preparação para a pregação aos domingos?” Acho que todos nós ficamos surpresos com a resposta; pelo menos eu fiquei. “Todas as terças e quintas, durante duas horas, caminho pelo bairro fazendo visitas. É impossível pregar o evangelho a essas pessoas sem saber como estão vivendo, o que pensam e sobre o que estão falando. Pregar é proclamar a palavra de Deus revelada em Jesus, mas só quando ela se encarna na conversa, num ouvido que ouve e numa língua que responde é que se torna evangelho.”¹¹¹

Para um entendimento fundamental do evangelho no ministério de Jesus, pode-se recorrer ao texto de Marcos 1.14,15. Ali, o termo está associado a um evento comunicativo, que é o início do ministério de Jesus, em que há uma proclamação do evangelho de Deus. O contexto dessa proclamação é apresentado de modo dramático por Marcos, com Jesus sendo testado por Satanás e com a prisão de João, o Batista,¹¹² insinuando que a proclamação de Jesus acerca do reino de Deus encontraria obstáculos¹¹³ ao mexer com estruturas de poder espirituais e históricas. Tal anúncio tem caráter escatológico, pois o evangelho diz respeito ao cumprimento do tempo, em que o reino de Deus havia chegado,¹¹⁴ isto é, como demonstrou Raymond Brown, o reino já se fazia sentir por sua proximidade, e não que havia chegado completamente.¹¹⁵ A proximidade do reino podia ser sentida pelas ações comunicativas de Jesus, ao pregar e ensinar sobre o reino de Deus, ao ter comunhão de mesa com as pessoas e ao realizar seus sinais que visavam ajudar as pessoas a viver.¹¹⁶ A proclamação de Jesus, segundo Marcos, era dirigida aos habitantes da Galileia, e exigia arrependimento e fé no evangelho, nas boas-novas.

Como se sabe, o evangelho do reino de Deus proclamado por Jesus consistia no cumprimento de uma antiga esperança do povo bíblico de Israel. Se considerado dos pontos de vista histórico e teológico, a mensagem de Jesus carregava um significado básico, que era o verdadeiro e absoluto senhorio do Deus de Israel sobre o seu povo e sobre o mundo, cujas

¹¹¹ PETERSON, Eugene H. **Memórias de um pastor**. São Paulo: Mundo Cristão, 2011. p. 100.

¹¹² Marcos 1.9-13.

¹¹³ BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 207-208. (Coleção Bíblia e história. Série maior).

¹¹⁴ JEREMIAS, Joachim. **Teologia do Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Editora Teológica/Paulus, 2004. p. 159ss.

¹¹⁵ BROWN, 2012, p. 208.

¹¹⁶ Em essência, essas são as três ações de Jesus que sumarizam a comunicação do evangelho em seu ministério, conforme GRETHLEIN, 2016, p. 78-81.

implicações históricas e sociais eram, por exemplo, que César e Herodes não eram os senhores sobre o povo.¹¹⁷ Assim, irrompia na história o governo do único Deus, de maneira totalmente nova, e que consistiria em uma nova regra de justiça e paz, trazendo o juízo sobre os ímpios e opressores e a libertação aos cativos e oprimidos.¹¹⁸ Assim, a mensagem do evangelho do reino de Deus implicava o desvelar do plano antigo de Deus, trazendo justiça e misericórdia para todos e todas, o que aparentemente estava acontecendo por meio do ministério de Jesus.¹¹⁹ Em suma, o anúncio da proximidade do reino, ou reinado de Deus, é o cumprimento do seu propósito realizado na história para a reconciliação de todas as coisas, o que posteriormente, especialmente nos textos de Paulo, é a reconciliação em âmbito cósmico, não restrito ao histórico.¹²⁰

Portanto, o ponto de partida é que o sentido básico de evangelho diz respeito a uma proclamação. O evangelho está na entrega de uma mensagem a pessoas e que essa mensagem implica no cumprimento de promessas que alterariam a perspectiva acerca da realidade. O evangelho é um ato comunicativo e essencialmente centrado na relação de Jesus com as pessoas. Muito se poderia discorrer sobre essa questão, porém, para os fins desta pesquisa, o que segue restringe-se à abordagem do termo evangelho conforme a obra de Grethlein,¹²¹ a partir da qual se fundamenta o conceito de comunicação do evangelho empregado nesta pesquisa.

Ao considerarmos o conceito de comunicação conforme exposto acima, pode-se observar ao longo de todo o Novo Testamento uma grande variedade de situações comunicativas. Grethlein destaca que a comunicação do evangelho que se verifica nos encontros de Jesus, segundo os evangelhos sinóticos,¹²² resultavam em reorientação, pois a sua

¹¹⁷ Embora a pregação de Jesus não correspondesse à esperança nacionalista de determinados círculos do povo judeu do seu tempo, como pode ser observado em algumas passagens, presente entre os seus seguidores e suas seguidoras (Mc 10.35-44; At 1.6), e como demonstrou BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2004. p. 41-48. Todavia, a questão acerca do sentido de escatológico que está contido na mensagem de Jesus já foi muito debatida. Um contraponto às muitas interpretações vindas das diversas escolas de interpretação: WRIGHT, N.T. **Como Deus se tornou rei**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.

¹¹⁸ WRIGHT, N.T.; BIRD, M.F. **The New Testament in Its World**. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2019. p. 198.

¹¹⁹ WRIGHT; BIRD, 2019, p. 199.

¹²⁰ Especialmente Rm 8, Ef 1 e Cl 1. Sobre o reino de Deus em perspectiva cósmica e suas implicações para a ação da igreja no mundo: SNYDER, Howard. **A comunidade do Rei**. São Paulo: ABU Editora, 2004; ZABATIERO, 2006, p.49-62;

¹²¹ GRETHLEIN, 2016, p. 75-91.

¹²² Grethlein não deixa claro a razão de ter excluído o evangelho Segundo João do escopo de sua análise. Suspeito que seja devido ao raro uso dos termos evangelho e reino de Deus. Mas, embora este evangelho não empregue os dois termos como os sinóticos, sua narrativa é de fundamental importância para uma análise das situações comunicativas envolvendo Jesus, as discípulas, os discípulos e o povo em geral. O raro emprego dos termos evangelho e reino de Deus no evangelho Segundo João não deve levar à conclusão de que os seus significados

mensagem acerca da proximidade do reino de Deus lhes fornecia uma nova perspectiva sobre a realidade da vida. O sofrimento, a morte e os eventos subsequentes que levaram Jesus “à sua nova presença conferiram credibilidade a essa mudança de perspectiva.”¹²³ Assim, o termo evangelho é o conceito neotestamentário que sintetiza esse núcleo da pregação cristã.

A análise de Grethlein,¹²⁴ que tem início com o significado de evangelho no tempo de Jesus, mostra que o termo recebia duas influências semânticas. A primeira era da LXX, em que o termo traduzia o hebraico *bisar*, cujo significado era transmitir uma mensagem essencialmente alegre, de júbilo. As considerações feitas acima sobre a comunicação permitem enxergar mais claramente que o anúncio do evangelho pressupõe a pessoa que o anuncie e só ocorre da pessoa mensageira, e “este ato constitui uma interação pessoal”¹²⁵ (tradução nossa). Ele também destaca que o emprego da voz média em grego,¹²⁶ como ocorre em Mateus 11.5 e Lucas 16.16,¹²⁷ por exemplo, expressa uma oscilação entre as vozes passiva e ativa, o que molda a tensão de toda comunicação como transmissão em que os envolvidos enviam e recebem alternadamente.¹²⁸ A segunda influência semântica provém do cenário político do império romano, isto as, as mensagens imperiais, e a adoção neotestamentária do termo neste caso deu a ele um sentido contra imperial.¹²⁹

É nos textos de Paulo que o termo evangelho tem mais ocorrências e está associado a uma variedade de verbos. Segundo Grethlein,¹³⁰ em Romanos 1.1-4, Paulo “esboça com precisão a estrutura básica de *euangelion* como um procedimento comunicativo em várias camadas”¹³¹ (tradução nossa). O evangelho de Deus (v.1) fora prometido por meio dos profetas e registrado nas Escrituras Sagradas (v.2), e cujo cumprimento era o advento de Jesus Cristo, o Filho de Deus (v.3), cuja ligação genealógica com o rei Davi o apresenta ao mesmo tempo como um homem comum e alguém que está diretamente ligado à promessa profética que nele se cumpria. Por fim, a morte, mas principalmente, a ressurreição de Jesus ressalta o significado do

não estejam presentes na narrativa joanina. Foi justamente por meios de recursos retóricos e da estratégia de narração que os significados de ambos marcam presença na narrativa. Há uma preciosidade neste evangelho para a fundamentação bíblica do conceito de comunicação do evangelho. Todavia, exige uma pesquisa à parte, pois foge ao propósito desta.

¹²³ GRETHLEIN, 2016, p. 75.

¹²⁴ GRETHLEIN, 2016, p. 76.

¹²⁵ GRETHLEIN, 2016, p. 76 “[...] *this act constitutes a personal interaction*. Cf. ADAM, 2013, p. 164-167.

¹²⁶ εὐαγγελίζεσθαι – Infinitivo, voz média/passiva: “trazer, anunciar uma boa notícia, o evangelho”: RUSCONI, Carlo. **Dicionário do grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 203.

¹²⁷ Também em Romanos 15.20 e 1 Coríntios 1.17.

¹²⁸ GRETHLEIN, 2016, p. 76.

¹²⁹ GRETHLEIN, 2016, p. 76.

¹³⁰ GRETHLEIN, 2016, p. 76-77.

¹³¹ GRETHLEIN, 2016, p. 77. “*He accurately drafts the basic structure of euangelion as a multilayered communicative procedure [...]*”

seu ministério (v.4), lançando nova luz sobre todo o que ele fez e ensinou. É justamente por essa razão que os evangelhos são narrativas que contam “o evangelho de Jesus Cristo, o Filho de Deus.”¹³² É naquelas narrativas que o evangelho é transmitido. Assim, o evangelho de Deus, conforme Rm 1.1; Mc 1.14, é o evangelho de Jesus Cristo, segundo Mc 1.1.

Isso agrega um valioso entendimento para o conceito de comunicação do evangelho. Como Grethlein mostrou, Jesus é o genitivo objetivo do termo evangelho, isto é, o conteúdo do evangelho. Simultaneamente, ele é o genitivo subjetivo do termo evangelho, isto é, ele é a mensagem.¹³³ Portanto, “ambos se fundem, ou, em termos da teoria da comunicação, mensagem e o meio coincidiram”¹³⁴ (tradução nossa). Assim, o próximo passo é olhar para os modos de comunicação do evangelho empregados por Jesus.

2.4.2 Os modos de comunicação do evangelho no ministério de Jesus

Como exposto acima, a proclamação do evangelho consiste no evangelho do reino de Deus. É desnecessário argumentar que o reino de Deus era a mensagem central do ministério de Jesus,¹³⁵ em que ele comunicou a proximidade do reino, revelando seu caráter libertador e acolhedor, ou seja, “a presença amorosa e eficaz de Deus, que se fez sentir particularmente no ministério de Jesus,”¹³⁶ que às imagens de Deus como rei e juiz agregou a imagem do Deus Pai,

o que certamente deve-se entender em termos de paternidade e maternidade do Deus bíblico.¹³⁷

A mensagem acerca do reino de Deus anunciada por Jesus ocorreu por três modos, conforme Grethlein.¹³⁸ Significa que encontramos no ministério de Jesus três modos de comunicação do evangelho, já mencionados anteriormente. A primeira é a comunicação verbal

¹³² Marcos 1.1.

¹³³ GRETHLEIN, 2016, p. 77.

¹³⁴ GRETHLEIN, 2016, p. 77. [...] *both blend into each other, or, in terms of communication theory, message and medium coincide.*

¹³⁵ E.g.: GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento**. 3. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2003. p. 80-176; JEREMIAS, 2004, p.133-194; LADD, George Eldon. **O evangelho do Reino: estudos bíblicos sobre o Reino de Deus**. São Paulo: Shedd Publicações, 2008. p. 13-24; WRIGHT, 2019.

¹³⁶ GRETHLEIN, 2016, p. 78.

¹³⁷ Um exemplo dessa precisa e bela compreensão: NOUWEN, Henri. **A volta do filho pródigo**. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 107-111.

¹³⁸ GRETHLEIN, 2016, p. 78-83.

do ensino e aprendizagem sobre o reino de Deus. A segunda é comensalidade de Jesus. A terceira são os sinais miraculosos que visavam ajudar as pessoas a viver.¹³⁹

Do ponto de vista da teoria da comunicação, os três modos que a igreja e a teologia encontram em Jesus e que lhes servem como impulso exemplar e fonte primária permanente para a crítica e para a proposta de modos de comunicar o evangelho no presente, consistem em comunicação interpessoal, que por natureza, é interativa. Essa observação é importante porque hoje a teologia prática está diante do desafio e das possibilidades da comunicação de massa, e os processos comunicativos são diferentes. Segundo a definição de Manuel Castells, a comunicação interpessoal consiste no envio de uma mensagem de uma pessoa a outra com vínculos de retroalimentação, enquanto a comunicação de massa é unidirecional, isto é, uma mensagem enviada para muitos e por variados meios, tais como rádio, TV, cinema, internet, mídias sociais etc.¹⁴⁰

2.4.2.1 A comunicação do evangelho no ensino e aprendizagem

Uma simples leitura dos evangelhos evidencia que naquelas narrativas o processo de ensino e aprendizagem no ministério de Jesus ocorre por meio do uso preferencial de parábolas e metáforas¹⁴¹ no lugar de longas explanações.¹⁴² Ao que se pode acrescentar que, mesmo em seções de conteúdo argumentativo, como o Sermão do Monte, há uma riqueza de recursos retóricos e figuras de linguagem, como ironia, hipérboles, analogias e metáforas. Com isso, Jesus buscava conectar as pessoas que o ouviam e o seu mundo à realidade do reino de Deus que ele anunciava.¹⁴³ Basta notar que o pano de fundo e os elementos das parábolas consistem no mundo rural do mundo judaico do primeiro século, ou em aspectos das relações pessoais como de trabalho e família. O objetivo de Jesus com esse modo de comunicação não só foi alcançado durante o seu ministério, mas permanece vivo e relevante até hoje, em que suas parábolas e a maestria com que empregou figuras de linguagem em sua comunicação ainda

¹³⁹ Grethlein se baseia na obra de Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*.

¹⁴⁰ A pesquisa não se aprofundará na discussão, mas vale considerar a obra de Castells sobre o assunto da comunicação na era digital: CASTELLS, Manuel. **O poder da comunicação**. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2015. p. 101-190.

¹⁴¹ Sem colocar em pauta a discussão técnica sobre diferenças entre metáfora, símile, analogia, entre outros. O uso de metáfora aqui refere-se a figuras de linguagem em geral.

¹⁴² GRETHLEIN, 2016, p. 78.

¹⁴³ GRETHLEIN, 2016, p. 78.

podem ser entendidas, apesar das muitas diferenças culturais, sociais e linguísticas entre o seu mundo e o seu tempo e hoje.

Grethlein destaca três elementos significativos do conteúdo das parábolas de Jesus. O primeiro é o uso do modo narrativo, com forte recurso à imaginação, que abre um vasto campo interpretativo para além de meras visualizações.¹⁴⁴ O segundo é o tema de refeições, sendo que dentro da tradição do seu povo, estava relacionada à oração e bênçãos.¹⁴⁵ O terceiro é o tema de situações de socorro e alívio, que implicam comunhão com o Deus que Jesus chamou de Pai.¹⁴⁶ Grethlein conclui que esse triplo padrão indica o entrelaçamento dos três modos de comunicar o evangelho, em que cada um molda os outros.¹⁴⁷

Grethlein não deixou de observar que o modo de comunicação verbal de Jesus também trouxe dificuldades de comunicação, ou até mesmo a sua impossibilidade, conforme Mc 4.10-12, em que os discípulos precisam de uma explicação da parábola. E, apenas de passagem, Grethlein faz referência à grande sensibilidade de Jesus em relação aos seus interlocutores nos debates em que participou.¹⁴⁸ A título de conclusão Grethlein mostra que a comunicação verbal de Jesus consiste em um processo de ensino e aprendizagem, próprio da relação entre mestre e discípulos. Por fim, mostra que um o olhar da teoria da comunicação identifica que a comunicação verbal de Jesus recorre ao conhecido com a atenção voltada para o novo. E a descoberta do novo almeja a transformação da vida das pessoas ouvintes, portanto participantes da comunicação, por meio de um processo de ensino e aprendizagem comovente e contínuo.¹⁴⁹

Os três elementos destacados por Grethlein contribuem para a defesa da eficiência do modo narrativo para a comunicação do evangelho. É significativo que a primeira constatação sobre como a comunicação do evangelho feita por Jesus tornou a realidade do reino de Deus viável e plausível para os seus seguidores e seguidoras consiste justamente no modo narrativo de suas parábolas e os temas nelas abordados. Por essa razão, pode-se aprofundar um pouco mais nesse ponto. Por enquanto, limito-me a expor um argumento relacionado à linguagem de mudança que compõe as parábolas.

A análise de Grethlein que aponta principalmente para as parábolas como modo de comunicação verbal escolhido por Jesus deve levantar a pergunta: Por que comunicar em parábolas? Por que o modo narrativo delas é tão eficiente? Além do que já está posto seguindo

¹⁴⁴ E.g.: Mc 12.1-11; Lc 15.11-32; Mt 18.23-35.

¹⁴⁵ E.g.: Lc 12.35-48; 14.15-24; 15.11-32; Mt 22.1-10.

¹⁴⁶ E.g.: Lc 10.30-37; Lc 15.3-7, 8-10, 11-32; Mt 18.10-14.

¹⁴⁷ GRETHLEIN, 2016, p. 78-79.

¹⁴⁸ GRETHLEIN, 2016, p. 79.

¹⁴⁹ GRETHLEIN, 2016, p. 79.

a obra de Grethlein, sobretudo a conclusão de que o alvo desse modo de comunicação é a transformação da vida das pessoas pela descoberta do novo, acrescente-se mais um argumento em resposta, que é a linguagem de mudança das parábolas de Jesus. Somado aos anteriores, o argumento fortalece a tese acerca da eficácia da comunicação do evangelho pelo uso do modo narrativo.

A parábola é uma linguagem de mudança. Como vimos acima, a comunicação verbal de Jesus recorre a elementos conhecidos com a atenção voltada para o novo. E a descoberta do novo almeja a transformação da vida das pessoas ouvintes.¹⁵⁰ Essa transformação da vida tem início com a comunicação do evangelho, que anuncia a proximidade do reino de Deus (o novo), mas o faz de dentro de um contexto (o conhecido).

Tal comunicação utiliza uma linguagem de mudança, cuja finalidade é “abalar e modificar a concepção que o destinatário potencial tem da realidade”.¹⁵¹ A linguagem de mudança pode operar de duas formas. A primeira é promover uma mudança de alguns fatores internos de um sistema. Nesse caso, o sistema é mantido. A segunda não se limita a fatores internos do sistema, mas almeja a mudança do sistema. Para tanto, a segunda forma questiona a imagem e os conceitos que as pessoas possuem da realidade, dando-lhes um novo sentido e fazendo perceber ou descobrir novas possibilidades ou alternativas.¹⁵² Nesse segundo tipo de mudança é que as parábolas de Jesus se enquadram. José Tolentino Mendonça explica que uma parábola pode realizar tamanha transformação nas pessoas ouvintes e/ou leitoras por meio do cumprimento de três condições, como segue.¹⁵³

A primeira condição é a mudança de contexto, em que a realidade comum e cotidiana é reenquadrada pelo caráter extraordinário da narrativa parabólica. A parábola do tesouro escondido, de Mateus 13.44, é um exemplo, na medida em que mostra como a descoberta de algo novo, uma nova realidade, conduz à reavaliação completa da vida. O reenquadramento coloca a realidade sob uma nova perspectiva, proveniente do extraordinário e novo que foi narrado. Isso faz parte da própria estratégia narrativa da parábola. Em uma homilia,¹⁵⁴ Tolentino Mendonça explicou que a parábola é uma história cujo início é comum e, por isso, faz sentido, mas que de repente deixa de fazer sentido para introduzir uma nova forma de pensar. Ou seja,

¹⁵⁰ GRETHLEIN, 2016, p. 79.

¹⁵¹ ZUMSTEIN, J. *apud* MENDONÇA, José Tolentino. **A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação**. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015. p. 243.

¹⁵² MENDONÇA, 2015, p. 243-244.

¹⁵³ MENDONÇA, 2015, p. 243-244.

¹⁵⁴ MENDONÇA, José Tolentino. **O que é uma parábola?** Site da Capela do Rato, Lisboa. [s.d.]. Disponível em: <https://www.capeladorato.org/2015/06/23/o-que-e-uma-parabola/>. Acesso: 7. jul. 2021.

a parábola começa na realidade conhecida das pessoas ouvintes, com suas lógicas e regras. Porém, em um dado momento a parábola deixa de fazer sentido segundo as lógicas que regem a realidade conhecida e as suas convenções – sociais, econômicas, religiosas etc. –, introduzindo uma reviravolta na forma de se pensar a realidade.

Assim, a parábola conduz à segunda condição, que é o “questionamento habitual do mundo (dimensão crítica da parábola)”.¹⁵⁵ A parábola de Lucas 15.11-32 é um exemplo, ao contar que o pai festejou generosamente o retorno do filho mais novo, em vez de o receber com alegria comedida, ou até mesmo, a recusá-lo, como deixa a entender a atitude do filho mais velho.

Por fim, após colocar em crise a realidade ordinária, a terceira condição consiste na irrupção de novas possibilidades, como o anúncio da possibilidade da esperança em uma situação aparentemente sem saída, como faz a mesma parábola. Dessa maneira, o sistema que corresponde à realidade conforme ordinariamente entendida por aquele público, é colocado em situação de crise para que o evangelho comunicado por Jesus seja recebido como uma nova possibilidade ou alternativa para um fim que, segundo o antigo sistema, já estaria definido.

McGrath captou com precisão o efeito desse modo de comunicação, em que as pessoas ouvintes são atraídas para dentro daquelas curtas histórias, levando-as para casa e revirando-as em suas mentes. É como se as parábolas fossem “como sementes plantadas na mente das pessoas ouvintes e capazes de germinar em seu próprio tempo”¹⁵⁶ (tradução nossa).

Portanto, ao operar na linguagem da mudança, e dentro desta, almejar o reenquadramento total da realidade, as parábolas de Jesus podem ser entendidas como uma expressão da própria mensagem comunicada por Jesus, pois, conforme Zumstein, “é a proximidade do Reino de Deus que gera este reenquadramento da realidade, do qual as parábolas são a expressão”.¹⁵⁷

Dessa maneira, as parábolas têm no ministério de Jesus um papel vital para a comunicação do evangelho, pois foi a partir desse modo de comunicação verbal que Jesus introduziu uma nova forma de se pensar a realidade, isto é, as implicações da proximidade do reino de Deus. Dessa nova perspectiva, ou com as sementes plantadas nas mentes das pessoas,

¹⁵⁵ MENDONÇA, 2015, p. 244.

¹⁵⁶ MCGRATH, Alistair. **Narrative apologetics**: sharing the relevance, joy and wonder of the Christian faith. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2019. p. 91. “[...] *the parables are like seeds, planted in people's minds and capable of germinating in their own good time.*”

¹⁵⁷ ZUMSTEIN *apud* MENDONÇA, 2015, p. 245.

é que emerge o sentido dos dois seguintes modos de comunicação não verbais do evangelho, que são a comensalidade de Jesus e a ajuda para a melhoria da vida.¹⁵⁸

2.4.2.2 A comunicação do evangelho na comensalidade de Jesus

O segundo modo de comunicação do evangelho empregado por Jesus foi a comensalidade. Grethlein refere-se a esse modo de comunicação de formas variadas, por exemplo, refeições comunitárias, celebração, celebração comunitária e celebrar juntos.¹⁵⁹ A temática relacionada aos alimentos e banquetes esteve presente na comunicação verbal de Jesus, como exposto acima. De igual modo, a comensalidade foi uma prática de Jesus enfatizada pelos evangelhos. Seja como tema de parábola ou como ação ao longo do ministério, ao redor da mesa com discípulos e discípulas, ou alimentando as multidões, a comensalidade indicava a mensagem central da proximidade do reino de Deus na pessoa de Jesus, pois os famintos e os sedentos seriam saciados.¹⁶⁰ A comunhão de mesa de Jesus era uma demonstração concreta do perdão divino concedido aos que não tinham lugar à mesa dos religiosos, tais como publicanos e pecadores,¹⁶¹ fazendo com que tal comunhão resultasse em celebração pelo pão e pelo perdão.

Como a comensalidade de Jesus é um dos três modos de comunicação que compõe o enquadramento hermenêutico da comunicação do evangelho, vale aprofundar no assunto, de fundamental importância para a diaconia, por exemplo. Todavia, como foge ao foco central desta pesquisa, o que segue limita-se a extrair algumas implicações da comensalidade de Jesus para a comunicação do evangelho.

O argumento de Grethlein¹⁶² traz um dado conhecido: para Jesus a comunhão de mesa constituía o princípio do reinado de Deus, pois os sedentos e os famintos estavam sendo alimentados, de modo que até os socialmente rejeitados eram integrados à comunidade. Tal modo de comunicação é vívido e de grande impacto, como pode-se observar pelas reações dos religiosos ao comportamento de Jesus à mesa.

¹⁵⁸ Na obra de Grethlein, essa conexão fica ainda mais evidente na página 131: GRETHLEIN, 2016, p. 131-312.

¹⁵⁹ Respectivamente, GRETHLEIN, 2016, p. 80, 82, 84 e 148. Para padronizar a nomenclatura, optamos por comensalidade.

¹⁶⁰ Mt 5.6; Lc 6.21; Jo 6.35.

¹⁶¹ E.g.: Lc 5.29-32; 7.36-50; 15.1-2.

¹⁶² GRETHLEIN, 2016, p. 80.

Tal reação dos religiosos à comensalidade de Jesus tinha uma razão de ser. E é justamente nesse ponto que se encontra o impacto da comunicação do evangelho realizada pelas comunhões de mesa de Jesus. Pois, como mostrou José Tolentino Mendonça,¹⁶³ Jesus foi um comensal inconveniente para o seu contexto religioso. Ao comer com pessoas pecadoras, Jesus infringia o poderoso sistema de pureza imposto pela lei estabelecida. Ao fazer isso, Jesus fazia da mesa, sagrada pela lei, um lugar sem fronteiras, em que toda a espécie de pessoas poderia ter comunhão com aquele que proclamava a proximidade do reino de Deus, com duas ênfases específicas,¹⁶⁴ que é ação libertadora as para pessoas cujas infrações morais eram notórias e para as pessoas em situação de vulnerabilidade social.

Em certas ocasiões, a presença e a ação de Jesus em jantares foram entrelaçadas pelos evangelistas com narrativas parabólicas, como em Lc 14.1-24, em que ele conta sobre um banquete em que pobres, cegos, aleijados e mancos são bem-vindos. Com isso, observa-se um modo de comunicação do evangelho que combinou a ação não verbal da comensalidade com a ação verbal do ensino-aprendizagem pelo uso da parábola.

De todas as narrativas de Jesus à mesa, certamente a mais emblemática é a última ceia. Grethlein destacou que a conexão entre comer e beber como as duas necessidades básicas para qualquer ser humano, bem como, do ponto de vista da teoria da comunicação, o significado da comunhão de mesa como um meio para o entendimento da mensagem acerca do início do reinado de Deus, que foi enfatizado pelas “comunidades de refeição”,¹⁶⁵ relacionadas aos evangelhos, que assimilaram a prática de uma mesa aberta e acolhedora. Esse certamente é um material valioso nos evangelhos, como mostrou o artigo de Rodolfo Gaede Neto,¹⁶⁶ que mostra a presença quantitativa e qualitativa do tema da comensalidade, que dão a boa consistência histórica para esse modo de comunicação do evangelho usado por Jesus. Do ponto de vista da narrativa dos evangelhos, destaca-se o evangelho Segundo João, que emoldura sua narrativa com a comunhão de mesa no casamento em Caná, na Galileia (2.1-11), e a ceia do Jesus ressurreto com os discípulos (21.1-14).¹⁶⁷ Com presença marcante nos evangelhos, a

¹⁶³ MENDONÇA, 2015, p. 170-171. A obra de Tolentino Mendonça trata da comensalidade na Bíblia e não somente no ministério de Jesus. É um ótimo esboço de uma teologia da mesa: p. 161-200.

¹⁶⁴ Conforme GAEDE NETO, 2001, p. 135-137.

¹⁶⁵ GRETHLEIN, 2016, p. 80.

¹⁶⁶ GAEDE NETO, Rodolfo. Banquetes de vida: a diaconia nas comunhões de mesa de Jesus. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 50, n. 2, p. 306-318, 2010. Outra obra valiosa sobre a comensalidade de Jesus e as suas implicações para a diaconia: GAEDE NETO, Rodolfo. **A diaconia de Jesus: contribuição para a fundamentação teológica da diaconia na América Latina**. São Leopoldo: Sinodal/ CEBI; São Paulo: Paulus, 2001. p. 114-137. (Série Diaconia na América Latina, vl.1).

¹⁶⁷ GAEDE NETO, 2010, p. 309.

comensalidade de Jesus formou as comunidades ao redor da mesa, cuja origem não pode ser somente a última ceia, mas “sim toda a tradição das comunhões de mesa de Jesus”.¹⁶⁸

Assim, como concluiu Mendonça, a grande implicação da comensalidade de Jesus foi fazer da mesa uma “espécie de fronteira simbólica que testemunha, para lá das diferenças, a possibilidade radical de comunhão”,¹⁶⁹ e para a prática da igreja cristã hoje, que, como já exposto, atua como agente do *logos* e da *diaconia* da reconciliação, “a mesa e a refeição tornam-se por excelência o sítio da universalidade e da utopia cristãs”.¹⁷⁰ Tal conclusão fundamenta a afirmação de que a comunicação não verbalizada do evangelho consiste também na diaconia de Jesus, conseqüentemente, da sua igreja, já que a comensalidade de Jesus possui dimensão diaconal,¹⁷¹ bem como celebrativa.

Também para os propósitos desta pesquisa, destaca-se que a comunhão de mesa foi enfatizada pelo uso de variadas formas literárias dentro do enredo dos evangelhos: ditos de Jesus, parábolas, discursos de controvérsias; narrativas de milagres, biográficas e da paixão; epifanias do Jesus ressurreto, além da moldura da narrativa do evangelho joanino e ser o tema de um quinto do evangelho Segundo Lucas.¹⁷² Tais evidências devem ressaltar a importância de uma hermenêutica narrativa dos evangelhos capaz de apreender a estratégia dos evangelistas ao mostrar como refeições materializaram a mensagem da proximidade do reino de Deus anunciado por Jesus.¹⁷³ Pois, do ponto de vista da narratologia, os evangelhos expressam a teologia não somente no conteúdo, mas na forma como teceram as suas narrativas. Seguindo a explicação de Daniel Marguerat e Yvan Bourquin,¹⁷⁴ pode-se afirmar que a implicação disso é que para a hermenêutica narrativa não basta interpretar o texto por meio da busca por seu autor, autora, história e meio em que foi produzido. Esse é o interesse do método histórico-crítico. A hermenêutica narrativa, por sua vez, situa a sua pergunta fundamental não no porquê, mas no como do texto. Ou seja, ela busca compreender a estratégia narrativa (objeto textual comunicado) por meio da qual a pessoa narradora (emissor) almeja agir sobre a pessoa leitora

¹⁶⁸ GAEDE NETO, 2010, p. 309.

¹⁶⁹ MENDONÇA, 2015, p. 172.

¹⁷⁰ MENDONÇA, 2015, p. 173.

¹⁷¹ GAEDE NETO, 2001, p. 135.

¹⁷² GAEDE NETO, 2010, p. 308-309.

¹⁷³ Um exemplo desse tipo de trabalho é: MENDONÇA, José Tolentino. **A construção de Jesus: a dinâmica narrativa de Lucas**. São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2018. Cito essa obra como um exemplo de análise narrativa na qual encontra-se um ótimo exemplo de interpretação da estratégia narrativa de Lucas sobre o impacto de uma parábola inserida em uma narrativa, cujo contexto é justamente uma refeição e uma parábola sobre o mesmo tema.

¹⁷⁴ MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 13-20.

(receptor). Sendo assim, evidencia-se a importância do universo da narratividade para a comunicação do evangelho.

Por fim, a implicação para a prática cristã é que as narrativas sobre a comensalidade de Jesus comunicam o evangelho de modo participativo e interativo. Em primeiro lugar, ao abrir espaço de acolhimento, alimento para a coração (alma/espírito) e para o corpo, o perdão e o pão,¹⁷⁵ para leitores, leitoras e ouvintes que entram e participam da narrativa. Ao mesmo tempo, são narrativas que direcionam a prática da igreja e da teologia em termos de missão diaconal na qual a mesa é lugar de graça, hospitalidade e reconciliação. Em outras palavras, na comensalidade de Jesus o seu evangelho se manifesta de maneira vívida.

2.4.2.3 *A comunicação do evangelho na ajuda para a melhoria da vida*

Paralelamente à comunicação em parábolas e a comensalidade estão os sinais miraculosos de Jesus, especialmente as curas. Esse terceiro modo de comunicação do evangelho identificado no ministério de Jesus consiste em ajuda às pessoas visando a melhoria da vida. Grethlein nomeou essa atividade significativa de Jesus como “ajuda para viver” (tradução nossa),¹⁷⁶ de modo que o verbo viver, explica Grethlein, se refere à existência terrena, mas também à “constância de Deus, ultrapassando a morte biológica” (tradução nossa).¹⁷⁷ Com isso, Grethlein incorpora a ambivalência do conceito de ajuda, fundamentada psicológica, sociologicamente e intrateologicamente.¹⁷⁸ A nossa opção de nomear como “ajuda para a melhoria da vida” não visa romper com o sentido do verbo viver empregado por Grethlein, mas quer levar em consideração mais dois fatores. O primeiro é a relação desse modo de comunicação com o que Mueller considerou como uma adequada interpretação da Bíblia, que necessariamente incidirá na melhoria da vida dos humanos.¹⁷⁹ A segunda é a importância do termo *zoe* (ζωή) na narrativa do Quarto evangelho, embora não só nele, em que Jesus define a

¹⁷⁵ Como se observa com a relação entre o reino de Deus, pão e perdão na oração do Pai Nosso, em Mateus 6.9-13.

¹⁷⁶ GRETHLEIN, 2016, p. 81. “*Help for living*”.

¹⁷⁷ GRETHLEIN, 2016, p. 81. “[...] *God’s constancy outlasting biological death*”.

¹⁷⁸ GRETHLEIN, 2016, p. 81.

¹⁷⁹ MUELLER, Enio. **Interpretação da Bíblia e da Vida**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YHgXCI7KJ7g>. Acesso em: 17 jun. 2021.

sua missão em termos de doação da vida de Deus, abundante e eterna,¹⁸⁰ portanto, é condizente com a missão de Jesus comunicar o evangelho por meio de sinais que promoviam a vida ao conceder qualidade vivencial para as pessoas, em perspectiva física, mental e espiritual, libertando-as de males que ameaçavam ou impediam a vida. Assim, com “ajuda para a melhoria da vida”, acentua-se o objetivo da ajuda e a qualidade da vida a que se refere.

Em forma de síntese dos argumentos apresentados por Grethlein sobre esse modo de comunicação do evangelho, pode-se afirmar que os sinais realizados por Jesus, em especial as curas e libertações, evidenciavam a dimensão do corpo em que se expressava o reino de Deus. Também a forte conexão entre as curas e o perdão dos pecados expressa a relação com Deus, pois os indivíduos curados eram libertados dos seus pecados, que era o que os separava de Deus e, conseqüentemente, os tornava vítimas de uma segregação social e cúltica. Assim, ao serem curadas e perdoadas, abria-se para as pessoas a possibilidade real de uma nova aproximação de Deus e da comunidade, tanto do ponto de vista da inclusão social como da presença participativa no culto a Deus. Por fim, Grethlein mostra que as curas eram atos de libertação para o reino de Deus, o que foi enfatizado pelos muitos conflitos entre Jesus e os códigos de pureza do judaísmo do seu tempo, bem como o entendimento que se tinha do *Sabbath*. Portanto, as ações de curas de Jesus, com seus efeitos sociais e o perdão dos pecados formam o terceiro modo de comunicação do evangelho.¹⁸¹

Isso traz algumas implicações. Possivelmente a narrativa mais evidente desse modo de comunicação seja a cura do homem paralítico, levado por seus amigos até Jesus.¹⁸² Foquemos no enquadramento dado a essa cena na narrativa de Marcos. O anúncio da proximidade do Reino de Deus acontece logo após a prisão de João, o batizador. Em seguida Jesus chama os seus primeiros discípulos e tem início uma rápida sequência na narrativa, em que Jesus realiza exorcismos e curas, impedindo que as pessoas por ele auxiliadas testemunhassem a respeito, mas que já evidenciavam que as curas eram manifestações da sua mensagem que afirmava a proximidade do reino de Deus. Na cena de 2.1-12 estão intercaladas palavras de perdão de pecados e de cura, pois nesse ponto da narrativa começam as confrontações com os fariseus e os escribas, o que dá início à trama para matar Jesus (3.6). A primeira ação de Jesus na cena (2.1-12), ao perdoar pecados, gera espanto e uma acusação de blasfêmia por parte de fariseus e escribas, visto que o perdão dos pecados é prerrogativa exclusiva de Deus. Era evidente que o

¹⁸⁰ João 3.15-16; 10.10. É significativo que o anúncio da razão da vinda de Jesus em termos de conceder vida abundante, em João 10.10, acontece logo antes de ele ter que enfrentar a realidade da morte de Lázaro, em João 11.1-44, cuja ressuscitação desencadeou o processo de conspiração para matá-lo (Jo 11.45-57).

¹⁸¹ GRETHLEIN, 2016, p. 81.

¹⁸² Mc 2.1-12; Mt 9.1-8; Lc 5.17-26.

perdão causaria tal repercussão. A segunda ação gera alegria e louvor a Deus porque o paraplético havia sido curado. A breve narrativa termina com a exclamação das pessoas presentes de que haviam testemunhado algo novo, extraordinário. Portanto, na narrativa de Marcos, exorcismos (1.21-34), curas (1.29-31,34), purificação (1.14-45; 2.9-12) e perdão dos pecados (2.1-12), na maneira como foram dispostas na trama, mostram que a autoridade do ensino de Jesus consiste não apenas na proclamação verbal da proximidade do reino de Deus, mas fundamentalmente na demonstração concreta dessa mensagem: a autoridade de Jesus é testemunhada (1.21,22) e imediatamente ele a demonstra ao libertar um homem possuído por um espírito imundo (1.23-27). A autoridade para perdoar pecados é questionada (2.6) e imediatamente Jesus a demonstra por meio da realização de um sinal miraculoso evidentemente mais difícil de ser realizado do que uma mera declaração verbal de perdão (2.8-11). Conforme observou Frank Matera, na narrativa de Marcos os atos poderosos de Jesus evidenciavam que o reino de Deus invadira a Galileia e destituía o governo de satanás, bem como, ao expulsar demônios e curar pessoas, Jesus efetuava a presença do reino de Deus.¹⁸³

Assim, ao comunicar o evangelho desse modo, Jesus combinou dois elementos, que são a atividade social de curas que promoviam a vida com a promessa divina do perdão dos pecados.¹⁸⁴ Dessa maneira, assim como o ensino e aprendizagem por meio das parábolas e a comensalidade de Jesus, também esse modo de comunicação introduzia uma nova forma de se pensar a realidade, já que o perdão e a cura estavam sendo concedidos aos pecadores e impuros aos olhos da lei. Observemos como isso acontece.

Dentre as ações de cura realizadas por Jesus, certamente a purificação de pessoas com lepra é a mais emblemática, pois nesse caso se expressa melhor que a presença do reino de Deus quebrava as lógicas da maldição segundo a lei, já que as doenças da pele, como mostrou Hans Walter Wolff, estavam relacionadas à maldição e a constatação de pureza ou impureza estava a cargo do trabalho sacerdotal.¹⁸⁵ Logo, o entendimento que o povo interlocutor de Jesus tinha da doença é que ela estava relacionada a Deus, já que à luz do Antigo Testamento Javé é o senhor tanto da doença quanto da cura, sendo ele quem as mantém afastadas ou as envia ao seu povo.¹⁸⁶ Assim, Deus é visto como o médico, a quem a pessoa curada da doença louva tanto pela cura quanto pelo perdão (e.g.: Sl 30.2,5,11; 32.1-11; 103.3; Is 53.4), pois é a palavra de perdão que dá início ao processo de cura (Sl 32.5; 107.20).¹⁸⁷ Logo, a íntima conexão entre a

¹⁸³ MATERA, Frank J. *Cristologia narrativa do Novo Testamento*. São Paulo: Vozes, 2003. p. 27-30

¹⁸⁴ GRETHLEIN, 2016, p. 163.

¹⁸⁵ WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2007. p. 224, 226.

¹⁸⁶ WOLFF, 2007, p. 229. Fato evidente em passagens como João 9.1,2. Ver: Dt 7.15; Jó 5.18.

¹⁸⁷ WOLFF, 2007, p. 230-231.

cura e o perdão revelavam a presença do reino de Deus, como explicitam algumas falas dos evangelhos, como Mateus 11.1-6 e João 9.32,33. O evangelho comunicado desse modo resultava também em uma nova maneira de se interpretar a realidade, pois a despeito do que pode ser a causa de uma doença (Jo 9.1-12, e.g.), Deus concedia perdão e cura por meio das ações de Jesus.

Por fim, a fé desempenha um papel fundamental nas curas de Jesus. Grethlein mostrou isso ao desenvolver os fundamentos teológicos desse modo de comunicação.¹⁸⁸ Em especial, duas narrativas mostram a abertura presente na comunicação do evangelho e o papel da fé, que são a de Marcos 9.14-29, em que um pai procura Jesus e solicita ajuda para o seu filho que, possivelmente, sofria de epilepsia, e a de Mateus 15.21-29, em que uma mulher sírio-fenícia¹⁸⁹ pede a ajuda de Jesus para a sua filha. Grethlein traz duas importantes implicações dessas duas narrativas. A primeira é que elas mostram que as curas de Jesus não eram como passes de mágica, mas uma comunicação aberta em que as partes envolvidas na conversa apresentam argumentos e contra-argumentos. Observando as narrativas, verifica-se que no caso da mãe, Jesus muda de ideia e concede a cura ao ser convencido pelo contra-argumento apresentado por ela. No caso do pai, Jesus concede a cura mediante o reconhecimento do pai de sua incredulidade e do seu pedido de ajuda. A segunda é que ambas as narrativas falam de famílias que não possuem meios para ajudar as pessoas que amam. O que move aquele pai e aquela mãe até o encontro com Jesus é o desejo de que suas crianças fossem curadas. Embora não mencionado por Grethlein, essas duas narrativas expressam as dores materna e paterna, de quem assiste o sofrimento de um filho e de uma filha sem poder para aliviá-los. Assim, a fé daquela mãe e daquele pai, “ou a solicitação da fé, precederam as curas realizadas por Jesus” (tradução nossa).¹⁹⁰ Aqui, pode-se acrescentar outra narrativa, que é a cura do paralítico mencionada acima,¹⁹¹ na qual o esforço dos amigos para o levarem até Jesus é visto como uma demonstração de fé. Em resposta ao ato de fé, Jesus lhes concede o perdão e a cura.

As implicações desse modo de comunicação para a prática cristã podem ser entendidas em termos de diaconia. Segundo Grethlein, o modo de comunicação do evangelho de ajuda para viver aparecem à luz dos textos em que Jesus tem o servir – *διακονειν* – como seu foco ministerial principal. Somado à ampla base bíblica acerca desse modo de comunicação, a ajuda para viver constitui para a igreja a sua ação diaconal no mundo, mesmo que de modo diverso.¹⁹²

¹⁸⁸ GRETHLEIN, 2016, p. 167.

¹⁸⁹ Mc 7.24-30.

¹⁹⁰ GRETHLEIN, 2016, p. 167. “[...] or the solicitation of faith, precedes Jesus’ healing acts”.

¹⁹¹ Mt 9.1-8, Mc 2.1-12 e Lc 5.17-26.

¹⁹² GRETHLEIN, 2016, p. 168.

Nesse ponto a obra de Grethlein se dedica à análise histórica das formas de diaconia,¹⁹³ o que foge ao escopo desta pesquisa. Todavia, ainda é preciso dimensionar a ajuda para viver, já que ela pode ocorrer de modo diverso. Com isso, na sequência, a pesquisa se voltará para algumas implicações.

Começando pelo ambiente da ajuda, que é um serviço que promove a vida no contexto da reconciliação com Deus, pois, como foi mostrado acima, esse modo de comunicação combina dois elementos, que é a atividade social de Jesus ao de curar pessoas, promovendo a vida, combinado com a promessa divina do perdão dos pecados.¹⁹⁴ Como também já mostrado, o ministério da reconciliação foi explicado por Paulo como *logos* e *diaconia*, mensagem e serviço. Mas deve-se recordar também que a igreja atua no ambiente da reconciliação com Deus efetuada por meio do sacrifício de Jesus Cristo, como também mostrou Paulo em 2 Coríntios 5.14-21 e Romanos 5.10,11. Logo, as curas realizadas por Jesus e o perdão dos pecados eram ações que comunicavam o evangelho apontando para o seu sacrifício na cruz, bem como para a sua ressurreição, o que efetua a doação da vida e o perdão.¹⁹⁵ Portanto, sob o olhar da comunicação, o ministério da reconciliação consiste na fusão da mensagem com o meio, assim como em Jesus, a mensagem e o meio se uniram.¹⁹⁶

Como Grethlein também argumentou,¹⁹⁷ a ajuda para melhoria da vida é a expressão fundamental do mandamento do amor ao próximo, um tema bíblico desde o Antigo até o Novo Testamento, que no ministério de Jesus é a síntese de toda a vontade de Deus.¹⁹⁸ Essa fundamentação bíblica e teológica para a comunicação do evangelho pelo modo de ajuda para a melhoria da vida deve considerar que a pessoa próxima a quem se destina o amor, ou o cuidado, é, em sua existência, interpelação ética.¹⁹⁹ Passagens paradigmáticas sobre o tema do amor ao próximo nos evangelhos, que vão desde o duplo mandamento do amor de Mc 12.29-31, Mt 22.37-40 e Lc 10.25-28, ao sermão sobre o julgamento das nações de Mt

¹⁹³ GRETHLEIN, 2016, p. 168-177.

¹⁹⁴ GRETHLEIN, 2016, p. 163.

¹⁹⁵ Nesse ponto, os recursos da narrativa do Quarto evangelho são fundamentais, pois a narrativa mostra de diversas maneiras que o próprio Jesus é a fonte da vida eterna que comunicava, o que ocorria de modo verbal e não verbal. Em perspectiva de comunicação, Jesus anunciou a vida, era a própria vida e promoveu a vida ao ajudar as pessoas em questões vitais. Logo, aqui também, o meio e a mensagem se tornam um só. E.g.: João 1.4; 3.15,16; 5.16-40; 6.25-63; 10.10,28; 17.1-3.

¹⁹⁶ GRETHLEIN, 2016, p. 77.

¹⁹⁷ GRETHLEIN, 2016, p. 166-168.

¹⁹⁸ Mateus 22.37-40. Mandamento que no Sermão do Monte não é um próximo indefinido, mas chega ao extraordinário do amor aos inimigos, como mostrou Bonhoeffer: BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. 8. ed. São Leopoldo: Sinodal; Escola Superior de Teologia, 2004. p. 83-93. Assim, como Jesus definiu o seu ministério como serviço que culmina em dar a vida em resgate de muitos (Mc 10.45), e que esse resgate consiste na morte sacrificial para a justificação de injustos e inimigos de Deus (Is 53; Rm 5.1-11).

¹⁹⁹ Conforme MUELLER, 2005, p. 86-89.

25.31-46 e, em especial, a parábola do bom samaritano de Lc 10.30-35, são exemplos de que a ajuda para a melhoria da vida situa-se na dimensão da ética cristã. Essa conclusão é fundamental para o desenvolvimento do assunto proposto nesta pesquisa e será retomado no capítulo seguinte. Isso porque a ética cristã, uma vez que se fundamenta na Bíblia e na reflexão teológica, exige o processo mimético de ensino e aprendizagem próprio da narrativa.

Tal processo de ensino e aprendizagem, construtor de identidade, significante da vida e orientador da ação humana no mundo, não existe sem a narrativa, que é o instrumento da memória e da transmissão da ação humana, como também, criadora de visões de mundo. Grethlein reconheceu isso, embora sem se aprofundar na questão, ao afirmar que as duas pré-condições para o processo de ensino e aprendizagem humana são a mente aberta e a sociabilidade.²⁰⁰ E que, como têm mostrado a história cultural e a neurociência, o ensino e a aprendizagem humanas ocorrem por processo mimético desde o início, que envolve o ser humano como um todo.²⁰¹ Na terceira parte do livro, em que apresenta os métodos de comunicação do evangelho,²⁰² Grethlein discorre sobre o ensino e a aprendizagem como um processo de comunicação sobre Deus, e a ênfase é justamente sobre a narrativa. Visto que narrativas implicam em visão de mundo e concepções de humanidade, nelas estão as chaves para o entendimento mútuo, que é o objetivo da comunicação,²⁰³ como já mostrado anteriormente.

Todavia, como esta pesquisa quer evidenciar, é necessário dar um passo além. É preciso que o entendimento sobre as necessidades da vida que requerem a intervenção auxiliadora de Deus alcance para além das necessidades físicas e materiais, vendo o ser humano como um ser em busca de sentido. Isso não diminui a dimensão do cuidado em relação às necessidades materiais, físicas e sociais das pessoas a quem o evangelho é comunicado. Todavia, as necessidades existenciais do ser humano são mais abrangentes, como mostram as curas de males físicos relacionadas ao perdão e conseqüente restauração da relação com Deus. O perdão, logo, a graça de Deus consiste em cura existencial. Por essa razão, a comunicação do evangelho pelo modo verbal do ensino e aprendizagem, e pelos modos não verbais da comensalidade e da ajuda para a melhoria da vida atuam conjuntamente para oferecer uma reorientação existencial baseada na manifestação da graça de Deus, na qual a narrativa bíblica desempenha um papel essencial, como será mostrado no capítulo seguinte.

²⁰⁰ GRETHLEIN, 2016, p. 133.

²⁰¹ GRETHLEIN, 2016, p. 134.

²⁰² GRETHLEIN, 2016, p. 207-254.

²⁰³ GRETHLEIN, 2016, p. 208. Assunto que será abordado no capítulo seguinte.

2.4.3 A implicação para a igreja: ação mediada em comunicações simétricas

Até aqui a pesquisa procurou mostrar, a partir da obra de Christian Grethlein, que a comunicação do evangelho feita por Jesus consistiu no anúncio da proximidade do reino de Deus por meio do modo de comunicação verbal no ensino e aprendizagem, do modo de comunicação não verbal da comensalidade e do modo de comunicação não verbal da ajuda para a melhoria da vida. Os três modos de comunicação do evangelho encontrados no ministério de Jesus, essencialmente juntos, oferecem a fundamentação bíblica da comunicação do evangelho e revelam o caráter de abertura do conceito de comunicação do evangelho. Pois o evangelho emerge da particularidade contextual de cada comunicação, em situações concretas, no intercâmbio entre as pessoas e está aberto à descoberta e a uma nova visão da realidade. Isso significa que para Jesus a comunicação do evangelho não se tratou de um discurso de uma via só, mas um processo de interação. Dito de outra maneira, o entendimento correto do evangelho depende da clareza com que se entende o que ocorre em um processo de comunicação. Se a comunicação é um processo multifacetado que visa o entendimento mútuo entre as pessoas, o evangelho consiste em um conteúdo inseparável do ato concreto da comunicação. Grethlein mostra que essa abertura do evangelho não implica em arbitrariedade, mas expressa o que é um pré-requisito teórico da comunicação. O evangelho, assim, possui caráter inovador e orientado para a pessoa.²⁰⁴ Por essa razão, o evangelho permanece sendo boa-nova do advento do reino de Deus a quem quer que seja comunicado, em qualquer contexto, pois a boa-nova é gerada no ato da comunicação.

Isso não garante que toda comunicação seja bem-sucedida. Falhas podem ocorrer, como aconteceu no ministério de Jesus. Textos como Marcos 4.10-12, vistos do ponto de vista da teoria da comunicação, são exemplos de dificuldades na comunicação.²⁰⁵ Por esse motivo, cabe à teologia prática propor teorias para a compreensão da comunicação do evangelho hoje. Para tanto, o trabalho do teólogo e da teóloga prática deve ser buscar entender as operações de comunicação no seu contexto, que certamente envolverão as novas mídias digitais e os desafios que tais meios impõe à comunicação do evangelho. Aqui a comunicação do evangelho abre-se para o intercâmbio com as ciências não teológicas que trabalham com o conceito de comunicação, por exemplo, psicologia, sociologia, antropologia, semiótica etc. Ao mesmo

²⁰⁴ GRETLHEIN, 2016, p. 75.

²⁰⁵ GRETLHEIN, 2016, p. 79.

tempo, a fundamentação bíblica e teológica necessariamente apontará para o ministério de Jesus e o seu destino, como procuramos mostrar acima.

A observação das narrativas dos evangelhos sobre os modos de comunicação empregados por Jesus revela que o seu ministério abria novas perspectivas sobre a realidade da vida, possibilitando ver e interpretar a vida dentro do horizonte do domínio de Deus. Os modos de comunicação de Jesus traziam à realidade cotidiana das pessoas o perdão divino, assim, pessoas eram reconciliadas com o Deus que agiu ao intervir na história, trazendo à realidade o seu reino prometido. Essas pessoas, excluídas e marginalizadas, como também, autoridades religiosas e pessoas influentes, recebiam um lugar à mesa do Senhor exclusivamente por causa da manifestação de sua graça. O advento do reino de Deus comunicado por Jesus incide na melhoria da vida em todos os aspectos.

Isso traz implicações e desafios para a continuidade do ministério de Jesus por meio do ministério da igreja, pois como a igreja atua hoje em continuidade aos três modos de comunicação do evangelho empregados por Jesus? Grethlein trouxe duas implicações.²⁰⁶ A primeira é a afirmação de que a atuação da igreja é atuação mediada e implica em comunicação simétrica. A segunda é que as mudanças sociais e culturais exigem transformações que trarão impacto no entendimento e na prática de formas de comunicação simbólicas às quais o cristianismo conservou em rituais. Embora ambas sejam importantes, somente a primeira será desenvolvida aqui por motivo de delimitação da pesquisa.

Em primeiro lugar, a ação da igreja é ação mediada. Essa é uma diferença em relação ao ministério de Jesus, e significa que a igreja atua no impulso inicial e fundamental dado por Jesus de modo exemplar.²⁰⁷ Assim, aparece mais uma vez o papel fundamental da narrativa na comunicação do evangelho, já que o exemplo de Jesus é exemplo narrado pelos evangelhos, conservado pela narrativa que o conduz pelo tempo para ainda hoje fundamentar o ministério da igreja, que consiste na comunicação do evangelho como ação mediada. Como enfaticamente Grethlein afirmou: “A comunicação do evangelho deve sempre se referir ao ministério e ao destino de Jesus”²⁰⁸ (tradução nossa). Esse é um pressuposto da comunicação do evangelho do qual a igreja e a teologia não podem prescindir. Ele está presente de forma evidente na narrativa do Quarto Evangelho, no episódio do lava-pés, em que Jesus diz aos discípulos: “Eu lhes dei o exemplo, para que vocês façam como lhes fiz.”²⁰⁹

²⁰⁶ GRETLHEIN, 2016, p. 82-83.

²⁰⁷ GRETHLEIN, 2016, p. 82.

²⁰⁸ GRETHLEIN, 2016, p. 82. *The communication of the gospel must always refer to Jesus' ministry and destiny.*

²⁰⁹ João 13.15.

Consequentemente, toda comunicação do evangelho após Jesus deve ser comunicação simétrica,²¹⁰ isto é, uma troca entre indivíduos na mesma posição. Assim, no modo de comunicação de ensino e aprendizagem, a pessoa que ensina e a pessoa que aprende podem ter papéis trocados, de modo que a professora aprende com a aluna. Essa simetria na comunicação é um princípio fundamental da leitura popular da Bíblia no contexto latino-americano, já que o ponto de partida para o ensino da Bíblia não é o texto, mas o mundo da vida das pessoas que deve se tornar conhecido pela perspectiva e pela voz das próprias pessoas.²¹¹ O modo de comunicação da comensalidade é essencialmente comunitário. A mesa é do Senhor e é ele quem graciosamente concede o pão e o perdão a todos e a todas.²¹² Como consequência desse modo de comunicação, a comensalidade de Jesus fundamenta uma comunidade marcada pela partilha igualitária de bens materiais e espirituais.²¹³ No modo de comunicação de ajuda para a melhoria da vida a pessoa enferma ou portadora de uma síndrome fornece novas perspectivas sobre a vida para as pessoas que a servem.²¹⁴

Em suma, a ação da igreja é ação mediada, de modo que toda comunicação do evangelho após Jesus é simétrica, o que pressupõe troca, interação, diálogo. A conclusão de Grethlein alerta que devido à abertura do evangelho e da apropriação pluriforme que ele permite foi gerada “uma longa trilha de compreensões devastadoramente falaciosas do evangelho [...] resultando em reduções às doutrinas unidimensionais.”²¹⁵ Embora Grethlein não tenha especificado, nem oferecido exemplo algum, sua colocação apenas permite concluir que a longa trilha de compreensões falaciosas do evangelho é entendida por ele como aquelas que

²¹⁰ GRETHLEIN, 2016, p. 82.

²¹¹ Por exemplo: DREHER, Carlos A. **A caminho de Emaús: leitura bíblica e educação popular**. São Leopoldo: CEBI, 1993. p. 18. MESTERS, Carlos. **Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 124: “[...] o mestre com pretensões de transmitir-lhes sabedoria não lhes interessa. Interessa-lhes, sim, o companheiro que tem mais leitura, mas companheiro com quem se possa debater na igualdade”. MESTERS, Carlos. **Por trás das palavras: um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 13-20. Esse é um importante aspecto da leitura popular da Bíblia que, como será mostrado no capítulo final desta pesquisa, constitui-se como o principal método de leitura da Bíblia em comunicação com a vida. Nota-se igualmente o valor da comunicação simétrica para o conhecimento prático, valioso para o campo da teologia prática, como foi bem trabalhado por Bonnie Miller-McLemore: MILLER-MCLEMORE, Bonnie J. **Teologia Prática: reforma e transformação na epistemologia teológica**. In: REBLIN, Iuri Andreas; SINER, Rudolf von. **Reforma: tradição e transformação**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2016. p. 35-67.

²¹² GAEDE NETO, 2001, p. 122-123.

²¹³ GAEDE NETO, 2001, p. 119-120.

²¹⁴ Percebe-se que experiência de um cuidador receber de deficientes mentais uma nova perspectiva sobre a vida foi transformadora na vida de Henri Nouwen, algo que ele relatou em diversas oportunidades. E.g.: NOUWEN, Henri. **A volta do filho pródigo: a história de um retorno para casa**. 13. ed. São Paulo: Paulinas, 2004. NOUWEN, Henri. **In the name of Jesus: reflections on Christian leadership**. New York: The Crossroad Publishing Company, 1989.

²¹⁵ GRETHLEIN, 2016, p. 82.

conduziram a uma redução doutrinária e fechada daquilo que é aberto e pluriforme em sua natureza. Duas considerações são necessárias.

Primeiro, é que esse assunto pede por uma perspectiva da hermenêutica bíblica, visto que o ministério e o destino de Jesus não podem ser cognitivamente conhecidos se não for por meio da Bíblia. Logo, a abertura inerente ao evangelho a que Grethlein se refere é uma afirmação que entra no campo da hermenêutica bíblica. Sabe-se que a discussão sobre o risco de uma interpretação aberta ainda é um assunto discutido entre hermenêutas e que as afirmações feitas aqui sobre a abertura do evangelho precisam ser pensadas à luz dessa discussão. Todavia, esta pesquisa não é sobre hermenêutica, logo, visto ser impossível entrar nesse assunto sem dar a ele a devida atenção, bem como, uma digressão nesse ponto desviaria demais do foco da pesquisa, o problema de interpretação aberta ficará para uma outra oportunidade.²¹⁶

Segundo, é que, como evidenciado na conceituação de evangelho acima, o termo evangelho é entendido como uma comunicação composta de várias camadas.²¹⁷ Começa com a promessa dos profetas registradas no Antigo Testamento, chega ao cumprimento da promessa no advento de Jesus Cristo, cuja genealogia que o liga ao rei Davi conecta-o tanto à humanidade quanto ao cumprimento da promessa profética. Por fim, sua morte e ressurreição – seu destino – lança nova luz sobre tudo o que ele fez e ensinou. Em Jesus, o meio e a mensagem se tornam um só. Ao mesmo tempo, o Novo Testamento faz referência ao evangelho como sendo uma narrativa acerca de Jesus Cristo, o Filho de Deus, como em Marcos 1.1. Nessas narrativas – textos –, descobre-se os modos de comunicação do evangelho empregados por Jesus, que fundamentam de modo exemplar o ministério da igreja a comunicar o evangelho hoje. O que esse quadro geral mostra é que é crucial manter em mente que o evangelho é, ao mesmo tempo, comunicação verbal e texto. Grethlein enfatiza esse ponto em sua conclusão,²¹⁸ cuja implicação é que, embora ambas sejam formas de interação em termos de teoria da mídia, a comunicação verbal constituiu um modo de comunicação aberto e situacional, enquanto o evangelho enquanto texto constitui um modo de interpretação fechado. Todavia, ambos são evangelho e não é possível referir-se a um sem o outro. Assim, os dois modos devem permanecer em referência um ao outro “para evitar espiritualização de unilateralidade ou ossificação

²¹⁶ Limito-me a listar quatro referências que julgo fundamentais para a discussão: CROATTO, Severino. **Hermenêutica bíblica**: para uma teoria da leitura como produção de significado. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986. ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. São Paulo: Perspectiva, 2015. VANHOOZER, Kevin. **Há um significado neste texto?** Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Editora Vida, 2005. PELLETIER, Anne-Marie. **Bíblia e hermenêutica hoje**. São Paulo: Loyola, 2006. Com destaque para as páginas 165-190.

²¹⁷ Com referência a GRETHLEIN, 2016, p. 76-77 e Romanos 1.1-4.

²¹⁸ GRETHLEIN, 2016, p. 83.

acadêmica. Isso relativiza as abordagens teológicas ontológicas ou teórico-subjetivas comuns e traduz seus *insights* em uma forma de comunicação, com a interação em seu centro.”²¹⁹

Portanto, à conclusão de Grethlein sobre a comunicação do evangelho ser aberta e pluriforme, pode-se acrescentar que, de fato, o evangelho deve ser entendido como uma polifonia de vozes, como mostrou Júlio César Adam, ao apontar para a diversidade e a dinâmica próprias da ação do Espírito.²²⁰ Adam também argumentou que a linguagem narrativa do evangelho é mais apropriada para uma comunicação efetiva na pregação do que a linguagem teórica e explicativa.²²¹ Reduzir o evangelho a tópicos doutrinários, necessariamente em forma proposicional e explicativa, é a falácia de se buscar a precisão da formulação das ideias em detrimento da abertura imaginativa, criativa e participativa possibilitada pelo modo narrativo das parábolas de Jesus e dos evangelhos, por exemplo. Um problema que a hermenêutica e a homilética narrativas visam corrigir, como será mostrado nos próximos capítulos. Por fim, a abertura do evangelho que permite entendê-lo em perspectiva pluriforme e polifônica, abre o espaço para que o diálogo entre diferentes tradições cristãs deixe de ser apenas possível, para se tornar necessário.²²²

Aqui, pode-se assinalar mais uma vez o papel da narrativa para a comunicação do evangelho. Pois a narração abre um horizonte simbólico por meio dos recursos retóricos, da ação das personagens e da construção da trama que possibilita variadas interpretações e entendimentos, o que mostra a riqueza da narrativa. A narrativa é aberta por natureza, já que é “capaz de despertar muitos sentidos para um mesmo texto [...], não se fecha como o dogma que pretende definir a verdade [...] de uma vez e para sempre”, argumenta Néstor Míguez.²²³ Por essa razão esta pesquisa tomou como ponto de partida o produto final de toda reflexão teológica e de toda a ação da igreja, que é a comunicação do evangelho, para que a partir dela se ouçam as vozes das pessoas pregadoras, conselheiras, diáconas, educadoras etc., que enfrentam cotidianamente a desafiadora empreitada de comunicar o evangelho hoje. É esse desafio que devolve à teologia prática um problema a ser solucionado ou, ao menos, considerado com humildade e rigor, para que se arrisquem algumas pistas para uma comunicação do evangelho mais efetiva. A contribuição que esta pesquisa pretende dar ao assunto é que na narrativa existe um caminho amplo pelo qual as teologias prática e bíblica podem caminhar. Caminho esse que certamente não é novo, tampouco inexplorado. Todavia, a complexidade da comunicação do

²¹⁹ GRETHLEIN, 2016, p. 83.

²²⁰ ADAM, 2013, p. 168-169.

²²¹ ADAM, 2013, p. 168.

²²² ADAM, 2013, p. 169.

²²³ MÍGUEZ, Néstor. **Um Jesus popular**: para uma Cristologia narrativa. São Paulo: Paulus, 2013. p. 6.

evangelho requer da teologia prática todos os recursos possíveis, dentre os quais, a narrativa é imprescindível e permanece um caminho que ainda reserva muitas contribuições.

2.4.4 A relação do modo de comunicação verbal com os modos não verbais

O que se pode observar na fundamentação bíblica da comunicação do evangelho proposta por Grethlein é que os três modos de comunicação empregados por Jesus operam em conjunto. Todavia, é preciso entender como operam. A nossa proposta a partir de Grethlein²²⁴ e de uma cuidadosa observação da relação dos modos nos evangelhos é a seguinte: a relação do modo de comunicação verbal do ensino e aprendizagem exerce uma função primária em relação aos modos não verbais. Com isso não se quer priorizar um modo em detrimento dos outros, ou afirmar que a comunicação realizada por um deles é suficiente sem os outros. Já foi afirmado que os três modos operam juntos. A intenção é unicamente mostrar que há uma tensão entre os modos verbal e não verbais. O modo de comunicação verbal, com ênfase nas parábolas de Jesus, oferece o cenário teológico-conceitual da proximidade do reino de Deus, sendo os modos não verbais a materialização dessa proximidade. Vejamos a operação dessa relação, começando com o que os modos têm em comum para em seguida verificarmos a tensão entre eles.

2.4.4.1 Os elementos comuns dos três modos de comunicação

Como uma síntese do que já foi argumentado na exposição dos modos de comunicação, pode-se fazer as seguintes afirmações sobre os elementos comuns.

²²⁴ Grethlein chega a discutir a relação entre os modos de comunicação: GRETHLEIN, 2016, p. 144-146; 160-162; 178-180. Todavia, ele o faz à luz de como a igreja realizou as comunicações em diferentes períodos. Tanto os históricos da comunicação do evangelho quanto a relação entre elas feitas por ele são restritos e institucionais, cujo foco de observação é o contexto alemão, portanto, muito diferente do contexto a partir do qual esta pesquisa é realizada. O trabalho de Grethlein certamente serve como método, claro e bem estruturado, porém, o que ele observou e as relações entre os modos são pouco aplicáveis ao contexto em que estou inserido. O propósito desta pesquisa não é propor uma teoria da comunicação do evangelho a um novo contexto, mas apenas mostrar o papel que a narrativa exerce na comunicação do evangelho de modo geral, razão pela qual o que segue é uma tentativa de mostrar a relação entre o modo verbal e os modos não verbais de modo a preparar o caminho para a proposta da pesquisa.

Os três são modos de comunicação cujo objetivo é a transmissão da mensagem do advento do reino de Deus e visam trazer os participantes envolvidos no ato da comunicação para uma união com Deus. Toda a vida das pessoas está envolvida nesse processo. Logo, os modos de comunicação atuam em conjunto para tornar conhecido o reino de Deus de todas as maneiras pelas quais as pessoas podem conhecer algo.

A maneira com que comunicam não é fechada e unidirecional, mas aberta e dialogal. O evangelho emerge de cada comunicação em situações reais da vida, o que pressupõe a troca entre as pessoas e resulta em nova perspectiva sobre a realidade e orientação para a vida. As parábolas partem da realidade cotidiana dos interlocutores e os envolve narrativamente. A comensalidade é uma experiência de perdão e inclusão na comunhão com Deus. A ajuda para a melhoria da vida é igualmente uma experiência de perdão e reconciliação, em que a libertação e a cura são provas do poder do reino de Deus a triunfar sobre o poder do mal e da morte, o que ocorria mediante a fé dos interlocutores.

Assim, os três modos de comunicação têm a interação como um elemento central. Do ponto de vista teórico, eles operam como comunicação no sentido de processo de transmissão e participação.

Ficou também evidente que no ministério de Jesus que os três modos são interdependentes, de modo que somente juntos eles podem viabilizar o que pretendem, que é a experiência da vida humana sendo abraçada pela presença ativa e amorosa de Deus.²²⁵

Por fim, os três modos são extraídos do ministério de Jesus e permanecem para a igreja e para a teologia como referências exemplares, para a primeira como impulso para a imitação da ação, para a última como fonte crítica para análise e proposta renovada da ação em novos contextos. A ação da igreja a comunicar o evangelho deve sempre referir-se sempre aos três modos de comunicação empregados por Jesus, com a diferença de ser ação mediada e simétrica.

2.4.4.2 A tensão entre o modo verbal e os modos não verbais

A comunicação em modo verbal no ensino e aprendizagem no ministério de Jesus visava o enquadramento teológico-conceitual do reino de Deus, principalmente por intermédio da narração parabólica. Todavia, sabe-se que a comunicação verbal de Jesus não se restringiu às

²²⁵ GRETHLEIN, 2016, p. 83.

parábolas, embora tenha nelas o modo fundamental do seu ensino.²²⁶ Mas a elas se somam outras maneiras de ensinar que compõe sua comunicação verbal, tais como sermões e diálogos, com frequente utilização de recursos da linguagem figurada, como analogias e metáforas.

Uma pergunta que deve ser feita com o objetivo de fornecer melhor fundamentação para a comunicação do evangelho diz respeito ao porquê da ênfase nas parábolas. Uma resposta prévia pode ser dada aqui, todavia, será ampliada no próximo capítulo. O que interessa por enquanto é que, de acordo a perspectiva de Ênio Mueller,²²⁷ a parábola é um recurso que propositalmente recusa decidir determinadas questões em um nível propositivo, justamente porque quer apontar para o nível mais profundo da vida humana, que é o nível das metáforas originárias que formam e presidem o pensamento e a conduta. Ou seja, o alvo da comunicação por parábolas não é apenas o cognitivo, embora passe por ele, mas a vida como um todo. Ao contar uma parábola, Jesus articulava o reino de Deus de modo a provocar a imaginação e substituir as representações imaginárias que as pessoas tinham da realidade por novas propostas por seu ensino. Ao fazer isso, Jesus ativava a dimensão cognitiva das pessoas envolvidas na comunicação, provocando o campo conceitual e imaginativo com que pensavam a realidade divina e humana para que se observasse a realidade conhecida e a reinterpretasse à luz das muitas facetas do reino de Deus presentes na diversidade de suas parábolas, bem como analogias e metáforas. Ao mesmo tempo, suas parábolas engajavam as pessoas na ação segundo os valores do reino de Deus. A identificação com as personagens é um chamado para a imitação da ação, às vezes de modo velado como é típico da narração, às vezes em forma de conclusão e imperativo explícito: “Então vá e faça o mesmo”.²²⁸

Vista desse modo, a comunicação no modo verbal tem função definida na comunicação do evangelho, que é evidenciada pela sua relação com os modos não verbais. Pode-se formular da seguinte maneira: os modos não verbais são as materializações da proximidade do reino de Deus anunciada por Jesus no ensino verbal.

Como exemplo, pode-se observar o texto de Mateus 11.1-5. O contexto é de ensino e anúncio da mensagem de Jesus. Desde já é bom notar que os verbos *διδάσκω* e *κηρύσσω* estão marcando o ministério de Jesus desde 4.23 e 9.35. João, da prisão, toma conhecimento dos feitos de Jesus e envia os seus discípulos com uma pergunta: seria Jesus aquele prometido por Deus? Em outras palavras, era ele quem trazia o reino de Deus?²²⁹ A resposta de Jesus aos

²²⁶ Grethlein reconhece que outros modos de ensino se somam às parábolas: GRETHLEIN, 2016, p. 133.

²²⁷ MUELLER, 2005, p. 17-21.

²²⁸ Lucas 10.37.

²²⁹ À luz de Mateus 3.1-12.

discípulos de João não é verbalizada de modo condizente com a pergunta, que pedia um simples sim ou não. A resposta, nos versículos 4 e 5, apontou para os modos de comunicação empregados por Jesus: veem e ouvem, dois verbos, βλέπω e ἀκούω, que remetem ao agir e ao falar de Jesus. Um outro exemplo é Mateus 8.1-3. O contexto remete ao término do sermão do monte – modo de comunicação verbal –, em que a narrativa mateana segue imediatamente com ações de cura – ajuda para a melhoria da vida – e com a surpreendente fé de um centurião romano, a quem Jesus, mediante tamanha fé, concedeu a cura do servo acamado. Ao realizar essa cura, Jesus profetiza acerca da presença de pessoas de todas as partes à mesa com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus – comensalidade.

A íntima relação entre os modos de comunicação verbal e não verbais testemunhada nas entrelinhas dos evangelhos, como nos exemplos acima, ou abertamente, como em Mateus 4.23 e 9.35, são meios para perceber a interdependência. Todavia, essa interdependência funciona como um intercâmbio,²³⁰ uma tensão que gera sentido. Grethlein indicou essa relação,²³¹ ao argumentar que nas parábolas a nova perspectiva da realidade do reino de Deus aparecia de maneira lúcida. Era a partir dos *insights* promovidos pelo ensino de Jesus que a comensalidade e a ajuda para a melhoria da vida ganhavam significado e a mensagem do reino se tornava imediatamente acessível.

Portanto, a tensão entre o modo verbal e os modos não verbais pode ser explicada da seguinte maneira. O reino de Deus sobre o qual Jesus ensinou e pregou verbalmente era apresentado conceitualmente pelo ensino, com proposital e enfático apelo à imaginação pelo uso de linguagem figurada e narração. Esse modo verbal de comunicar é efetivo porque não se deixa reduzir ao cognitivo, às ideias, embora a mensagem passe por esse caminho, mas visa alcançar a vida como um todo, convidando ao envolvimento existencial. No entanto, se isolado dos modos não verbais, esse modo consistiria apenas na proposta de boas ideias e instigantes imagens a construir uma realidade bem elaborada e utópica. Aqui reside a tensão: o modo verbal pede a materialização. As comunicações não verbais testemunham a veracidade do que foi comunicado no modo verbal, e a comunicação verbal aponta para a comunicação não verbal como o seu meio de verificação. Juntas, elas apontam para o reino de Deus como simultaneamente uma realidade nova repleta de possibilidades e concreta e real presença do amor e da graça de Deus:

²³⁰ GRETHLEIN, 2016, p. 133. Fala de intercâmbio a partir de observação histórica sobre como os modos de comunicação de Jesus foram realizados pelo ministério da igreja.

²³¹ GRETHLEIN, 2016, p. 131. Ele o faz baseado em Jurgen Becker.

“[...] Que é mais fácil dizer ao paralítico: Os seus pecados estão perdoados, ou: Levante-se, pegue a sua maca e ande? Mas, para que vocês saibam que o Filho do homem tem na terra autoridade para perdoar pecados” — disse ao paralítico — “eu lhe digo: Levante-se, pegue a sua maca e vá para casa”. Ele se levantou, pegou a maca e saiu à vista de todos, que, atônitos, glorificaram a Deus, dizendo: “Nunca vimos nada igual!”²³²

2.4.4.3 *Dos modos de comunicação à narrativa*

Os próximos passos desta pesquisa pretendem apontar para o papel que a narrativa exerce na comunicação do evangelho. A pergunta pode ser formulada assim: como o mundo da narrativa pode contribuir para a efetividade da comunicação do evangelho, conceito apresentado aqui como razão de ser da teologia e da igreja? A resposta esboçada a seguir dará o tom dos próximos capítulos.

Ao destilar a abordagem empregada por Grethlein para a fundamentação teológica da comunicação do evangelho, fica evidente que o seu método para análise da estrutura interna de cada modo de comunicação de Jesus em perspectiva teológica começa com um breve pano de fundo antropológico.²³³ Ou seja, ele busca alicerçar a comunicação do evangelho no cenário da criação.²³⁴ E o pano de fundo antropológico da comunicação em modo de ensino e aprendizagem resulta na afirmação de que o processo mimético é o que fundamenta a aprendizagem humana. Tal processo envolve o ser humano como um todo, isto é, não se resume à transmissão de conhecimento.²³⁵

O processo mimético do ensino e aprendizagem é o que está presente nos modos de comunicação empregados por Jesus, sendo que o modo verbal tem como característica principal a referência imediata ao mundo concreto da vida. De um modo geral, conforme Grethlein, o que se observa no ensino de Jesus é que os conteúdos da aprendizagem que ele propunha às pessoas seguidoras eram determinados pela sua própria pessoa. É ele quem fornece os impulsos vitais e, “em conformidade com a ideia de mimese como o modelo básico de aprendizagem, a sua história é desdobrada nos Evangelhos como a mensagem quintessencial.”²³⁶

²³² Marcos 2.9-12.

²³³ GRETHLEIN, 2016, p. 131-185.

²³⁴ GRETHLEIN, 2016, p. 132.

²³⁵ GRETHLEIN, 2016, p. 133-134.

²³⁶ GRETHLEIN, 2016, o. 136. [...] *conforming to the idea of mimesis as the basic model of learning – his history is unfolded in the Gospels as the quintessential message.*

Com isso, se torna evidente que o elemento orientador fundamental para a comunicação do evangelho está preservado em forma narrativa nos quatro evangelhos. Em outras palavras, Jesus chega ao tempo presente por meio da narrativa, fazendo-se sempre atual ao impulsionar a igreja a agir em conformidade com o seu ministério.

Considere-se também que a narrativa opera em duas direções. A primeira é como instrumento hermenêutico para o melhor entendimento do ministério de Jesus. A abordagem narrativa dos evangelhos elucida o falar e o agir de Jesus pelos olhos da pessoa narradora, bem como das personagens, o que fornece à teologia e à igreja novas maneiras de se perceber como o impulso vital de Jesus acerca da mensagem do reino de Deus orientou as primeiras comunidades de seguidoras de Jesus. A segunda direção é como modo de comunicação do evangelho hoje, o que inclusive foi proposto por Grethlein como método de comunicação do evangelho no presente, pois falar sobre Deus é, fundamentalmente, contar histórias.²³⁷

Portanto, Já que é o modo de comunicação verbal do ensino e aprendizagem que oferece o novo enquadramento da realidade do reino de Deus e se propõe como orientação para a vida à luz do reino, é nele que opera a função primeira entre os modos de comunicação. Ele opera para colocar a realidade conhecida sob suspeita à luz da nova realidade que faz emergir da narrativa parabólica e da linguagem figurada em geral.

Um olhar mais atento para o modo de comunicação verbal em parábolas revela outras camadas que o compõe. Pois, certamente as parábolas consistem num modo de linguagem que articula o reino de Deus. Elas operam como imagens do reino de Deus capazes de traduzir e de antecipar a esperança futura da fé, mas que já se deixa experimentar no presente em Jesus Cristo, como mostrou Gottfried Brakemeier,²³⁸ e que será alvo de estudo no capítulo seguinte. Todavia, as parábolas de Jesus estão inseridas dentro das narrativas dos evangelhos, ligadas a outros modos de comunicação, tais como conversas, sermões, curas, banquetes, conflitos entre Jesus e os seus opositores etc. Como também notou Brakemeier, as parábolas possuem uma íntima relação com Jesus e com a mensagem do reino de Deus, de modo que a sua correta compreensão depende da contemplação das ações de Jesus e, por outro lado, as ações de Jesus se tornam transparentes à luz das parábolas.²³⁹ Tal relação é tão íntima que não seria um exagero entender Jesus como parábola, já que, como mostramos anteriormente, em Jesus o meio e a mensagem se tornam um só. Visto dessa maneira, Jesus é uma parábola de Deus e do seu reino

²³⁷ GRETHLEIN, 2016, p. 207-213.

²³⁸ BRAKEMEIER, Gottfried. **As parábolas de Jesus**: imagens do reino de Deus. São Leopoldo: Sinodal, 2016. p. 27-28.

²³⁹ BRAKEMEIER, 2016, p. 32.

em toda a sua vida, ensino, ações e destino.²⁴⁰ Ele foi entendido pela igreja como imagem de Deus: 2 Coríntios 4.4, Colossenses 1.15, Hebreus 1.3 e João 1.18.

2.5 CONCLUSÃO

Este capítulo inicial da pesquisa partiu do mal-estar identificado como fruto do distanciamento entre a teologia e a igreja. A revisão bibliográfica sobre o assunto atesta que tal distanciamento tem origem histórica identificável, bem como mostra as consequências negativas do mesmo e aponta para caminhos de reaproximação. Dentre os caminhos, foram apresentadas três parcerias entre a igreja e a teologia capazes de aclarar a razão de ser de ambas, bem como, de orientar a mutualidade, que são a parceria para a formação cristã, a parceria crítico-construtiva e a parceria para a missão. Além das parcerias que aproximam igreja e teologia, julgou-se necessário definir com clareza o objetivo comum.

A hipótese inicial com que a pesquisa trabalhou afirma que o conceito de comunicação do evangelho é o objetivo comum da igreja e da teologia, portanto, é o conceito que oferece o que é preciso para uma aproximação de ambas. A conceituação foi feita à luz da obra do teólogo prático alemão Christian Grethlein, ao que se pode fazer algumas conclusões.

O objetivo da igreja e da teologia é comunicar o evangelho. Partindo desse pressuposto, o conceito de comunicação do evangelho oferece o que é preciso para uma aproximação de ambos. Buscou-se sustentar a hipótese a partir de alguns argumentos, para os quais, segue as respectivas conclusões.

Em primeiro lugar, porque acentua o vasto campo da comunicação e evidencia que comunicar é inerente à fé cristã, que tem no evangelho um evento comunicativo e que existe a partir de um Deus que fala, cujo falar e agir é multiforme, como é natural da comunicação. Por fim, define que a comunicação é um processo multifacetado que visa o entendimento mútuo entre as pessoas. Com isso, interação exerce uma função central no conceito de comunicação do evangelho.

Segundo, porque elucida que o evangelho consiste na comunicação de uma mensagem clara, que é a proximidade do reino de Deus e as suas implicações para o entendimento e as possibilidades da vida que ele traz. A mensagem dessa comunicação é implica na abertura de

²⁴⁰ BRAKEMEIER, 2016, p. 32-35. Também Henri Nouwen explorou essa relação e fez uma bela exposição de Jesus como parábola: NOUWEN, 2004, p. 61-65.

um novo horizonte por meio do qual as pessoas poderiam interpretar e orientar as suas vidas. Tal horizonte novo é essencialmente a vida humana incluída graciosamente na vida de Deus, que se manifesta de modo concreto e real na história por meio do ministério de Jesus. Mostra, também, o caráter de abertura do evangelho, e a tensão necessária entre a abertura do evangelho enquanto comunicação verbal e situacional e a sua interpretação fechada enquanto texto.

Terceiro, porque aponta para o ministério e o destino de Jesus. O conceito de comunicação do evangelho é solidamente fundamentado na Bíblia e o faz a partir de seu núcleo mais importante, que é o falar e o agir de Jesus. Assim, os modos de comunicação empregados por Jesus são recebidos pela igreja como o que há de mais essencial para a imitação de Jesus Cristo²⁴¹ e pela teologia como critério para observação crítica da ação da igreja e, posto em diálogo com as ciências da comunicação, como fonte estável de propostas para a comunicação do evangelho hoje. A igreja, em continuidade ao ministério de Jesus, realiza a comunicação do evangelho com a diferença de ser uma ação mediada e simétrica.

Quarto, os modos de comunicação de Jesus são marcados por abertura, um momento de inclusão em que as pessoas participantes da comunicação são trazidas para a comunhão com Deus. Os três modos andam de mãos dadas: somente juntos eles podem possibilitar a experiência da presença ativa e amorosa de Deus,²⁴² porém, o fazem a partir de uma tensão em que o modo de comunicação verbal pede por verificação de sua mensagem, o que ocorre por meio da comunicação não verbal, que materializa a mensagem do reino de Deus.

Portanto, a teologia prática, com o conceito de comunicação do evangelho, é a convergência entre a igreja, que atua no mundo no impulso fundamental e exemplar de Jesus Cristo, e a teologia, que auxilia a igreja por meio das parcerias para a formação cristã, crítica-construtiva e para a realização da missão. O conceito de comunicação do evangelho poderá ser enriquecido em sentido teórico e prático quando ressaltado o papel que a narrativa desempenha nesse processo. Os próximos capítulos se prestam a mostrar esse papel.

²⁴¹ GRETHLEIN, 2016, p. 84.

²⁴² GRETHLEIN, 2016, P. 84.

3 A NARRATIVA NA COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO

3.1 INTRODUÇÃO

Na terceira e última parte de *An Introduction to Practical Theology*, obra adotada por esta pesquisa como referencial teórico para o conceito de comunicação do evangelho, Grethlein propõe métodos para a comunicação do evangelho.²⁴³ É onde o teólogo prático alemão articula a sua proposta de comunicação do evangelho no presente. Seu ponto de partida é o entendimento do tempo e do lugar da comunicação, já que tempo e espaço são dois elementos epistemologicamente fundamentais para a comunicação.²⁴⁴ Em seguida, no último capítulo do livro, Grethlein trabalha com os modos verbais e não verbais de comunicação empregados por Jesus em termos de comunicação sobre Deus, com Deus e a partir de Deus.²⁴⁵ É nessa parte da obra que está mais evidente a porta que conecta a comunicação do evangelho ao mundo da narrativa, assunto ao qual este capítulo se dedica. Porém, antes de prosseguir, vale recapitular o caminho percorrido até aqui.

O que está em questão é: como comunicar o evangelho hoje? Como a comunicação do evangelho pode ser relevante no presente?

Para esta pesquisa, a resposta a essas questões está na premissa da unidade e da mutualidade entre a igreja e a teologia unidas e em parceria sob uma mesma natureza e razão de ser: a comunidade dos discípulos e das discípulas de Jesus que estão no mundo para dar continuidade ao seu ministério, cuja razão de ser é a comunicação do evangelho.²⁴⁶ Nesse caso, destaca-se a necessidade de um claro entendimento sobre a comunidade de fé que tem uma mensagem a comunicar. A natureza e razão de ser que movimenta as necessárias ação e reflexão da igreja e da teologia podem ser pensadas à luz de diferentes imagens propostas pelo Novo Testamento. Recorremos, no capítulo 1, à de “embaixadores de Cristo”, proposta por Paulo em 2 Coríntios 5.16-21, em que o ministério cristão consiste na comunicação da mensagem da reconciliação entre Deus e as pessoas por meio do *logos* e da *diaconia* da reconciliação. Assim,

²⁴³ GRETHLEIN, 2016, p. 187-254.

²⁴⁴ GRETHLEIN, 2016, p.191-206. Embora o assunto seja pertinente do ponto de vista da comunicação do evangelho, ele foge ao escopo da pesquisa, pois novamente a sua observação e propostas são de um contexto muito específico que pouco dialoga com a realidade social e eclesiológica em que estou inserido. Todavia, feitas as devidas adaptações para um outro contexto, permanece como referencial metodológico de grande valor.

²⁴⁵ GRETHLEIN, 2016, p. 207-254.

²⁴⁶ Tal premissa consiste em uma afirmação fundamental no contexto a partir do qual esta pesquisa foi feita. Certamente que outros contextos a partir dos quais se observa a relação da igreja com a teologia podem suscitar hipóteses e conclusões diferentes.

não pode haver separação entre a prática e a teoria, já que a reconciliação é comunicada de modos verbal e não verbal. O que está por trás dessa premissa é uma questão de identidade da igreja. Como veremos neste capítulo, a identidade, individual ou coletiva, é revelada pelo falar e pelo agir, assim, a resposta a respeito do “quem” da fala e do agir, consiste necessariamente em uma narrativa.²⁴⁷ Portanto, *logos* e *diaconia*, o falar e o agir (articulado em serviço), são constituintes da identidade da igreja.

Tal premissa, por um lado, volta os olhos à observação do passado, para o mundo do texto bíblico. Nesse caso, destaca-se a necessidade de um claro entendimento sobre a mensagem do evangelho da proximidade do reino de Deus a ser comunicada e os modos de comunicar. Lá, busca observar e orientar-se pelo ministério de Jesus. Encontra nele uma comunicação realizada de modos verbais e não verbais, por meio das quais envolvia as pessoas em sua mensagem, o que significa que ele envolvia as pessoas consigo mesmo, já que nele a mensagem e o meio se tornam um só, como foi mostrado no capítulo inicial. Verifica-se também uma comunicação aberta, da qual o evangelho emerge na especificidade de cada evento comunicativo. Encontra-se ali uma comunicação essencialmente interativa, que convida as pessoas interlocutoras a uma resignificação da realidade conhecida, aproximando-as do amor de Deus e fornecendo-lhes meios para pensarem a vida sob a nova perspectiva do reino de Deus que era imaginado e experimentado nas comunicações de Jesus.

Por outro lado, a premissa lança o olhar para o presente, de modo a agir como comunidade dos discípulos e das discípulas no impulso vital e exemplar do ministério de Jesus em novos contextos em que os processos de comunicação operam de maneiras diferentes. Nesse caso, destaca-se a necessidade de um claro entendimento sobre as pessoas a quem se pretende comunicar o evangelho. Abre-se o vasto campo de pesquisa sobre a comunicação. Encontra aqui desafios e possibilidades. Enxerga as pessoas em seus contextos e consequentes características do seu tempo, cujas relações sociais e visão de mundo são determinadas em perspectiva religiosa, social, política, econômica e, especialmente no tempo presente, pelo advento da internet e das mídias digitais. Pergunta por modos de comunicar hoje no impulso dos modos de comunicação de Jesus. Busca uma comunicação que jamais se reduza à imaginação sem que se materialize a realidade do reino articulada no modo de comunicação de ensino e aprendizagem. Ao mesmo tempo, uma comunicação não restrita ao agir sem referência

²⁴⁷ ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 217-238; RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa 3: o tempo narrado**. São Paulo: Martins Fontes, 2012b. p. 417-423.

ao ministério e ao destino de Jesus Cristo, isto é, uma comunicação que não perde o conteúdo do evangelho.

Para tanto, é preciso olhar para as duas direções e preservar a necessária tensão entre o passado e o presente. Como Grethlein bem enfatizou, em diversos lugares de sua obra, a comunicação do evangelho deve se referir sempre ao ministério de Jesus e ao seu destino. Ao mesmo tempo, as pessoas envolvidas na comunicação do evangelho hoje devem ser consideradas em seus contextos, o que exige um olhar atento para o presente. Assim, o sucesso da empreitada exige mutualidade entre igreja e teologia, que pode acontecer por meio das três parcerias propostas no capítulo anterior, bem como, o diálogo interdisciplinar intrateológico como, por exemplo, hermenêutica e homilética; teologia bíblica e teologia prática, e o diálogo interdisciplinar da teologia com as ciências não teológicas.

O capítulo inicial desta pesquisa buscou mostrar que o conceito de comunicação do evangelho contém o que é necessário para a realização dessa tarefa, baseado na obra de Grethlein. Em primeiro lugar, porque o conceito de comunicação do evangelho define o objetivo comum da igreja e da teologia. Assim, comunicação do evangelho é a missão da igreja e, como mostrado no capítulo anterior, é o assunto da teologia.²⁴⁸ Pois, com a comunicação, abre-se para o diálogo com as ciências não teológicas e conecta-se com a vida cotidiana das pessoas, definindo o campo de estudo da teologia prática. Com o evangelho, volta-se para a fundamentação bíblica e teológica da mensagem da proximidade do reino de Deus, ou seja, o amor efetivo de Deus, e descobre ali que tal mensagem foi comunicada em três modos de empregados por Jesus,²⁴⁹ que denominamos de ensino e aprendizagem, comensalidade e ajuda para melhoria da vida, propondo adequações à nomenclatura usada por Grethlein. Assim, os dois termos que compõe o conceito, isto é, comunicação e evangelho, pressupõem a busca criteriosa por entendimento da mensagem, dos modos de comunicar e das pessoas envolvidas na conversação, já que a comunicação sempre ocorre dentro de um contexto.²⁵⁰

Esta pesquisa pretende contribuir para o assunto, colocando-se como parte da resposta para a complexa e multifacetada indagação a respeito de como comunicar o evangelho no presente. Ela o faz mostrando o papel que a abordagem narrativa desempenha no processo de comunicação do evangelho. Para isso, no decorrer da investigação buscou-se dimensionar o papel da narrativa. De um lado, foi investigado como e em que medida ela pode contribuir tanto para a compreensão da mensagem comunicada na Bíblia, sem a qual não há acesso cognitivo

²⁴⁸ GRETHLEIN, 2016, p. 188.

²⁴⁹ GRETHLEIN, 2016, p. 188.

²⁵⁰ GRETHLEIN, 2016, p. 191.

ao evangelho, tampouco aos modos de comunicação de Jesus (que integram a mensagem ao meio) – a hermenêutica. De outro lado, foi investigado como a narrativa poderia auxiliar de modo eficaz a comunicação do evangelho no mundo contemporâneo – a homilética. Portanto, para fins de delimitação da pesquisa, a hermenêutica e homilética são as disciplinas a partir das quais se observa a narrativa e o seu papel na comunicação do evangelho. Elas foram vistas a partir dos seus objetos de estudo e respectivos propósitos. A hermenêutica como a disciplina que elabora teorias para a interpretação dos textos bíblicos. A homilética como disciplina da teologia prática que elabora modos de comunicar o evangelho por meio da prédica. Assim, este capítulo lança as bases teóricas acerca da narrativa para o que comporá o capítulo final, em que serão mostrados os caminhos da narrativa na comunicação do evangelho, focando no processo de comunicação: a pessoa que fala, a mensagem e a pessoa destinatária, respectivamente, uma proposta de refiguração da pessoa mensageira, o olhar para o texto – hermenêutica, e o olhar para a vida no presente – a homilética.

A investigação a partir da hipótese chegou a conclusões, já previstas, que não consistiriam em inovações, mas sim em lançar mais luz sobre as abordagens narrativas com o objetivo de tornar aclarar o papel que a narrativa desempenha na comunicação do evangelho. Não é inovação porque abordagens narrativas à Bíblia já se consolidaram no campo da hermenêutica e da teologia bíblicas há muitas décadas, como será mostrado. De modo semelhante, as abordagens que visam a eficácia na comunicação do evangelho no campo da homilética, por exemplo, já existem desde a década de 1970 com o surgimento da nova homilética, como também será mostrado.²⁵¹ Todavia, parafraseando Mauro Batista de Souza ao escrever sobre a nova homilética,²⁵² a novidade de uma abordagem depende mais do quanto ela foi estudada, apropriada e experimentada do que de sua data de nascimento. Com isso, a minha observação como pesquisador me leva a afirmar que as abordagens narrativas nos termos expostos nesta pesquisa ainda não alcançaram o seu pleno potencial de auxiliar a igreja e a teologia na comunicação do evangelho, seja no campo da hermenêutica e da teologia bíblica, seja no âmbito da teologia prática. Essa afirmação pode ser feita com base no levantamento de quantidade de obras de referência em língua portuguesa, sejam traduções ou produções próprias de pesquisadores e pesquisadoras no Brasil, na quantidade de artigos dedicados ao assunto e na observação empírica. A minha atividade como professor que circula em seminários e faculdades

²⁵¹ Isso vale para outras áreas da teologia, como a educação cristã e o aconselhamento, por exemplo, como Ruard Gazenvoort mostrou no artigo supracitado. Abordagens narrativas para a teologia e, especificamente, para a teologia prática têm se mostrado eficazes e são um campo aberto para pesquisas no Brasil.

²⁵² SOUZA, 2011, p. 130.

teológicas de diferentes contextos confessionais permite afirmar que o assunto ainda é uma surpreendente novidade para o público em geral, com raras exceções. Embora abordagens narrativas já estejam no campo da teologia – consequentemente, da teologia prática –, ainda são pouco conhecidas e trabalhadas.

Na tentativa de lançar luz para o papel da narrativa na comunicação do evangelho, com isso, propor um diálogo mais eficiente entre teologia e igreja, bem como, entre disciplinas teóricas e práticas da teologia, este capítulo parte da conexão com o capítulo anterior. À luz das propostas de Grethlein para a prática da comunicação do evangelho no presente, será mostrado o papel fundamental da narrativa na comunicação do evangelho, com enfoque na comunicação verbal realizada no modo de ensino e aprendizagem.

O papel da narrativa no modo de comunicação verbal do ensino e aprendizagem faz dela, por consequência, igualmente fundamental para os modos não verbais, pois os três modos atuam em interdependência, e os modos de comunicação não verbais precisam do campo imaginativo e conceitual criado pelo modo verbal, como foi mostrado no capítulo anterior. A pesquisa se concentra no modo verbal, pois foge ao seu escopo a abordagem aos modos não verbais.

Com isso, a pesquisa se depara com duas questões. A primeira diz respeito ao que faz da narrativa um componente fundamental da vida humana, para além de um mero recurso pedagógico. A outra diz respeito à Bíblia, que sendo predominantemente narrativa, pergunta-se como essa característica estrutural da Bíblia pode fornecer às pessoas a perspectiva do evangelho de modo a ressignificar as suas vidas, bem como, quais são as implicações disso para a comunicação do evangelho. Ou seja, às questões colocadas no início – a saber, como comunicar o evangelho hoje? Como a comunicação do evangelho pode ser relevante no presente? –, somam-se perguntas sobre como o evangelho pode ser aprendido? E qual papel a Bíblia desempenha no ensino do evangelho?²⁵³

A partir desse ponto, trabalharemos para ampliar essas duas respostas iniciais. Começando pelo trabalho de Grethlein, retomando o assunto da comunicação do evangelho, mas agora encaminhando-o para a sua relação com a narrativa. Para, na sequência, verificarmos como a narrativa é essencial para a vida humana, assunto para o qual tomaremos por base especialmente algumas contribuições de *Tempo e narrativa*, de Paul Ricoeur, obra a qual serão dirigidas perguntas sobre a razão de tecermos intrigas, bem como, sobre o funcionamento desse processo, que envolve a relação entre temporalidade e narratividade, a tripla *mimesis*, a catarse

²⁵³ Perguntas formuladas por GREHTLEIN, 2016, p. 133.

e a identidade narrativa. Por fim, será apresentada a argumentação acerca do evangelho como metanarrativa, a partir das contribuições de McGrath. A pesquisa busca mostrar a necessidade de uma metanarrativa, entendida como uma grande narrativa que engloba e dá sentido a todas as outras narrativas.

3.2 COMUNICAR SOBRE DEUS NO PRESENTE

A hipótese com que esta pesquisa tem trabalhado afirma a narrativa como um componente essencial na comunicação do evangelho. Por quê?

Primeiramente, porque a narrativa é a forma como os seres humanos entendem as suas vidas, constroem identidades, individuais e coletivas, adquirem valores morais e articulam as suas esperanças. É a narrativa que está, como uma contínua espiral, conectando uma geração a outra desde o princípio. Por isso, é por meio da narrativa que abre o espaço para que a nossa vida não seja entendida como uma realidade já pronta, fechada, pois a narrativa torna possível a refiguração da vida, o escape da realidade ordinária e caótica para que, no encontro da vida com a narrativa, seja encontrado um espaço aberto, um novo horizonte que viabiliza a refiguração da vida. Tal processo de refiguração, como será mostrado, não diz respeito a uma opção humana, pois as pessoas e os grupos estão em constante contato com as narrativas veiculadas pela cultura. Essa é a fonte da identidade e da ética humanas, uma multiplicidade de narrativas pelas quais fazemos retificações em nossas narrativas pessoais e coletivas.

Em segundo lugar, porque do ponto de vista bíblico-teológico o evangelho é fundamentalmente uma narrativa. A teologia cristã se empenhou para traduzir essa narrativa, bem como as metáforas que ela propõe, em conceitos e definições. Se for percorrido o caminho inverso pelo qual as doutrinas da igreja foram criadas, se verificará que o ponto de partida são as histórias que a Bíblia conta,²⁵⁴ especialmente, a história que a Bíblia conta que, em perspectiva cristã, dá sentido a todas as outras, que é a narrativa do evangelho.

²⁵⁴ Como foi argumentado com muita precisão por Dietrich Ritschl e Martin Hailer: RITSCHL; HAILER, 2012, p. 23-35. A teologia narrativa tem promovido uma proveitosa discussão com as teologias dogmáticas, sistemáticas e os estudos bíblicos. Embora ela não seja o foco deste trabalho, certamente ela está nas bases dessa discussão. Um ótimo ponto de partida para o assunto está em MAGALHÃES, Antonio Carlos. Narrativa e hermenêutica teológica: pressupostos da teologia narrativa. In: **Caminhando**, São Bernardo do Campo, SP: Revista da Faculdade de Teologia da UMESP, 2002, vol. 7, n. 1. p. 6-22.

Essa perspectiva, como será mostrado, fornece à igreja e à teologia a metanarrativa a partir da qual se pode pensar a realidade da vida sob todos os aspectos. Assim, a metanarrativa do evangelho constitui-se como a narrativa fundante da identidade da comunidade dos discípulos e das discípulas de Jesus, conseqüentemente, estabelece e sustenta o discurso moral e o sentido que se atribui ao mundo.²⁵⁵ O que deve se ressaltar desde já é que o evangelho como metanarrativa não é excludente, mas aberto ao diálogo e, até mesmo, a ser enriquecido por outras narrativas. Esse é um dado importante porque, como McGrath disse, é próprio do pensamento pós-moderno questionar e rejeitar as metanarrativas.²⁵⁶ Todavia, pode uma fé baseada na narrativa Bíblica prescindir da sua metanarrativa? A abordagem feita nesta pesquisa parte do princípio de que não é necessário renunciar à grande narrativa que dá a forma e o conteúdo da comunicação do evangelho, entretanto, é imprescindível que essa metanarrativa seja colocada em diálogo com a vida no presente, que como veremos, é composta por múltiplas narrativas. Assim, a metanarrativa do evangelho passa a ser vista não em tom moralista e impositivo, mas como um espaço amplo e de libertação, capaz de nos devolver à vida e nos conferir sentido, ao restaurar as nossas relações, como veremos com Mueller no capítulo seguinte. Vista dessa maneira, a metanarrativa do evangelho coincide com o conceito de comunicação do evangelho, conforme apresentado no capítulo anterior, pois ambos os conceitos, de comunicação do evangelho e de narrativa, compartilham de uma mesma natureza, que é a abertura, o diálogo, a interação. É o evangelho como metanarrativa que dá à igreja e à teologia o conteúdo e a forma da sua mensagem.

O ponto de partida conecta este capítulo com o anterior, que conduziu à implicação de que os modos de comunicação de Jesus constituem-se como impulso exemplar para o ministério da igreja. Esse ponto de partida também é o limiar entre o conceito de comunicação do evangelho e a narrativa, os dois assuntos que esta pesquisa busca relacionar. Neste primeiro tópico, será observado o que o trabalho de Grethlein tem a mostrar sobre o assunto. Isso leva a considerar como a igreja e a teologia poderão estabelecer métodos concretos de comunicação do evangelho.²⁵⁷

Grethlein mostra que métodos concretos de comunicação do evangelho no presente, tomando como pano de fundo a estrutura dos três modos de comunicar o evangelho empregados

²⁵⁵ MAGALHÃES, 2002, p. 10-11.

²⁵⁶ MCGRATH, 2019, p. 11.

²⁵⁷ Parte do processo para a resposta requer uma investigação histórica que deverá observar os diferentes contextos nos quais a igreja comunicou o evangelho, o que foge ao escopo desta pesquisa. Para esse assunto: GREHTLEIN, 2016, p. 99-185.

por Jesus, podem ser articulados como comunicação *sobre, com e a partir de Deus*.²⁵⁸ Isto é, no modo de ensino e aprendizagem, se comunica *sobre Deus*. Adaptando a nomenclatura usada por ele, como temos feito até aqui, no modo da comensalidade se comunica *com Deus*, e o modo de ajuda para a melhoria da vida comunica *a partir de Deus*, isto é, usa a força de Deus. Ele reforça o fato de que “Deus aqui não é ‘conceito’ nem ‘experiência’, mas concretamente sujeito, fim e origem da comunicação.”²⁵⁹ Portanto, são três modos de contato com Deus. Como já explicado, o modo que está no escopo da pesquisa é o modo de ensino e aprendizagem. Sobre isso, serão destacados três argumentos principais.

O primeiro é que a base da comunicação verbal do evangelho no modo de ensino e aprendizagem, segundo Grethlein, é contar, isto é, a narrativa contada.²⁶⁰ Seguindo seu método de abordar os temas sempre a partir de um pano de fundo antropológico, cultural e histórico, Grethlein se refere à narrativa como a forma fundamental de comunicação já usada em culturas pré-alfabetizadas como o meio de comunicar sobre seu passado e seu futuro, sua origem e suas projeções – podemos dizer esperanças –, de modo a fornecer orientação no tempo e no espaço, bem como provendo um enquadramento para a integração social. Ou seja, é por meio da narrativa que visões a respeito da vida e os valores a norteiam, bem como a origem e o destino do mundo e da vida, são formados e transmitidos. A narrativa opera na história humana como o meio fundamental da construção identitária.²⁶¹ Com base nos argumentos apresentados por ele, pode-se afirmar que a narrativa consiste fundamentalmente em um processo de comunicação que remonta à comunicação exclusivamente oral, mas que permanece atuando por antigos e novos meios, como o texto e o cinema, por exemplo. Como uma síntese do papel da narrativa em perspectiva antropológica, cultural e histórica, Grethlein afirma que pessoas narradoras “e ouvintes formaram uma comunidade de comunicação mutuamente inspiradora.”²⁶²

O segundo argumento diz respeito à Bíblia, que do ponto de vista quantitativo, é essencialmente narrativa, de modo que não é um exagero afirmar que a narrativa é “a principal estrutura de sustentação da Bíblia.”²⁶³ O que se completa pelo aspecto qualitativo da narrativa na Bíblia, pois os seus pontos centrais foram transmitidos de modo narrativo, dentre os quais

²⁵⁸ GRETHLEIN, 2016, p. 188-189.

²⁵⁹ GRETHLEIN, 2016, p. 189. *God here is neither "concept" nor "experience", but concretely subject, goal and origin of communication.*

²⁶⁰ GRETHLEIN, 2016, p. 208. Grethlein usa a expressão *narrative telling*.

²⁶¹ GRETHLEIN, 2016, p. 209-210.

²⁶² GRETHLEIN, 2016, p. 210. *[Narrators] and listeners formed a mutually inspiring communication community.*

²⁶³ KAISER Jr., W. C. e SILVA, Moises. **Introdução à Hermenêutica Bíblica**: como ouvir a palavra de Deus apesar dos ruídos de nossa época? São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002. p. 65.

se destacam a narrativa do Êxodo e os evangelhos. Soma-se a esse dado que o ensino verbal de Jesus acerca do reino de Deus foi comunicado principalmente por meio de narrativas, como as parábolas. Isso traz duas implicações importantes. A primeira é que a Bíblia é o meio por excelência da comunicação verbal do evangelho, pois ela “apresenta a história anterior e a configuração do ímpeto cristão fundamental”²⁶⁴ (tradução nossa). A segunda é que predominância do modo narrativo na Bíblia é significativo, pois a natureza da narrativa corresponde com a natureza da comunicação do evangelho, que é abertura, já que as narrativas são projetadas para serem recontadas de acordo com novas circunstâncias.²⁶⁵

O terceiro argumento consiste no caráter mimético das narrativas bíblicas. Afinal, a *mimesis* está no núcleo da narrativa, como Paul Ricoeur mostrou.²⁶⁶ O processo mimético inerente às narrativas bíblicas já havia aparecido na obra de Grethlein em ocasiões anteriores,²⁶⁷ com o propósito de explicar que a didática de Jesus, e da Bíblia em geral, consiste nesse processo elementar de aprendizagem entre os humanos. Logo, a *mimesis* permanece como componente do processo de comunicação no modo de ensino e aprendizagem.²⁶⁸

Portanto, a abordagem de Grethlein ao papel da narrativa na comunicação do evangelho no modo verbal de ensino e aprendizagem procura mostrar que a narrativa está na base do processo de comunicação do evangelho. A própria Bíblia é estruturada a partir de narrativas, o que faz da sua linguagem uma referência comunicativa. Soma-se a essas constatações a significativa referência direta ao ensino de Jesus, que comunicou narrativamente a proximidade do reino de Deus por meio das parábolas.

O que ficou evidente no trabalho de Grethlein é que a narrativa e a *mimesis* formam a sustentação antropológica das suas respostas às perguntas sobre como o evangelho pode ser ensinado e qual o papel que a Bíblia desempenha no ensino. Posto dessa forma, fica evidente que o processo de ensino e aprendizagem relacionados à comunicação do evangelho remetem a uma pergunta de natureza antropológica: como os seres humanos aprendem?

As respostas provenientes das pesquisas de Grethlein elucidam que, primeiramente, seres humanos estão envolvidos em inúmeros processos de comunicação e formas sociais de

²⁶⁴ GRETHLEIN, 2016, p. 209. *It [the Bible] presents the previous history and the shaping of the fundamental Christian impetus.* Colchetes meus.

²⁶⁵ GRETHLEIN, 2016, p. 210. Mais adiante, quando serão apresentados os argumentos da investigação acerca da narrativa na obra de Paul Ricoeur, veremos o caráter circular do processo mimético, do qual as narrativas não cessam de emergir em um processo contínuo de prefiguração, figuração e refiguração.

²⁶⁶ RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa 1: a intriga e a narrativa histórica.** São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 93-147.

²⁶⁷ GRETHLEIN, 2016, p. 133-136; 147-148.

²⁶⁸ O que tem alimentado novos métodos de comunicação do evangelho, tais como *bibliodrama* e *bibliolog*: GRETHLEIN, 2016, p. 147-148; 212.

sua cultura desde o nascimento. Logo, a vida humana não é determinada por fatores congênitos, mas por processos de aprendizagem realizados pela interação com os outros humanos.²⁶⁹ Existem três condições para os processos de aprendizagem: o ambiente confiável, a confiança em ambas as direções – confiança e confiabilidade –, e a comunicação verbal.²⁷⁰ Nesse ambiente se dá a aprendizagem humana, que é mimética desde o princípio. No processo mimético está subentendido um processo que produz simultaneamente similaridades e diferenças, e envolve o ser humano como um todo.²⁷¹

Com esses dados, a pesquisa prossegue lançando o olhar para alguns elementos que foram destacados aqui. O primeiro passo é olhar para a narrativa a fim de, primeiramente, entender o processo mimético.

3.3 OS COMPONENTES DA NARRATIVA

Dentre as definições de narrativa encontradas no processo de revisão bibliográfica, esta pesquisa trabalhará a partir de duas, uma do campo da hermenêutica bíblica e a outra do campo da teologia prática.

A primeira é dos especialistas em narratologia, Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, que afirmam que a narrativa é um “discurso enunciando os atos articulados entre si por sucessão no tempo (ordem cronológica) e pelo liame da causalidade (ordem de configuração).”²⁷²

Marguerat e Bourquin explicam que uma narrativa possui necessariamente três traços: o mundo da narrativa, a causalidade e o tempo.²⁷³ O primeiro traço é o mundo da narrativa, construído pela pessoa narradora e que possui as suas próprias regras de funcionamento. Esse mundo é construído pelo ponto de vista que a pessoa narradora escolhe narrar, bem como, os

²⁶⁹ Sobre esse assunto: BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **The social construction of reality**: a treatise in the sociology of knowledge. New York: Anchor Books, 1966.

²⁷⁰ GRETHLEIN, 2016, p. 133.

²⁷¹ GRETHLEIN, 2016, p. 134.

²⁷² MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas**: iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009. p. 34. Foge ao escopo da pesquisa entrar em detalhes relativos à terminologia da narratologia, visto que o vocabulário do campo não é uniforme, como mostram MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 34-35, e SKA, Jean Louis. **Our fathers have told us**: introduction to the analysis of hebrew narratives. Editrice Pontificio Istituto Biblico: Roma, 2000. (Series: Subsidia Biblica – Book 13). Ao longo desta obra, Ska apresenta a diversidade do vocabulário da narratologia moderna e busca fazer as definições à luz de ampla bibliografia.

²⁷³ Conforme MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 28-29. Os autores baseiam-se, respectivamente, em Umberto Eco, Tzvetan Todorov e Paul Ricoeur.

efeitos que ela quer causar nas pessoas leitoras ou ouvintes. O segundo traço é a causalidade, pois a narrativa encadeia as ações por um laço de consecução. Enquanto uma descrição elenca as ações, a narração mostra como uma ação está conectada à outra, estabelecendo um encadeamento das ações – a trama. O terceiro traço é o tempo, pois “tudo o que se conta acontece no tempo, leva tempo e se desenvolve no tempo,”²⁷⁴ como mostrou Paul Ricoeur e que veremos adiante. Assim, o mundo da narrativa a separa da mera transmissão. A causalidade a separa da descrição, visto que o que se narra são ações encadeadas. O tempo a separa do discurso.

Em seguida, os autores enumeram quatro parâmetros da narrativa,²⁷⁵ que em síntese pode ser colocado assim: o enredo domina a cadeia de ações dispostas no tempo e as integra na unidade de uma mesma ação, enquanto é estruturado e posto em movimento pelo jogo da causalidade e levado ao seu fim pela presença de um agente motivado por uma intenção.

Os traços e os parâmetros da narrativa é o que define a narratividade, que pode ser definida como “o conjunto de características que fazem de um texto uma narrativa, diferente do discurso ou da descrição”.²⁷⁶

Agora, vamos a uma segunda definição de narrativa, que vem da teologia prática, precisamente de Ruard Ganzevoort, que a define assim:

Narrativa inclui todas as formas de representação de situações reais ou ficcionais em uma sequência de tempo. Esta sequência conecta eventos em padrões de causalidade, desejabilidade, desenvolvimento e significado²⁷⁷ (tradução nossa).

Há uma clara semelhança entre as definições. Destaca-se a temporalidade e a causalidade. Logo, são elementos indiscutivelmente definidores da narrativa. Todavia, Ganzevoort pretende uma definição aberta de narrativa, já que ela não está limitada às formas textuais, como ele buscou mostrar em seu texto,²⁷⁸ mas inclui todas as formas de representação de situações, sejam reais ou ficcionais. Por isso, para essa definição é importante considerar o contexto em que Ganzevoort a insere, que é o de abordagens narrativas para a teologia prática.

²⁷⁴ RICOEUR, Paul. **Del texto a la acción**: ensayos de hermenéutica II. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

²⁷⁵ MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 29. São quatro parâmetros extraídos de J. M. Adams. Optamos por resumir o enumerado.

²⁷⁶ MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 13.

²⁷⁷ GANZEVOORT, R. Ruard. Narrative approaches. In: MILLER-McLEMORE, Bonnie J. (Ed.) **Wiley-Blackwell companion to Practical Theology**. Chichester: Blackwell Publishing, 2012. p. 216. *Narrative includes all forms of representation of real or fictional situations in a time sequence. This sequence connects events into patterns of causality, desirability, development and meaning.*

²⁷⁸ Ganzevoort também escreve sobre o assunto baseando-se em Paul Ricoeur. Voltaremos ao texto de Ganzevoort adiante.

A segunda é a acentuação do tempo da narrativa, que nos dois casos, é devedora da obra de Ricoeur. De fato, as duas obras reconhecem a contribuição de Ricoeur para a compreensão da narrativa para a vida e da sua relação com a experiência do tempo.

Antes de prosseguir para a relação de narrativa com a experiência humana, é preciso fixar a distinção entre história contada e a composição narrativa.²⁷⁹ Embora esses dois componentes da narrativa sejam separáveis por fins metodológicos da análise narrativa, é pela combinação dos dois que uma narrativa existe. Em perspectiva narratológica, a história contada está situada no nível literário e não no nível histórico. A língua inglesa ajuda a fazer a distinção entre *story* (história contada) e *history* (fato bruto). A composição narrativa consiste nas escolhas da pessoa narradora, que narra a partir de um ponto de vista. A narrativa, portanto, consiste em um “que” e um “como”. A história contada corresponde ao “que” da narrativa, enquanto a composição narrativa corresponde ao “como”.²⁸⁰

Na literatura especializada da análise narrativa, outros termos podem operar como sinônimos de história contada e composição narrativa. Talvez o mais consagrado seja o empregado por Aristóteles, na *Poética*,²⁸¹ em que o *logos* corresponde à história contada – significado –, e o *mythos* à composição narrativa – significante.²⁸²

Todavia, sabe-se que a história narrada, o “que” da narrativa, não tem como fonte apenas os fatos brutos da história – *history*. Assim, a fantasia e a ficção são exemplos de narrativa que se alimentam da existência humana e sua experiência temporal, e não de fatos brutos. Ela não conta o particular, o que aconteceu. O trabalho da pessoa narradora (poeta) é contar o que poderia acontecer, o que é possível pelo princípio da verossimilhança e da necessidade. É assim que Aristóteles diferencia a pessoa poeta da pessoa historiadora, ao afirmar que a história conta o que aconteceu, enquanto a poesia conta o que poderia acontecer, expressando o universal, enquanto a história expressa o particular.²⁸³ Entender essa operação é importante para

²⁷⁹ MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 31-34.

²⁸⁰ Marguerat e Bourquin explicam que a história narrada e a composição narrativa são equivalentes ao significante e o significado da linguística, bem como, fazem um breve resumo da diversidade de vocabulário para a distinção entre significante e significado na história da análise narrativa. Todavia, não entraremos em detalhes técnicos da narratologia.

²⁸¹ ARISTÓTELES. *Poética*. 4 ed. Tradução e notas de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. p. 46. (1449b,8-9). Para consultas ao texto grego da *Poética* foi usada a edição bilingue: ARISTÓTELES. *Poética*. Edición bilingüe. Introd., notas y comentarios de Antonio López Eire. Madrid: Istmo, 2002.

²⁸² MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 34; SKA, 2000, p. 6.

²⁸³ ARISTÓTELES, 2011, p. 54. (1451a-37-1451b-11).

prossequir em busca da relação da narrativa com a experiência humana, mas também a maneira adequada de se entender a relação entre narrativa e historiografia na Bíblia.²⁸⁴

Histórias, narrativas, mitos, enredo, intriga. Essas palavras, e outras, compõe o vasto vocabulário da prática humana de contar histórias. O espectro é amplo, e foi criado e ampliado pela capacidade humana de articular a experiência existencial em histórias, o que vale para narrativas históricas e ficcionais. A amplitude de possibilidades que o termo “histórias” comporta é correspondente com o número de perspectivas que se tem sobre elas. Por exemplo, há quem faça distinção entre a narração e a ficção, argumentando que, uma vez que a ficção não se configura no tempo e no espaço, ela dispensa a análise contextual e temporal.²⁸⁵ A história, da historiografia, teria a pretensão à verdade histórica. A narrativa de ficção teria outras finalidades, como o entretenimento, ou até como um veículo para fuga do real. Parece que um filme “baseado em fatos reais” é mais revestido de verdade e autoridade do que uma obra de fantasia ou ficção científica, por exemplo. Todavia, a distinção não deveria ser entre narração e ficção, mas entre história (*history*) e ficção, pois há uma interpenetração entre história e ficção, conforme Paul Ricoeur demonstrou em *Tempo e narrativa*.²⁸⁶ Também em uma outra obra, *Do texto à ação*, Ricoeur retoma diversos temas trabalhados em *Tempo e narrativa* a partir das questões da hermenêutica. Na sequência, tomaremos por base o trabalho de Ricoeur para explicar em que consiste a narrativa.

O filósofo francês partiu da observação de que ao longo do desenvolvimento das culturas das quais somos herdeiros, o ato de contar ramificou-se em gêneros literários cada vez mais específicos.²⁸⁷ Em resumo, surge uma distinção. De um lado estão os relatos com pretensão à verdade, isto é, os do campo das ciências, como a história e a biografia. De outro lado estão os relatos de ficção, como a novela, o drama ou a epopeia, que se pode dizer, não estariam competindo com a verdade histórica em sentido científico. O meio de linguagem se soma ao problema, pois a narração não é uma exclusividade do texto, mas está também no cinema, em pinturas e artes plásticas, por exemplo. Diante da ramificação entre narrativa

²⁸⁴ Fica de fora do escopo desta pesquisa a discussão sobre o assunto da historiografia e da narrativa na Bíblia. Para isso, limito-me a fazer referência à ótima pesquisa do historiador e teólogo André Daniel Reinke: REINKE, André Daniel. **Aqueles da Bíblia: história, fé e cultura do povo bíblico de Israel e sua atuação no plano divino**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2020. p. 15-38. Também Brueggemann, ao apresentar o seu método para a teologia do Antigo Testamento, que coloca como objeto de estudo o texto do AT como testemunho, ou seja, o texto do AT situa-se no campo da narrativa, e não da historiografia. BRUEGGEMANN, 2014. E do ponto de vista da hermenêutica filosófica, os três tomos de *Tempo e narrativa*, de Paul Ricoeur.

²⁸⁵ É o caso do emprego equivocado da terminologia feito por VITÓRIO, Jaldemir. **Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método**. São Paulo: Paulinas, 2016. p. 23.

²⁸⁶ Esse tema perpassa os três volumes de *Tempo e narrativa*.

²⁸⁷ RICOEUR, 2001.

histórica e ficcional, de gêneros narrativos e meios de linguagem diversos, Ricoeur propôs a hipótese de que há uma unidade funcional entre todos eles, que é o caráter temporal da experiência humana.²⁸⁸

Segundo a hipótese de Ricoeur, desenvolvida ao longo dos três tomos de *Tempo e narrativa*, existe uma reciprocidade entre narratividade e temporalidade.²⁸⁹ Em essência, a hipótese é que o caráter temporal é a qualidade comum da experiência humana, que por sua vez é marcada, articulada e esclarecida pelo ato de contar.²⁹⁰ Como já mencionado antes, a afirmação de Ricoeur é que aquilo que contamos acontece no tempo, leva tempo e se desenvolve no tempo, logo, tudo o que se desenvolve temporalmente pode ser contado. Assim, o tempo humano é o tempo narrado, pois, afirma Ricoeur, “é até possível que nenhum processo temporal seja reconhecido como tal se não na medida em que é contável de uma maneira ou de outra.”²⁹¹ Essa é a razão pela qual a narrativa é a guardiã do tempo, pois é por meio dela que os seres humanos têm a percepção temporal. Todavia, ela o é em modo circular. A ideia da reciprocidade entre temporalidade e narratividade, em síntese, foi articulada por Ricoeur assim: o tempo se torna tempo humano na medida em que é articulado narrativamente; a narrativa é significativa na medida em que se torna uma condição da existência temporal.²⁹²

Essa primeira aproximação do trabalho de Ricoeur deve destacar o papel da narrativa na experiência humana. Em primeiro lugar, narramos porque o ato de narrar é o que marca, articula e esclarece a experiência humana. Segundo, as narrativas – todas elas, independente de histórica ou ficcional, bem como do meio de linguagem –, possuem o caráter temporal, assim como a experiência humana. Em terceiro lugar, narramos porque precisamos que a vida tenha sentido. Narrar é colocar em ordem o caos proveniente das histórias ouvidas, vividas, contadas, as “histórias (ainda) não contadas,”²⁹³ enfim, os episódios da nossa vida que não fazem sentido enquanto não forem encadeados pelo processo de narrar. É a história contada pelo encadeamento das ações humanas que respondem à pergunta “quem?”, isto é, a pergunta pela identidade individual ou coletiva. Assim, “a identidade do ‘quem’ não é mais que uma identidade narrativa.”²⁹⁴ Por que contamos histórias? Porque, “afinal, as vidas humanas precisam e merecem ser contadas”.²⁹⁵

²⁸⁸ RICOEUR, 2001, p. 16; RICOEUR, 2010, p. 9.

²⁸⁹ O fundamento da sua tese está na primeira parte do tomo 1: RICOEUR, 2010, p. 9-155.

²⁹⁰ RICOEUR, 2001, p. 16.

²⁹¹ RICOEUR, 2001, p. 16.

²⁹² RICOEUR, 2010, p. 9, 93.

²⁹³ RICOEUR, 2012b, p. 128.

²⁹⁴ RICOEUR, 2012b, p. 418. Retomaremos o assunto da identidade narrativa adiante.

²⁹⁵ RICOEUR, 2010, p. 129.

3.3.1 A tripla *mimesis* de Paul Ricoeur

Do ponto de vista da narratologia, toda narrativa é composta com o objetivo de causar um efeito sobre as pessoas leitoras e/ou ouvintes.²⁹⁶ Significa que as narrativas não emergem de um vácuo. Não há narrativa que seja neutra em relação a visão de mundo e valores morais. A literatura possui força humanizadora, como mostrou Antônio Cândido, pois exprime o ser humano, assim como atua em sua formação.²⁹⁷ É preciso indagar sobre como isso é possível, observando o funcionamento da composição narrativa a partir da tripla *mimesis*, conforme elaborada por Paul Ricoeur. Ao longo do texto, tentarei mostrar as suas relações com a teologia prática e com a comunicação do evangelho.

É preciso nos situarmos quanto ao conceito de *mimesis* na obra de Ricoeur, que é um desdobramento do conceito de *mimesis* de Aristóteles, conforme aparece na *Poética*. Antes de prosseguir com conceito de tripla *mimesis* de Ricoeur, vejamos, em suma, como o conceito de *mimesis* está atrelado ao de *mythos* na *Poética*.

As observações de Aristóteles²⁹⁸ o levou a constatar que a imitação – μίμησις – é algo natural aos seres humanos. É por meio dela que os seres humanos adquirem os conhecimentos, assim como também encontram nela uma fonte de prazer. A *mimesis* é a fonte que alimenta a arte poética, por meio da qual as pessoas aprendem, para o bem ou para o mal.²⁹⁹ Mas o que, exatamente isso tem a ver com a narrativa, Aristóteles explica ao afirmar que o enredo, ou a intriga – μῦθος – é a imitação da ação (πράξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις).³⁰⁰ É aqui que se introduz o conceito de *mimesis práxeos*. Desse modo, a *mimesis* consiste na imitação não das pessoas, mas das ações das pessoas e da vida. Assim, o que mais importa para a composição da intriga é a finalidade da ação, o que se expressa por meio da configuração da ação e dos acontecimentos na intriga. Logo, os acontecimentos e a intriga são o objetivo, e o objetivo é o mais

²⁹⁶ MARGUERAT, BOURQUIN, 2009, p. 13.

²⁹⁷ CÂNDIDO, Antônio. A literatura e a formação do homem. **Remate de Males**: Revista do Departamento de Teoria Literária, São Paulo, 1999, n. esp., p. 81-89.

²⁹⁸ ARISTÓTELES. **Poética**. 4 ed. Tradução e notas de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. p. 42. (1448b-5). Para o texto grego da Poética foi usada a edição bilingue: ARISTÓTELES. **Poética**. Edición bilingüe. Introd., notas y comentarios de Antonio López Eire. Madrid: Istmo, 2002.

²⁹⁹ ARISTÓTELES, 2011, p. 43. (1448b-25). Aristóteles observa aqui a ramificação da poesia em termos de imitação das ações belas e de pessoas boas, e a imitação de ações vis.

³⁰⁰ ARISTÓTELES, 2011, p. 48. (1450a-4)

importante,³⁰¹ mais do que as personagens.³⁰² Sabe-se que o foco da análise de Aristóteles é a tragédia grega. Ao definir a tragédia em suas características, aponta que o fim da composição da intriga é provocar a purificação das paixões, por meio da compaixão e do temor.³⁰³ Isto é, a intriga atinge o seu objetivo no efeito que causa nas pessoas ouvintes ou leitoras, o que é definido em termos de *κάθαρσις* – *kátharsis* –, isto é, a purificação. Portanto, o processo mimético na narrativa pode ser mapeado como imitação da ação, composição da intriga – o encadeamento das ações com começo, meio e fim –, e efeito na pessoa ouvinte ou leitora.

Vejamos agora como Ricoeur desdobrou o conceito aristotélico em tripla *mimesis*.

Talvez a principal característica da tripla *mimesis* é o seu caráter circular, intimamente ligado ao círculo hermenêutico da narrativa e do tempo, que por sua vez, “não cessa de renascer do círculo formado pelos estágios da *mimesis*”.³⁰⁴ Assim, a tripla *mimesis* é composta por três estágios em um movimento circular. Como veremos, esse movimento deve ser entendido como uma espiral e não como um círculo vicioso. Ao discorrer sobre a tripla *mimesis*, Ricoeur mostra que está em questão é a função mediadora exercida pela *mimesis* 2. Ela é, de fato, o seu eixo de análise, já que a *mimesis* 2 consiste na composição literária da narrativa.³⁰⁵ Assim, a tese de Ricoeur sobre a *mimesis* da obra narrativa implica na distinção de três estágios da *mimesis*, por ele denominadas prefiguração (*mimesis* 1), configuração (*mimesis* 2) e refiguração (*mimesis* 3).³⁰⁶

Apoiado na *Poética*, de Aristóteles, Ricoeur explica que a intriga, (*μῦθος*) é uma imitação da ação (*μίμησις πράξεως*). O que se imita é a ação humana, logo, toda *mimesis* é *mimesis práxeos*, como exposto acima. Para que haja *mimesis* 2, a competência prévia exigida é a capacidade de identificar a ação humana em geral. Ou seja, a *mimesis* 1 remete a uma pré-compreensão da vida que precisa ser comum entre a pessoa que narra e pessoa destinatária, individual ou coletiva.

Sendo assim, o que se torna composição narrativa foi primeiramente extraído do mundo da experiência, o mundo não escrito, assim denominado por Italo Calvino.³⁰⁷ Esse mundo não

³⁰¹ A intriga pensada a partir do seu objetivo é a intuição fundamental da análise narrativa, como afirmado acima: toda narrativa é composta com o objetivo de causar um efeito sobre as pessoas leitoras e/ou ouvintes, conforme MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 13.

³⁰² ARISTÓTELES, 2011, p. 49-50. (1450a-15-1450b-5).

³⁰³ ARISTÓTELES, 2011, p. 48. (1449b-25). Posteriormente, no capítulo XIII, Aristóteles retoma o assunto da *kátharsis*.

³⁰⁴ RICOEUR, 2010, p. 130.

³⁰⁵ RICOEUR, 2010, p. 94.

³⁰⁶ RICOEUR, 2010, p. 93-147; RICOEUR, 2001, p. 36.

³⁰⁷ CALVINO, Italo. **Mundo escrito e mundo não escrito – artigos, conferências e entrevistas**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2015. p. 105-114.

escrito, feito de cinco sentidos, três dimensões e povoado por nossos semelhantes, é, em resumo, caótico e imprevisível. Mas é dele que a literatura se alimenta e para ele que ela retorna. A *mimesis* 1, portanto, remete a essa atividade descrita a partir da própria experiência pelo escritor italiano. Uma pessoa escritora repõe em movimento a sua fábrica de palavras que precisam ser extraídas como combustível “dos poços do não escrito.”³⁰⁸

Aqui está uma primeira relação direta entre a narrativa e a comunicação, pois *mimesis* 1 pressupõe uma competência comunicativa visando a inteligibilidade da ação humana e da composição narrativa, que consiste em *mimesis práxeos*, ou seja, a conexão entre *mimesis* 1 e *mimesis* 2. Veremos, mais adiante, que a conexão entre *mimesis* 2 e *mimesis* 3 também consistirá em comunicação pelo ato da leitura.

Voltando ao processo de *mimesis* 1. Nessa pré-compreensão é “que se delineia a construção da intriga e, com ela, a mimética textual e literária”.³⁰⁹ Essa capacidade de identificar a ação refere-se aos seus aspectos estruturais, que Ricoeur classifica como a semântica da ação, as mediações simbólicas da ação e as características temporais da ação. Sendo assim, a *mimesis* 1 remete a uma rede conceitual do domínio da ação que a distingue do domínio do movimento físico, pois a ação aqui diz respeito a intencionalidade e as relações de causa e efeito da ação: o que se faz, quem faz, os objetivos, os motivos, os agentes, as consequências, a interação e o desfecho da ação. Portanto, a inteligibilidade da composição da intriga depende de sua ancoragem nessa rede conceitual da ação.³¹⁰

Já que são baseadas na pré-compreensão da ação, as intrigas, sejam históricas ou ficcionais, nunca são totalmente inventadas. Como dissemos antes, elas não emergem de um vácuo. Pois a *mimesis* 1 é referente à vida humana, já que a compreensão que temos da vida se dá numa estrutura narrativa.³¹¹

GANZEVOORT destacou esse fato.³¹² Baseado em Ricoeur, ele enxerga duas ideias relacionadas como centrais para o desenvolvimento de abordagens narrativas em teologia prática. A primeira diz respeito à estrutura narrativa com que entendemos as nossas vidas, enquanto a segunda é que o significado da ação humana e a identidade podem ser interpretadas como texto. Pois, como quem conta uma história, configuramos o entendimento das nossas vidas. Isso faz da própria existência uma estrutura que se configura narrativamente e que se

³⁰⁸ CALVINO, 2015, p. 107.

³⁰⁹ RICOEUR, 2010, p. 112.

³¹⁰ RICOEUR, 2010, p. 96-97.

³¹¹ Uma ótima síntese da tripla *mimesis*: GRODIN, Jean. **Paul Ricoeur**. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 96.

³¹² GANZEVOORT, 2012, p. 215-217.

refigura pelo mesmo processo. Ao mesmo tempo, dá à teologia prática uma ferramenta: a interpretação da vida, da ação humana, com os recursos da análise narrativa.

A *mimesis práxeos* é o que faz com que uma narrativa tenha sentido para a pessoa leitora, justamente porque o seu material primário consiste na inteligibilidade da ação humana e de sua articulação na composição narrativa. Assim, a *mimesis* procura levar ao o espaço da narração a experiência humana cotidiana. Ricoeur conclui que, “a literatura seria para sempre incompreensível se não viesse configurar o que, na ação humana, já faz figura”.³¹³

Pode-se olhar para essa afirmação de Ricoeur de outro modo. Antes de Italo Calvino chamar o mundo da figuração de mundo não escrito, Tolkien já o havia chamado de “mundo primário,”³¹⁴ cuja existência em relação ao “mundo secundário” e a consciente diferenciação que somos capazes de fazer, dizem algo teológico sobre o ser humano, pois o constata como subcriador. É como se a atividade criativa da fantasia tivesse elementos subversivos, pois para Tolkien, tal arte está alicerçada no duro reconhecimento “de que as coisas são assim no mundo como ele aparece sob o sol; num reconhecimento desse fato, mas não numa escravidão a ele”.³¹⁵ Por reconhecer a realidade, mas recursar-se à escravidão, a literatura, ou especificamente a fantasia, que é o assunto tratado por Tolkien, constitui-se como um direito humano, que a cria, como subcriador que é, a seu modo e à sua medida, porque nós fomos criados; “e não apenas criados, mas criados à imagem e semelhança de um Criador.”³¹⁶ Assim, criamos histórias para configurar a experiência humana no mundo a partir da observação da ação humana no mundo. Vistas dessa maneira, criar e contar histórias constituem um exercício de liberdade.

A *mimesis 2*³¹⁷ ocupa a posição de mediação, porque liga *mimesis 1* e 3. É em posição mediadora que se opera a configuração. A *mimesis 2* refere-se à composição da intriga narrativa – *mythos*. Ela é mediadora entre acontecimentos e uma história, o que significa que a *mimesis 2* tira uma história sensata de uma diversidade de acontecimentos ou incidentes, ou que a sua operação consiste em transformar diversos acontecimentos ou incidentes em uma história, explica Ricoeur. Isso porque uma história precisa ser mais do que uma enumeração de acontecimentos ou incidentes postos em série, mas precisa organizá-los em totalidade que seja inteligível a ponto de permitir sempre a pergunta sobre qual é o tema da história.³¹⁸ Ricoeur

³¹³ RICOEUR, 2010, p. 112.

³¹⁴ TOLKIEN, J.R.R. **Árvore e folha**. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2020. p. 17-88.

³¹⁵ TOLKIEN, 2020, p. 64.

³¹⁶ TOLKIEN, 2020, p. 64.

³¹⁷ RICOEUR, 2010, p. 112-122.

³¹⁸ RICOEUR, 2010, p. 114.

conclui que, em suma, “a composição da intriga é a operação que tira de uma simples sucessão uma configuração.”³¹⁹

O percurso da *mimesis* só estará completo quando chega à pessoa leitora ou ouvinte, pois a *mimesis* 3³²⁰ situa-se na intersecção entre o mundo configurado pela composição narrativa (*mimesis* 2) e o mundo “no qual a ação efetiva se desdobra”.³²¹ Esse estágio final consiste no efeito que a composição narrativa há de causar na pessoa leitora ou ouvinte. Assim, na *mimesis* 3 acontece a refiguração, isto é, uma nova configuração que se realiza na vida da pessoa leitora ou ouvinte da narrativa, que se apropria da intriga, aplicando-a à sua vida.³²²

Esse percurso é o que confere o caráter circular ao processo mimético, que tem início em *mimesis* 1 para chegar em *mimesis* 3 mediada por *mimesis* 2. A refiguração operada na *mimesis* 3 resulta no mundo da ação, isto é, a figuração da *mimesis* 1. Desse modo, o ponto de chegada do processo mimético leva de volta ao ponto de partida,³²³ o que pede uma explicação. Ricoeur procura mostrar que o círculo não é vicioso, pelo contrário, é oportuno e benéfico, pois cria uma “espiral sem fim que faz a meditação passar várias vezes pelo mesmo ponto, mas numa atitude diferente.”³²⁴ É dessa espiral contínua da *mimesis* que a intriga sempre renasce, como antecipado no início deste tópico. Isso também explica o desdobramento da *mimesis* no projeto de Ricoeur, pois o processo mimético circular está subordinado à sua investigação sobre a mediação entre tempo e narrativa. Assim, é no ponto de chegada do processo mimético que a tese de Ricoeur se fundamenta: “a narrativa alcança o seu sentido pleno quanto é restituída ao tempo do agir e do padecer na *mimesis* III”.³²⁵ O que, então, ocorre em *mimesis* 3? É preciso dedicar uma atenção especial a essa devido à importância do assunto para esta pesquisa.

Primeiramente, como vimos, *mimesis* 3 consiste na refiguração, que é quando a pessoa leitora ou ouvinte se apropria da intriga e a aplica à sua vida. A refiguração acontece, portanto, na conexão entre *mimesis* 2 e *mimesis* 3, que na observação do fenômeno a partir da literatura, ocorre no ato da leitura, que exerce o papel de vetor “da capacidade que a intriga tem de modelizar a experiência” porque ele “retoma e conclui o ato configurante”.³²⁶ Assim, afirma

³¹⁹ RICOEUR, 2010, p. 114.

³²⁰ RICOEUR, 2010, p. 122-147

³²¹ RICOEUR, 2010, p. 123.

³²² RICOEUR, 2010, p. 123. “Aplicação” é a palavra usada por Ricoeur em referência ao correspondente na obra de H.G. Gadamer.

³²³ RICOEUR, 2010, p. 124.

³²⁴ RICOEUR, 2010, p. 124.

³²⁵ RICOEUR, 2010, p. 122-123.

³²⁶ RICOEUR, 2010, p. 130-131.

Ricoeur, o “ato da leitura [...] é o último vetor da refiguração do mundo da ação sob o signo da intriga.”³²⁷

Fica evidente nesse ponto, como anunciado anteriormente, que a tripla *mimesis* tem como chegada uma experiência de comunicação com a pessoa leitora ou ouvinte. No capítulo inicial falou-se da comunicação, seguindo Grethlein, como um processo multifacetado visando o entendimento mútuo entre as pessoas. Esse conceito de comunicação se aplica aqui, pois, em primeiro lugar, a capacidade de uma narrativa ser acompanhada depende do ato da leitura, logo, a narrativa espera quem a leia ou ouça. Como argumentou o biblista e poeta português, Tolentino Mendonça,³²⁸ a pessoa leitora é requerida, suposta e esperada pelo próprio texto. O que torna clara as proposições de Ricoeur: “Acompanhar uma história é atualizá-la em leitura”³²⁹ e “compreender é compreender-se perante o texto.”³³⁰ Ou, como bem colocou Richard Palmer, compreender uma obra literária, em nosso caso, compreender uma narrativa, não consiste em um conhecimento científico que foge da dimensão da existência para um mundo de conceitos. Compreender é, acima de tudo, um fenômeno epistemológico e ontológico. É um “encontro histórico que apela para a experiência pessoal de quem está no mundo.”³³¹ Em segundo lugar, como um desdobramento dessa noção de leitura e compreensão, pode-se afirmar que a compreensão ocorre em uma dimensão existencial, no entrecruzamento do mundo do texto com o mundo da pessoa leitora, pois o ato de ler consiste em um jogo entre texto e pessoa, em que o juízo e a imaginação entram em atividade. Acredito que o princípio seja transferível do mundo da leitura para o da audição, o que seria coerente com as diversas referências que Ricoeur fez aos dois sentidos. É no ato da leitura – ou da audição –, que ocorre o jogo da pessoa destinatária com as exigências da narrativa e dos seus componentes, paixões, antagonismos, romances etc.,³³² tornando possível a refiguração.

Portanto, a leitura, como a operadora que une *mimesis* 3 a *mimesis* 2 consiste em um processo de comunicação. Como exposto aqui, essa comunicação pressupõe um encontro, uma interação entre o texto e a pessoa receptora.³³³ O processo de *mimesis* 3 pressupõe um encontro mediado pela leitura e implica não na imposição de uma capacidade limitada de compreensão

³²⁷ RICOEUR, 2010, p. 132.

³²⁸ MENDONÇA, 2015, p. 38-39.

³²⁹ RICOEUR, 2010, p. 131.

³³⁰ RICOEUR, 2001, p. 109.

³³¹ PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 2011. (Coleção: O saber da filosofia – 15). p. 21.

³³² RICOEUR, 2010, p. 131.

³³³ RICOEUR, 2010, p. 132.

da pessoa sobre o texto, mas em uma exposição de si ao texto para dele “receber um eu mais vasto.”³³⁴

3.3.2 A catarse

[...] Mas somente quando na história contada um curso de ação termina, desata um nó, compensa o incidente com reconhecimento, sela o destino do herói por um evento último que esclarece toda a ação e produz no ouvinte a catarse da piedade e do terror.³³⁵

Diante do que foi exposto até aqui, uma segunda argumentação é necessária, que é a passagem do processo mimético ao efeito catártico. Já vimos no início deste tópico que, segundo Aristóteles, o fim do *mythós* é provocar a purificação das paixões, isto é, a catarse, por meio da compaixão e do temor.³³⁶ Isto é, a intriga atinge o seu objetivo ao conduzir as pessoas ouvintes ou leitoras à *kátharsis*.

Partindo do entendimento do ato da leitura como a junção entre *mímesis 2* e *mímesis 3*, faremos um salto ao livro 3 de *Tempo e narrativa*, quem que Ricoeur discute a fenomenologia e estética da leitura.³³⁷ A questão da leitura traz à luz problemas de ordem hermenêutica, com os quais Ricoeur lida nesta parte da obra. Todavia, focaremos em apenas um aspecto de sua argumentação, que é sobre a pergunta que se faz diante de um texto. Existem perguntas de ordem histórica, simplesmente historicizantes, próprias dos métodos históricos-filológicos, que se ocupam com o que dizia o texto. Há, todavia, a pergunta propriamente hermenêutica, que procura resposta para “o que me diz o texto e o que digo eu ao texto?”³³⁸ A pergunta historicizante, afirma Ricoeur, permanece sob o controle da segunda. Esse esquema conduz à aplicação em que se encontram os efeitos relacionados com a catarse.

Novamente apoiado em Aristóteles, Ricoeur explica a catarse como o efeito moral da obra. A catarse, então, é o que ocorre por meio da comum identificação da pessoa leitora ou ouvinte com a personagem herói da narrativa, bem como porque nos deixamos guiar pela pessoa narradora. Ou seja, a obra propõe “novas avaliações, normas inéditas, que abalam os costumes

³³⁴ RICOEUR, 2001, p. 109.

³³⁵ RICOEUR, 2001, p. 17.

³³⁶ ARISTÓTELES, 2011, p. 48. (1449b-25).

³³⁷ RICOEUR, 2012b, p. 285-309. Não é nossa intenção abordar toda a argumentação de Ricoeur sobre o assunto. O que realmente interessa aqui é o efeito da arte poética, precisamente a narrativa, na pessoa leitora. Logo, o foco está nas páginas 302-304 desta referência.

³³⁸ RICOEUR, 2012b, p. 302.

correntes,”³³⁹ o que faz com que o efeito moral da catarse seja derivado da capacidade da obra de clarificar, de promover o exame e de instruir por intermédio do “distanciamento com relação a nossos próprios afetos”.³⁴⁰

A compreensão como uma experiência existencial, que remete à refiguração da *mimesis* 3, pode ser entendida melhor agora. Pois a catarse pressupõe a *aísthesis*, que é o prazer, gerado por reconhecimento e compreensão. Como mostramos anteriormente, segundo Aristóteles as pessoas imitam porque lhes é natural imitar, assim adquirimos conhecimentos e, de igual modo, a imitação é uma fonte de prazer. Para Aristóteles, o prazer e o aprendizado ocorrem quando a pessoa leitora ou ouvinte é capaz de reconhecer o que cada elemento da narrativa representa: “este é aquele assim e assim.”³⁴¹

Tal processo foi interpretado por Ricoeur como a experiência estética sendo a responsável por tirar a pessoa ouvinte ou leitora do cotidiano e a conduzir ao mundo da narrativa tornando-a capaz de “transfigurar o cotidiano e de transgredir suas normas aceitas.”³⁴² Assim, a *aísthesis* libera a pessoa leitora ou ouvinte do cotidiano. A catarse torna a pessoa livre para “novas avaliações da realidade que tomarão forma na releitura.”³⁴³ Portanto, aqui reside o poder de comunicabilidade da obra, pois um “esclarecimento é profundamente comunicativo; é por meio dele que a obra ‘ensina.’”³⁴⁴ O vocabulário empregado para descrever o processo de catarse mostra que o ser humano está envolvido por completo, emocionalmente e cognitivamente.

Talvez a melhor maneira de se entender a catarse seja por meio do que ocorre na psicoterapia. Ricoeur recorreu à interpretação narrativa da teoria psicanalítica por duas vezes, uma ao explicar a tripla *mimesis*³⁴⁵ e outra ao discorrer sobre o conceito de identidade narrativa,³⁴⁶ na conclusão da obra. A razão disso é que a inteligibilidade da narração é construída pela narração e pela pessoa destinatária, pois a configuração do sentido é trabalho de ambos, cuja finalidade é provocar a catarse na vida da pessoa destinatária. Visto dessa maneira, acontecimentos narrados fazem parte da experiência imediata da narração, pois parte

³³⁹ RICOEUR, 2012b, p. 303.

³⁴⁰ RICOEUR, 2012b, p. 303.

³⁴¹ ARISTÓTELES, 2011, p. 42. (1448b-17); RICOEUR, 2010, p. 87-88.

³⁴² RICOEUR, 2012b, p. 302.

³⁴³ RICOEUR, 2012b, p. 304.

³⁴⁴ RICOEUR, 2012b, p. 304.

³⁴⁵ RICOEUR, 2010b, p.128-129.

³⁴⁶ RICOEUR, 2012b, p. 420.

do mundo da ação, mas pela composição da intriga e no ato de leitura se inserem numa dimensão universal da ação, que a torna compreensível a qualquer intérprete.³⁴⁷

3.3.3 As parábolas à luz da tripla *mimesis* e da catarse

Antes de passar ao conceito de identidade narrativa, esse é um momento apropriado para perguntar a relação da tripla *mimesis* e da catarse com a comunicação do evangelho.

No capítulo anterior foram feitas referências às parábolas como o modo de comunicação narrativo característico de Jesus no ensino e aprendizagem. Naquele momento, foi abordada a linguagem de mudança das parábolas de Jesus.³⁴⁸ Agora clarifica-se ainda mais o princípio: uma narração é feita para causar um efeito na pessoa leitora ou ouvinte. Isso ocorre na pessoa como um todo, em termos de experiência estética e prazer do reconhecimento, e se completa na catarse.

Ao que foi exposto no capítulo inicial, acrescenta-se mais três elementos, agora que é possível uma aproximação do assunto pelo contexto maior da tripla *mimesis* e da catarse, que vale tanto para a leitura das parábolas, como para os evangelhos em geral.

O primeiro é que a parábola, como toda narração, possui um ponto de vista, que é a relação que a pessoa narradora tem com a história narrada. Daniel Marguerat mostrou a importância desse aspecto da narração e do seu efeito nas pessoas leitoras ou ouvintes.³⁴⁹ Trata-se de um posicionamento cognitivo que a pessoa que narra assume ao iniciar a história. O ponto de vista é como a câmera posicionada atrás da personagem e de onde nós assistimos a cena. Por exemplo, Marguerat mostra que na parábola do bom samaritano, de Lucas 10.25-37, o ponto de vista não é do bom samaritano, mas sim do homem agredido pelos bandidos.³⁵⁰ Ele aponta para diversos sinais na narrativa que evidenciam que a intenção de Jesus é assumir o ponto de vista daquele que sofre, colocando a pessoa destinatária da parábola na identificação com o ferido,

³⁴⁷ Uma ótima abordagem ao papel da narrativa e da narração no processo psicoterapêutico, à luz de Ricoeur, pode ser: LEÃO, Paula Ponce de. *Hermenêutica e psicoterapia: da narração ao narrador*. In: PORTOCARRERO, Maria Luísa; BEATO, José. **Ricoeur em Coimbra: recepção filosófica de sua obra**. Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016. p. 106.

³⁴⁸ Não nos ocupamos com a distinção técnica entre parábola, analogia, metáfora etc. O que fica claro é que na abordagem de Grethlein, que também seguimos aqui, o que está em foco são as parábolas em modo narrativo, e não no sentido geral de várias formas de linguagem figurada. Sobre isso: BRAKEMEIER, 2016, p. 9-15.

³⁴⁹ MARGUERAT, Daniel. **O ponto de vista: olhar e perspectiva nos relatos dos evangelhos**. São Paulo: Loyola, 2018.

³⁵⁰ MARGUERAT, 2018, p. 21-25.

para deste lugar posicionar corretamente a pergunta que provocou a parábola: quem é o meu próximo? Na posição do ferido, a pessoa, independente de sua identidade, espera que o outro seja o seu próximo. Logo, não era sobre a resposta que Jesus queria trabalhar, mas sobre a pergunta. Essa mudança de perspectiva proposta por Jesus acontece por meio de uma estratégia narrativa e do processo *mimético*, que visa a conduzir à catarse, que é o efeito moral da obra.

Uma segunda consideração é que a verdade comunicada por meio de uma parábola passa pelo cognitivo, mas visa alcançar a existência. Tomemos como exemplo a mesma parábola. As pessoas interlocutoras são conduzidas por Jesus, evidentemente, a uma reflexão sobre a ação. O que está em jogo é uma questão da ética, já que não há narração sem ponto de vista, nem narração neutra em termos de visão de mundo e valores. É a maneira como a narração conduz à reflexão que importa, pois gera a experiência, estética e catártica, por meio da imitação, da necessidade e da verossimilhança, como percebeu Aristóteles. Visto a partir do seu objetivo, o trabalho da pessoa narradora não consiste em narrar “o que aconteceu, mas o que poderia acontecer, o que é possível, de acordo com o princípio da verossimilhança e da necessidade.”³⁵¹ Como vimos, o percurso da *mimesis* só está completo no evento comunicativo com a pessoa leitora, que visa a vida na totalidade das suas ações e não meramente um entendimento.

No capítulo anterior introduzimos o assunto da linguagem da mudança da parábola, que é o cerne da grande virada, o evento decisivo da narrativa que esclarece toda a ação e conduz à catarse. A parábola parte do conhecido mundo da vida e das ações e pela composição da intriga questiona a imagem e os conceitos que as pessoas possuem da realidade, dando-lhes um novo sentido e fazendo perceber ou descobrir novas possibilidades ou alternativas.³⁵² O que resulta da comunicação de Jesus por meio da parábola do bom samaritano não é uma mero entendimento sobre quem é o seu próximo, mas a abertura da pessoa à outra em um novo posicionamento perante quem ela será “a próxima”, visto que na situação de necessidade, esperamos que alguém nos seja o próximo. Por isso, a palavra final de Jesus não é “entendeu?”, mas uma pergunta – situada após todo o processo mimético da narrativa –, que agora coloca o seu interlocutor diante da reflexão que exige interpretação e resposta, seguida do imperativo: “vá e faça o mesmo.” Portanto, é o que a pessoa compreendeu de si e a exigência é sobre uma mudança de atitude.

Em suma, o ponto de vista é uma escolha estratégica da pessoa que compõe a intriga, pensada a partir do efeito que objetiva causar na pessoa que participa da comunicação. O ponto

³⁵¹ ARISTÓTELES, 2011, p. 54. (1451a-37-40).

³⁵² MENDONÇA, 2015, p. 243-244.

de vista, somado aos demais componentes da parábola, já trabalhados no capítulo inicial, esclarecem que o alvo de Jesus com a parábola é a existência e não apenas a reflexão cognitiva, o que é explicado pela própria escolha de ensinar por parábolas em recusa à linguagem dedutiva e propositiva, especialmente quando se trata da explicação do reino de Deus. Não se tratava de uma explicação de um conceito, mas fundamentalmente de abrir o espaço para uma experiência com o reino de Deus, no reino de Deus. O que ocorre no ponto de chegada da comunicação pelo uso da parábola é a necessidade de um posicionamento, uma decisão da pessoa que participa da comunicação, que consistirá em habitar, ou não, a realidade do reino de Deus exposta por Jesus.

Diante disso, a comunicação do evangelho por meio da parábola, conforme a sua função no ministério de Jesus, pode ser tomada como uma chave para a narrativa bíblica como um todo e o seu papel na comunicação do evangelho.

Primeiramente, porque não foi apenas com o ministério de Jesus que as parábolas passaram a fazer parte da comunicação no modo de ensino e aprendizagem. Elas estão presentes em toda a Bíblia, seja em modo narrativo, ou pelo uso diverso de figuras de linguagem, como comparações e metáforas.³⁵³ O que acontece no ministério de Jesus é que a parábola chega ao seu ápice diante da grandiosidade do que Jesus comunicava, a saber, a proximidade do reino de Deus. Como Brakemeier disse, a “categoria da parábola parece ser a mais adequada para expressar sua intenção”.³⁵⁴

Eis a razão de colocarmos as parábolas como chave para a comunicação do evangelho. Porque o evangelho refere-se ao reino de Deus como experiência concreta, como os modos de comunicação não verbais deixaram em evidência. Também porque nelas operam a circularidade da tripla *mimesis*. A parábola parte do comum entre Jesus e as pessoas que o ouvem, isto é, o mundo da ação (figuração – *mimesis* 1). A parábola é a composição de uma intriga que introduz elementos que levam ao questionamento da realidade conhecida (configuração – *mimesis* 2). O seu ponto de chegada é a refiguração pela catarse mediada pelo evento comunicativo, que no caso de Jesus, é a narrativa contada por ele (refiguração – *mimesis* 3). Dessa forma, a parábola abre um leque de possibilidades comunicativas a serem exploradas pela teologia prática para a comunicação do evangelho, pois apontam para um modo recorrente de comunicação na Bíblia, que não busca comunicar a sua verdade somente em nível cognitivo, embora passe por ele, usando a linguagem da formulação propositiva, mas comunica a sua verdade ao nível

³⁵³ BRAKEMEIER, 2016, p. 11-15.

³⁵⁴ BRAKEMEIER, 2016, p. 16.

existencial do ser humano, usando a linguagem da narração e, com isso, da metáfora. Portanto, o que leva a comunicação de um nível para o outro não é tanto o que é dito, mas o modo como é dito: a linguagem da narração e da metáfora. O que está em jogo, como Mueller pontuou, não é a verdade como conhecimento, mas a verdade como existência.³⁵⁵

Isso conduz ao assunto da identidade narrativa. Visto que o encontro da pessoa com a narrativa, ou mais precisamente, com as inúmeras narrativas veiculadas pela cultura e em seus diversos meios de comunicação, exercem um poder de configuração identitária, individual e coletiva. As parábolas de Jesus são exemplos perfeitos dessa operação da narrativa.

3.3.4 O tempo narrado e a identidade narrativa

O futuro não é um tempo longo, porque ele não existe: o futuro longo é apenas a longa expectativa do futuro. Nem é longo o tempo passado porque não existe, mas o pretérito longo outra coisa não é senão a longa lembrança do passado.³⁵⁶

Antes de iniciar a explicação do conceito de identidade narrativa para dele tirarmos as implicações para o entendimento das funções e limitações da narrativa para a comunicação do evangelho, é preciso situar o surgimento do conceito na obra de Ricoeur.

O filósofo francês conclui o terceiro livro de *Tempo e narrativa* introduzindo o conceito de identidade narrativa.³⁵⁷ Esse conceito foi desdobrado em uma outra obra, *O si-mesmo como outro*,³⁵⁸ o que demonstra a importância que o conceito tomou na obra de Ricoeur. Porém, para os objetivos desta pesquisa, a investigação se concentrará somente em *Tempo e narrativa*. A identidade narrativa deve ser entendida como o ponto de chegada da hipótese que norteou o trabalho de Ricoeur em *Tempo e narrativa*, que afirma que “a temporalidade não se deixa dizer no discurso direto de uma fenomenologia, mas requer a mediação do discurso indireto da narração”.³⁵⁹ Por essa razão, Ricoeur toma a narrativa como guardiã do tempo, visto que o tempo só pode ser pensado pela mediação da narração. Sua conclusão se dá em forma de aporias da temporalidade, em que ele testará o teor e os limites de sua tese. A primeira dessas aporias é a identidade narrativa, com a qual nos ocuparemos.

³⁵⁵ MUELLER, 2005, p. 15-21.

³⁵⁶ AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 337. (Livro XI, 28).

³⁵⁷ RICOEUR, 2012b, p. 411-423.

³⁵⁸ RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

³⁵⁹ RICOEUR, 2012b, p. 411.

O conceito de identidade narrativa que aparece pela primeira vez na conclusão de *Tempo e narrativa*,³⁶⁰ e em modo esquemático, quer designar o resultado do entrecruzamento da ficção e da história e o tipo de identidade que a pessoa alcança por meio da operação da narrativa.

Afirmamos em diversas oportunidades a temporalidade como um dos elementos constituintes da narrativa. A investigação sobre o tempo, como se sabe, não é um problema apenas da filosofia e da teologia, mas também da física, por exemplo, cuja complexidade coloca a experiência humana diante do tempo fenomenológico e do tempo cosmológico. A pergunta de Agostinho sobre o tempo já esboça que o tempo é um grande enigma para a humanidade: “Que é, pois, o tempo? [...] Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei.”³⁶¹ Ricoeur conclui que “a definição física do tempo não é capaz de dar conta das condições psicológicas da apreensão”³⁶² do tempo. Todavia, o tempo precisa ser contado, marcado, para que sejamos capazes de distinguir os movimentos do tempo. Mas não é possível figurar a alma “na pura definição do tempo como número do movimento segundo o anterior e o posterior”. É a mediação narrativa que dá aos seres humanos a capacidade de contar. É a imaginação e as construções simbólicas que dão a nós a possibilidade de configurar a realidade. Nas palavras de Ricoeur: “as tramas que inventamos nos ajudam a dar forma a nossa experiência temporal confusa [...]”³⁶³ (tradução nossa). O tempo narrado, portanto, “é como uma ponte lançada sobre a brecha que a especulação não cessa de cavar entre o tempo fenomenológico e o tempo cosmológico”.³⁶⁴

A vida se depara com uma necessidade, que é o sentido em meio à caótica experiência temporal. O tempo do relógio, como disse Rubem Alves,³⁶⁵ nos chama para o encontro com todos os fantasmas do tempo da vida que passou. Ele nos diz que estamos atrasados, que precisamos correr. Mas, da absoluta honestidade com que nos avisa que o tempo passa, também

³⁶⁰ O meu conhecimento da obra de Ricoeur é restrito a alguns dos seus livros e artigos, por isso, devo essa informação à Prof. Dra. Maria Luísa Portocarrero Silva, catedrática da Universidade de Coimbra, na área de filosofia e hermenêutica filosófica. Fui seu estudante entre 2014 e 2015 e por meio de suas aulas é que tomei conhecimento da obra de Ricoeur, da qual ela é uma especialista.

³⁶¹ AGOSTINHO, 1999, p. 322. (Livro XI, 14).

³⁶² RICOEUR, 2012b, p. 416.

³⁶³ RICOEUR, 2001, p. 20. [...] *las tramas que inventamos nos ayudan a dar forma a nuestra experiencia temporal confusa [...]*.

³⁶⁴ RICOEUR, 2012b, p. 415. É notório o interesse renovado pela discussão acerca do tempo pelas narrativas, sejam na literatura ou no cinema. Filmes e séries recentes de grande sucesso que abordaram o problema do tempo e da narrativa podem trazer boas contribuições para a reflexão sobre a circularidade do tempo e da narrativa. Por exemplo: INTERSTELLAR. Direção: Christopher Nolan. EUA: Paramount Pictures; Warner Bros., 2014. (169 min), widescreen, color.; DARK. Criação: Baran bo Odar e Jantje Friese. Direção: Baran bo Odar. Alemanha: Netflix; W&B Television, 2017-2020. (3 temporadas, 26 episódios), widescreen, color.; LOKI. Criação: Michael Waldron. USA: Marvel Studios, 2020. (1 temporada, 6 episódios), widescreen, color.

³⁶⁵ ALVES, Rubem. **Tempus fugit**. São Paulo: Paulus, 1990. p. 8-11.

abre uma oportunidade: “quem sabe que o tempo está fugindo descobre, subitamente, a beleza única do momento que nunca mais será.”³⁶⁶ O tempo e a vida se entrecruzam, um reivindica o outro, e dali surgem as histórias que pedem para ser narradas. Mas para que isso aconteça, precisamos da estrutura poética da composição narrativa, com tudo o que lhe é inerente: temporalidade, *mimesis* e causalidade.

Da interpenetração das inúmeras narrativas históricas e ficcionais que contamos, nasce a identidade narrativa, que é a “prova de uma certa na unificação dos diversos efeitos de sentido da narrativa”.³⁶⁷ O termo identidade aqui não remete ao abstrato, mas situa-se na categoria da prática, pois a identidade de uma pessoa, ou de uma comunidade, é articulada narrativamente diante da pergunta pelo “quem” da ação. A resposta pelo “quem” da ação não pode se resumir ao nome próprio, tampouco aos talentos, profissão, caráter etc., pois nenhuma dessas respostas, que estão mais relacionadas ao “o que” e ao “qual”, são capazes de justificar que a pessoa é a mesma do seu nascimento até a sua morte. Assim, a resposta pelo “quem” tem que ser narrativa, pois a identidade de uma pessoa ou de uma comunidade só pode ser contata narrativamente.³⁶⁸ Dessa forma, aquilo que a pessoa conta de si é que fala do quem da ação, de modo que a “identidade do quem não é mais que uma identidade narrativa”.³⁶⁹

É ao falar e ao agir que as pessoas deixam o anonimato e se inserem na realidade humana. Como disse Hannah Arendt, “só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é [...]”.³⁷⁰ Todavia, o dizer quem é, como vimos, não pode ser confundido com o “que” faz, fez, disse etc. Só é possível conhecer a identidade de alguém na medida em que se narra a história da qual o ou a alguém é o herói ou a heroína: a narração de uma vida.³⁷¹

Se aplicarmos essa ideia à igreja, a identidade da comunidade de fé em Jesus como o Cristo e Senhor só pode ser articulada narrativamente pelo encadeamento das suas ações. Assim, definir “igreja” não é falar de uma identidade abstrata, definida conceitualmente em termos teológicos, mas narrar as suas ações pela composição da intriga. Se é por meio do falar e do agir que uma pessoa ou uma comunidade se revelam no mundo humano, é precisamente no que define a missão da igreja no mundo, no impulso inicial de Jesus Cristo, a comunicação do evangelho entendida como o falar e o agir, o *logos* e a *diaconia* da reconciliação, o verbal e

³⁶⁶ ALVES, 1990, p. 11.

³⁶⁷ RICOEUR, 2012b, p. 417-418.

³⁶⁸ ARENDT, 2016, p. 222-225.

³⁶⁹ RICOEUR, 2012b, p. 418.

³⁷⁰ ARENDT, 2016, p. 222.

³⁷¹ ARENDT, 2016, p. 230-231. Como explica Arendt, herói aqui não é um termo contaminado pela conotação de distinção e pelo significado ulterior de “semideus”. Herói, conforme seu uso em Homero, é simplesmente uma pessoa que participou da aventura troiana.

o não verbal, dos modos de comunicação de Jesus, é para onde se faz a pergunta sobre sua identidade. Logo, a identidade da igreja não se resume a uma afirmação teológica sobre si, mas a sua narrativa como o enredo composto por suas ações no mundo. Como ficará evidente, a identidade narrativa possui limitações, pois assim como é possível compor intrigas diferentes de um mesmo acontecimento, é possível desestabilizar a identidade narrativa quando papéis são trocados, ou quando se trama sobre a própria vida da comunidade intrigas diferentes ou divergentes.³⁷² Tanto a pessoa cristã, quanto igreja enquanto comunidade, podem tecer intrigas equivocadas sobre si mesmas. Assim, o conceito de identidade narrativa de Ricoeur remete à circularidade da tarefa da teologia prática enquanto hermenêutica da práxis. Vista dessa maneira, a teologia prática não interpreta apenas o que a igreja e as pessoas cristãs fazem e dizem no mundo, mas observa esse falar e agir, os articula pela composição da intriga e conta quem são e quem podem ser.

Aplicado ao indivíduo, o conceito pode ser entendido à luz do ensino neotestamentário sobre o discipulado e a santificação. Segundo a linguagem do Novo Testamento, o seguimento de Jesus é marcado pelo discipulado. A metáfora que preside essa ideia é a do caminho, pressuposta no chamamento de Jesus: siga-me.³⁷³ O mesmo se aplica à famosa afirmação joanina: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”, de João 14.6.³⁷⁴ Na linguagem paulina, a santificação consiste, em síntese, no processo de transformação da vida à imagem de Jesus Cristo. Em outros termos, a santificação pode ser vista como o contínuo processo de refiguração mediante à exposição de si ao texto bíblico, à comunhão dos santos, ao exercício da missão, enfim, de tudo o que compõe o pensamento e a prática cristã no mundo mediado pelo texto bíblico. Pressupõe-se uma progressão da narrativa de si desde a sua conversão a Cristo, isto é, o início do processo de discipulado e/ou de santificação, até o final da sua vida, cujo elemento que marca essa gradual refiguração é a constante revisão e retificação da identidade narrativa.

Ainda no âmbito do sujeito, o aconselhamento pastoral, assim como o processo psicoterapêutico, pode auxiliar a pessoa aconselhada a situar-se como escritora e ouvinte de sua própria narrativa. Escutar e fazer perguntas que conduzam a pessoa a narrar-se, bem como, a entender-se diante da narrativa bíblica é um processo que tem muito a auxiliar no aconselhamento.

³⁷² RICOEUR, 2012b, p. 422-423.

³⁷³ Que pode ser encontrada em diversas situações nos evangelhos. Por exemplo: Mateus 4.19; 8.22; 16.24; Marcos 1.17; 8.34; 10.52; Lucas 24.13-34.

³⁷⁴ Sobre o significado de caminho, verdade e vida como paralelismo: MUELLER, 2005, p. 27

Seguindo o raciocínio de Ricoeur, é preciso perguntar se a identidade narrativa soluciona o dilema da identidade pessoal. O que se verifica é que se não contar com o auxílio da narração, a identidade pessoal cai ou em um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade dos seus atos, ou na conclusão de que o sujeito idêntico é ilusório, e que retirado da ilusão, o que resta é apenas uma diversidade desconexa de cognições, emoções e volições.³⁷⁵ Para Ricoeur, a solução do dilema consiste na substituição do entendimento da identidade como mesmo (*idem*), por si-mesmo (*ipse*). O *idem* é a identidade substancial, ou formal, enquanto *ipse* é uma identidade narrativa.

Em suma, pode-se afirmar que a identidade pessoal precisa de uma estrutura temporal dinâmica, capaz de comportar dinamismo da vida, composta por suas ações, interações e o elemento da mudança, a refiguração da atividade mimética da narrativa. A composição poética da narrativa oferece essa estrutura. Dessa maneira, “o si-mesmo é refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas.”³⁷⁶ Em contraposição à identidade abstrata de *idem*, a identidade narrativa enquanto constitutiva da *ipseidade*, “pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida.”³⁷⁷

Quais são as possibilidades da identidade narrativa? Vista da perspectiva da identidade narrativa, a pessoa seja a leitora e a escritora da própria vida, o que vale também para a identidade de uma comunidade ou povo.³⁷⁸

Da perspectiva do indivíduo, a história de uma vida é a constante refiguração a partir de todas as histórias que a pessoa conta de si mesma, o que faz da vida uma trama de histórias narradas, verídicas ou ficcionais. Dessa maneira, a vida não é vista como estática ou fechada, determinada pela somatória de decisões passadas, tampouco pelas experiências positivas e negativas às quais foi submetida. Ao contrário, a vida é dinâmica, aberta e encontra na mudança uma constante. Nas palavras de Ricoeur, “a história de uma vida se constitui por meio de uma série de retificações aplicadas a narrativas prévias [...]”³⁷⁹, o que, de fato, é a experiência psicanalítica, em que a pessoa analisada é conduzida a “substituir fragmentos de histórias ininteligíveis e ao mesmo tempo insuportáveis por uma história coerente e aceitável”³⁸⁰, cujo

³⁷⁵ RICOEUR, 2012b, p. 418.

³⁷⁶ RICOEUR, 2012b, p. 419.

³⁷⁷ RICOEUR, 2012b, p. 419.

³⁷⁸ RICOEUR, 2012b, p. 419-421.

³⁷⁹ RICOEUR, 2012b, p. 420.

³⁸⁰ RICOEUR, 2012b, p. 420.

resultado para a pessoa analisada é o reconhecimento de sua ipseidade. Ou seja, “um sujeito se reconhece na história que ele conta para si mesmo sobre si mesmo”.³⁸¹

Se a tese de Ricoeur está correta, o conceito de identidade narrativa serve de alerta para quais narrativas da cultura foram, são e serão aplicadas à vida, já que a ipseidade é “a de um si instruído pelas obras da cultura que ele aplicou a si mesmo”.³⁸² O conceito, portanto, remete à necessidade de uma percepção crítica das narrativas que nos moldam como indivíduos e como comunidade. Pois inevitavelmente somos formados pelas narrativas com que entramos em contato, em que fomos acolhidos e aplicamos à nossa vida. Assim, a história de uma vida é marcada por um recontar, refigurar, retificar, mas nunca separada da influência das narrativas da cultura.³⁸³ Como ficará evidente no próximo parágrafo, há aqui uma circularidade na identidade narrativa.³⁸⁴

Num primeiro momento, pode parecer que o sujeito que narra para si sobre si é tipicamente narcisista e egoísta. Esse problema foi antecipado por Ricoeur, para o qual responde remetendo à catarse como entendida e explicada por Aristóteles. Ou seja, o “si” do conhecimento de si é aquele que emerge de uma vida que depurada, clarificada pelos efeitos da catarse provocados pelo seu encontro com as narrativas com que teve contato.³⁸⁵ Do ponto de vista da comunidade ou de um povo, a identidade de um grupo é tirada das próprias narrativas que ela produziu sobre si mesma. Nos dois casos, individual e coletivo, observa-se a circularidade da identidade narrativa.³⁸⁶

³⁸¹ RICOEUR, 2012b, p. 420. Sobre esse tema na psicoterapia: CRITELLI, Dulce Mara. **História pessoal e sentido da vida: historiobiografia**. São Paulo: EDUC / FAPESP, 2012; HILLMAN, James. **Ficções que curam: psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler**. Campinas: Versus, 2010; LEÃO, 2016.

³⁸² RICOEUR, 2012b, p. 419.

³⁸³ Isso antecipa as questões da ética que estarão envolvidas quando narrativas entram em colisão. Isso porque a comunicação do evangelho ocorre baseada em uma narrativa do evangelho do reino de Deus, o que faz da comunicação do evangelho um evento profético, como já podia ser observado no ministério de João Batista, de Jesus e de seu seguimento. A narrativa do evangelho declara a chegada do legítimo rei, que nas palavras de Grethlein, é a “presença amorosa e eficaz de Deus” (GRETHLEIN, 2016, p. 78), que se faz presente no ministério de Jesus. Afirmando aqui a comunicação do evangelho como um evento profético baseado especialmente na teologia latino-americana. Pois a sua crítica ao sistema de valores vigente no contexto latino-americano, a exploração da vida de muitos visando o lucro de poucos, é uma questão de conflito de narrativas, diante da qual a proclamação do evangelho é profética. Esse assunto tem sido trabalhado pelo teólogo estadunidense Walter Brueggemann, especialmente no que concerne à pregação da igreja: BRUEGGEMANN, Walter. **The prophetic imagination**. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2001; BRUEGGEMANN, Walter. **The practice of prophetic imagination: preaching an emancipating word**. Minneapolis: Fortress Press, 2012. BRUEGGEMANN, Walter. **The importance and future of preaching in an age of social turmoil**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NcqlCjwVmS8>. Acesso: 18. ago. 2021.

³⁸⁴ Como pode ser observado em: RICOEUR, 2012b, p. 421; CÂNDIDO, 1999.

³⁸⁵ RICOEUR, 2012b, p. 419.

³⁸⁶ A circularidade da identidade narrativa aplicada à identidade coletiva é explicada por Ricoeur tomando o povo judeu como exemplo, isto é, “a comunidade histórica que se chama povo judeu tirou sua identidade da própria percepção dos textos que ela produziu” (RICOEUR, 2012b, p. 421).

Essa circularidade da identidade narrativa ilustra o processo mimético. Ricoeur mostra que “a identidade narrativa é a resolução poética do círculo hermenêutico”,³⁸⁷ pois a terceira relação da *mimesis* é definida pela identidade narrativa, que decorre da infinita retificação de narrativas anteriores por narrativas posteriores, gerando uma cadeia de refigurações.

A identidade narrativa, conforme explicada por Ricoeur, tem limitações. Como foi mencionado brevemente acima, ela é vulnerável à desestabilização,³⁸⁸ cujo elemento de instabilidade é a possibilidade de o indivíduo ou o povo compor intrigas sobre a própria vida que sejam diferentes ou até mesmo conflitantes. Desse modo, podem ocorrer trocas de papéis, bem como os componentes históricos e ficcionais dessas narrativas podem ser trocados. Vista da perspectiva dessa primeira limitação, a identidade narrativa é tema tanto de solução quanto de problema, pois exige que sempre se coloque a identidade sob suspeita.³⁸⁹

A responsabilidade ética é o fator supremo da ipseidade, segundo Ricoeur.³⁹⁰ Embora a identidade narrativa seja uma categoria da ação, ela não é suficiente para esgotar a questão da ipseidade do sujeito, pois a prática da narrativa exercita mais a imaginação do que a vontade.³⁹¹ A leitura comporta um momento de remissão, que é quando a pessoa leitora é provocada a ser e a agir de outro modo. Mas o ato de ler só leva a pessoa leitora até esse ponto. Cabe a ela decidir habitar aquele mundo, ou não. Dito de outra forma, a narrativa habilita mundos nos quais podemos habitar, mas não é da sua competência decidir por nós.³⁹² A narrativa pertence ao campo ético porque a narração é composta para exercer um efeito sobre a pessoa leitora ou ouvinte, que é fomentado pela pessoa narradora. Em toda narrativa, portanto, há uma visão de mundo, que traz consigo o componente ético. Isso faz com que toda narrativa seja eticamente posicionada, pois consiste na imitação da ação. Caberá à pessoa leitora ou ouvinte decidir entre

³⁸⁷ RICOEUR, 2012b, p. 421.

³⁸⁸ RICOEUR, 2012b, p. 422.

³⁸⁹ “Nesse sentido, a identidade narrativa não cessa de se fazer e de se desfazer, e a pergunta que Jesus fazia a seus discípulos para testar sua confiança – quem dizeis que sou? –, cada qual pode fazê-la a respeito de si próprio, com a mesma perplexidade dos discípulos interrogados por Jesus” (RICOEUR, 2012b, p. 422).

³⁹⁰ RICOEUR, 2012b, p. 423.

³⁹¹ RICOEUR, 2012b, p. 422-423.

³⁹² O primeiro filme da trilogia *The Matrix* trabalhou enfaticamente essa segunda limitação da identidade narrativa. Depois de Morfeu narrar para Thomas Anderson o que realmente é o mundo fora da matriz, lhe oferece a escolha entre a pílula azul e a pílula vermelha. A pílula azul o levaria de volta para a matriz, e devolveria a capacidade de acreditar no que quisesse. A pílula vermelha, por outro lado, lhe mostraria até onde ia a toca do coelho, em referência a Alice no país das maravilhas, de Lewis Carroll. Num segundo momento, já dentro do mundo real e lutando contra a matriz, Neo é levado até o oráculo. Novamente, diante da iminência da descoberta de si, isto é, a sua identidade que lhe seria revelada pelo oráculo, como era esperado, Morfeu e Neo estão diante da porta do apartamento onde o oráculo reside. Morfeu diz a Neo que não poderia abrir a porta por ele. Aquela era uma decisão dele, pois o que cabia a Morfeu era apenas mostrar o caminho. Abrir a porta, é uma decisão de Neo. (MATRIX. Criação e direção: Lana Wachowski; Lilly Wachowski. EUA: Warner Bros., 1999. (136 min), widescreen, color.

as múltiplas propostas éticas que estão veiculadas nas narrativas. Esse é um limite da identidade narrativa e que pede para ser somada por outros componentes não narrativos que formam o sujeito que atua no mundo.³⁹³

Por fim, as duas limitações da identidade narrativa podem ser vistas como oportunidades para a comunicação do evangelho. Pois a mensagem do evangelho, como foi mostrado no capítulo anterior, coloca suspeita sobre a realidade da vida, o que inclui a pessoa, ou o grupo. Ela introduz elementos que fazem as pessoas questionarem a vida sob a perspectiva da graça e do amor de Deus. Por exemplo, do ponto de vista do indivíduo, é como o apóstolo Paulo que reflete sobre si e constata ambiguidades.³⁹⁴ O mesmo pode ser observado no famoso poema de Dietrich Bonhoeffer, *Quem sou eu?*³⁹⁵ Nos dois casos, a reflexão sobre si consiste na observação da ação e do encadeamento das ações, e na busca por identificar as motivações e as razões pelas quais se agiu. Assim, colocar a identidade sob suspeita revela-se um exercício sustentado biblicamente e comum na tradição cristã, pois o que é, por exemplo, a prática da confissão se não a consciência do pecado, de que há algo errado e que precisa ser exposto, e da necessidade da retificação do caráter, da relação com Deus e da relação com a comunidade de fé?³⁹⁶ Da perspectiva comunitária, pode-se pensar nas sete cartas às sete igrejas, no livro do Apocalipse.³⁹⁷ Em todas elas a denúncia coloca suspeita sobre a identidade das comunidades, revelando a visão que o Senhor tem delas em contraste com a visão que tinham de si mesmas, e a necessidade da retificação.³⁹⁸ O mesmo pode-se observar na atividade dos profetas no Antigo Testamento.

A oportunidade advinda da segunda limitação pontuada por Ricoeur liga-se à primeira. A decisão de habitar ou não o mundo de determinada narrativa deve ser da pessoa, já que a narrativa não exercita tanto a vontade quanto exercita a imaginação. Todavia, ela atua na imaginação e, por meio dela, apela à vontade. Tratando-se da narrativa do evangelho, evidentemente que ela não decide pela pessoa, mas é clara quanto a mostrar o caminho pelo qual se deve seguir. É exatamente o que ocorre em parábolas de Jesus, como a do bom

³⁹³ RICOEUR, 2012b, p. 423.

³⁹⁴ Romanos 7.7-25.

³⁹⁵ BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão**: cartas e anotações escritas da prisão. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2003. p. 468-469

³⁹⁶ BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em comunhão**. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 97-107. Segundo Bonhoeffer, a confissão é uma prática terapêutica, pois na confissão ocorre o encontro entre a pessoa pecadora com o Deus misericordioso. O evangelho é vivido na confissão, pois se trata de um encontro com a graça de Deus. Vista dessa forma, a confissão exemplifica como a suspeição acerca da identidade configura-se como uma prática saudável no âmbito da fé cristã.

³⁹⁷ Apocalipse 2-3.

³⁹⁸ A mais evidente é a de Laodiceia (Ap 3.14-22), pois é escrito o que a igreja dizia sobre si mesma em contraste o que o Senhor vê nela.

samaritano, em que o componente ético está em evidência, ou como a parábola do amor do Pai, de Lucas 15, tão evidente quanto ao perdão, graça e amor do Pai. Semelhantemente, o que o apóstolo Paulo, segundo o livro de Atos, tinha em vista ao comunicar o evangelho, que era persuadir à decisão, abrir os olhos.³⁹⁹ A oportunidade aqui é ressaltar a importância do estímulo imaginativo a ser empregado nas múltiplas formas de comunicação do evangelho.

3.4 O HUMANO E AS HISTÓRIAS: SENTIDO E METANARRATIVA

Nós somos os únicos seres capazes de narrar a sua história, e o fazemos por necessidade. Somos existencialmente dependentes de narrativas como somos biologicamente dependentes da luz e do ar. Isso porque somos, também, os únicos capazes de fazer perguntas existenciais: Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Qual o sentido da vida? O que é a felicidade? Por que sofremos? A consciência da existência e o questionamento de si sobre a existência é um diferencial evidente entre os seres humanos e as demais formas de vida.⁴⁰⁰ Da necessidade humana de lidar com as ambiguidades da existência, surgem narrações. Desde a antiguidade, a humanidade se faz essas perguntas e, muito antes do surgimento da filosofia e das explicações da ciência moderna sobre a origem do cosmos, respostas às questões existenciais são oferecidas por meio da arte poética, principalmente por meio dos mitos,⁴⁰¹ que foram contados e recontados, alterados e acrescidos de novos elementos, sempre para atender à necessidade humana de sentido existencial. Como disse Ursula K. Le Guin: “Houve grandes sociedades que não usaram a roda, mas não houve sociedades que não contassem histórias.”⁴⁰² O que se constata na bibliografia sobre o assunto é que, dentre outras razões, o mito surgiu porque precisamos de orientação para a vida, explicação da nossa origem e propósito da existência. Os mitos são essenciais para a estruturação da vida individual e coletiva. Logo, eles são necessários para a construção da identidade individual e coletiva.

³⁹⁹ Nas narrativas de sua conversão, por exemplo, Atos 24-26. Especialmente 26.18, em que a metáfora da visão é usada para definir o objetivo da pregação do evangelho no ministério de Paulo.

⁴⁰⁰ MCGRATH, 2005, p. 232.

⁴⁰¹ Até este momento da pesquisa, *mythós* foi empregado segundo o seu uso na *Poética* de Aristóteles e na obra de Ricoeur, ou seja, abordamos o *mythós* enquanto composição da intriga. Agora o uso de *mythós* refere-se aos grandes mitos usados como narrativas que visavam explicar e dar sentido à vida.

⁴⁰² *Apud* MCGRATH, 2019, p. 7.

Assim, eles fornecem direção e encorajamento para a vida individual e social, entre outros motivos que podemos observar a partir dos próprios mitos em sua função na vida.⁴⁰³

A partir do que foi exposto até aqui, parte-se de duas hipóteses. A primeira diz respeito à necessidade de sentido. Isto é, os seres humanos possuem a necessidade de atribuir sentido à existência e a narrativa é o modo de atender à essa necessidade. Como disse McGrath, “sem a capacidade de entender o sentido dos eventos e das situações e atribuir sentido a eles, somos incapazes de lidar com a realidade.”⁴⁰⁴ Não se trata de uma preferência ou gosto, ou mero prazer, mas de uma necessidade inerente. A segunda diz respeito à metanarrativa, que entra como resposta à necessidade de sentido. Isto porque toda narrativa é construída a partir de outras narrativas, que não são neutras quanto à visão de mundo e à ética. Como foi visto a partir de Ricoeur, a identidade é construída da somatória das narrativas da cultura com as quais entramos em contato. É devido a essa não neutralidade das narrativas e da multiplicidade de narrativas concorrentes às quais estamos culturalmente submetidos que permanecemos com a necessidade de sentido.⁴⁰⁵ E aqui deve-se considerar o termo metanarrativa. A razão é que as múltiplas pequenas narrativas que moldam a nossa identidade, e seguem moldando num contínuo processo mimético, como vimos com Ricoeur. Porém, ainda carecem de um elemento unificador que dê sentido ao arco narrativo de uma vida. A necessidade humana por sentido pede por uma narrativa que as englobe, que nos auxilie a encontrar o centro do labirinto ao seguirmos passo a passo fio vermelho de Ariadne.⁴⁰⁶ É a partir dessas suas afirmações concernentes ao sentido e à metanarrativa que prosseguiremos.

3.4.1 A necessidade de sentido

Viver na realidade presente do nosso mundo, sustentados e sustentadas pela narrativa bíblica. Essa narrativa nos abre o sentido profundo do presente, no mesmo momento em que o vincula ao seu passado e ao seu futuro. [...] E a nossa história pode ser vista, agora, como o que ela sempre foi: parte da história de Deus.⁴⁰⁷

⁴⁰³ Especialmente a partir do trabalho de Karen Armstrong: ARMSTRONG, Karen. **Breve história do mito**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2005; ARMSTRONG, Karen. **Em defesa de Deus**: o que a religião realmente significa. São Paulo: Cia. Das Letras, 2011.

⁴⁰⁴ MCGRATH, Alister. **Surpreendido pelo sentido**: ciência, fé e como conseguimos que as coisas façam sentido. São Paulo: Hagnos, 2015. p. 25.

⁴⁰⁵ Por sentido me refiro também à resolução da incoerência de narrativas excludentes comporem uma mesma identidade.

⁴⁰⁶ MCGRATH, 2015, p. 8.

A vida humana pede uma estrutura de sustentação que não pode ser encontrada no mundo natural, nem em sua composição biológica, pois a existência não pode repousar sobre um vazio, tampouco encontra a sua sabedoria em um corpo programado. Nós perguntamos sobre as coisas. Desde quando somos crianças, apontamos para elas, com o intuito de nos comunicar, de saber o que as coisas são, o que fazem. Crianças ficam absortas no jogo da causa e do efeito: derrubar algo no chão, acender e apagar a luz, testar as tonalidades da voz esperando o tipo de efeito que causam nos adultos que cuidam delas. Desde cedo, já se percebe o desejo e a necessidade da comunicação: o dedo apontado para um objeto, o choro, as expressões faciais, o abraço. Tão logo começamos a dominar a fala, damos nomes, queremos saber das coisas, pedimos explicações. Perguntamos, pois precisamos que as coisas se encaixem nos seus devidos lugares. Perguntamos, pois precisamos que as coisas tenham um sentido.

Como Peter Berger e Thomas Luckmann mostraram, embora seja correto dizer que o ser humano possui uma natureza, é mais correto dizer que o ser humano constrói a sua própria natureza, ou seja, o ser humano produz a si mesmo.⁴⁰⁸ Essa produção de si mesmo é, em resumo, a cultura, que é produtora de narrativas, bem como, produzida por narrativas. Rubem Alves percebeu bem que, a humanidade é uma invenção que acontece porque trilhamos os caminhos estabelecidos pela cultura. Mas esse aprendizado é transmitido exclusivamente pelo poder da fala, mas precisamente, porque contamos de geração em geração sobre o nosso jeito humano de ser.⁴⁰⁹ Falar de uma transmissão narrativa, que modela a cultura, de geração em geração, é falar do mito, pois são eles que transmitem o sentido da existência, a cultura e seus componentes éticos e estéticos. A existência deles mostra que a humanidade é dependente de sentido para lidar com a existência.

O termo mito é etimologicamente difícil ser definido, visto que a sua origem é obscura e polissêmica nas obras dos poetas e filósofos gregos.⁴¹⁰ Segundo as pesquisas da grande especialista em literatura grega antiga, Maria Helena da Rocha Pereira, em sentido geral, *mythós* significa “fala”, “sequência de palavras”, “discurso”, “história”, “narrativa”.⁴¹¹ O mito pode ser

⁴⁰⁷ MUELLER, 2010, p. 189.

⁴⁰⁸ BERGER; LUCKMANN, 1966, p. 48-49.

⁴⁰⁹ ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e sobre a morte**. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 73-76.

⁴¹⁰ Para uma explicação mais ampla sobre a origem e polissemia de *mythós*: PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de história da cultura clássica**. Volume 1 – Cultura Grega. 11 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

⁴¹¹ PEREIRA, 2012, p. 296-304.

abordado de diversas perspectivas, dentre as quais a antropológica, a sociológica e a religiosa melhor explicam a sua função.⁴¹²

A historiadora das religiões Karen Armstrong, em duas importantes obras já mencionadas, chama a atenção para o fato de que a palavra mito hoje é usada com frequência para descrever algo que simplesmente não é verdadeiro. Ela exemplifica dizendo que um político acusado de um desvio ético se defende dizendo que a acusação não passa de um mito, ou seja, nunca aconteceram os fatos dos quais é acusado. Da mesma forma, programas televisivos e livros de caçadores de mitos e verdade ou mito, isto é, o mito posto como antônimo de verdade, são exemplos de como se entende mito no vocabulário comum, associando-o a uma lenda, ou uma historinha desprovida de valor histórico, talvez até infantil. É o conflito entre a narrativa que tem pretensão à verdade – histórica – e a narrativa que não tem pretensão à verdade histórica – ficcional, já mencionado acima, segundo a obra de Ricoeur.

Essa visão, porém, é herdeira do desenvolvimento de uma visão científica da história, que se iniciou no século XVIII,⁴¹³ na qual o conhecimento humano é colocado diante de uma preocupação sobre os fatos históricos possíveis de serem comprovados, ou seja, aquilo que realmente aconteceu. Porém, afirma a pesquisadora inglesa, antes da modernidade, quando as pessoas escreviam e narravam sobre o passado, elas estavam mais preocupadas com seu sentido para a vida. É importante manter os dois pés no chão da realidade, para tanto, deve-se assumir que a narrativa científica da história e a visão significativa dos mitos precisam ter o seu lugar no horizonte humano. Como Ricoeur mostrou, a identidade narrativa é o rebento frágil proveniente da interpenetração da história e da ficção.⁴¹⁴

A explicação de mito oferecida por Armstrong contém a famosa diferenciação feita por Aristóteles sobre os trabalhos da poesia e da história. A história conta o que aconteceu. A poesia conta o poderia acontecer. Uma narra o específico. A segunda parte do específico e narra o universal. Assim, “um mito era um evento que, em certo sentido, só ocorrera uma vez, mas que também ocorria o tempo todo.”⁴¹⁵

O mito não está preso à visão estritamente cronológica da história, pois isso configura-se como uma forma de arte que não apenas é capaz de apontar para além do cronológico e do

⁴¹² Para fins de delimitação da pesquisa, focamos nas abordagens antropológicas, sociológicas e religiosas do mito. Da bibliografia consultada, optou-se pelo trabalho já citado de Karen Armstrong porque traz a síntese dessas diferentes abordagens.

⁴¹³ Embora as distinções entre *mythós* e *logos* tenham surgido a partir da obra de Heródoto, no século V a.C. Conforme PEREIRA, 2012, p. 297.

⁴¹⁴ RICOEUR, 2012b, p. 418.

⁴¹⁵ ARMSTRONG, 2005, p. 12-13.

histórico, isto é, de um evento pontual, mas faz disso a sua natureza ao apontar para além do tempo histórico, chegando ao centro da existência humana. Por essa natureza livre do cronológico é que o mito “nos ajuda a superar o fluxo caótico de eventos aleatórios, vislumbrando o âmago da realidade.”⁴¹⁶

Abandonando a visão limitada e equivocada de que mito é antônimo de verdade, e considerando o mito pelo seu sentido etimológico de “narrativa” e da observação do papel que desempenham nas sociedades e na vida particular, observa-se que a necessidade de narrar é humana. Desde os primórdios, narramos porque estamos em busca de sentido. A narrativa nos permite situar a nossa vida em um cenário mais amplo, além do cotidiano e ordinário. Assim, para Armstrong, o que faz um mito ser verdadeiro não é a sua historicidade, mas a sua eficácia. Se funciona, se impulsiona à mudança de corações e mentes, se renova as esperanças e nos impele a viver de modo mais completo, então o mito é válido. É nessa validade que reside a sua verdade. Podemos pensar no mito como um guia cujo objetivo é a orientação para uma existência completa.⁴¹⁷

Assim, o mito assume um papel fundamental na vida humana, ao acompanhar o seu dinamismo e suas condições históricas, pois os mitos não eram imutáveis. De fato, há uma enorme variação entre os mitos gregos e latinos.⁴¹⁸ Significa que os mitos eram reinterpretados à luz da realidade da pessoa poeta. O que revela tanto a transitoriedade do significado do mito, quanto a necessária aplicação às novas situações históricas. Contar e recontar o mito corresponde à refiguração e à retificação enquanto processos permanentes da identidade narrativa, segundo Ricoeur, como vimos, de acordo com o caráter circular do processo mimético, do qual as narrativas não cessam de emergir em um processo contínuo de prefiguração, figuração e refiguração.

Werner Jaeger captou bem essa natureza do mito ao compará-lo a um organismo, que se desenvolve, se transforma e se renova continuamente. Essa atualização do mito aplicado às novas realidades ocorre pela configuração da intriga na obra criativa da pessoa poeta, que reestrutura o mito, como uma nova forma de vida, para o seu tempo. Assim, “o mito só se mantém vivo por meio da contínua metamorfose da sua ideia.”⁴¹⁹

A análise dos modos narrativos traz perspectivas diferentes sobre a razão pela qual contamos histórias e a necessidade humana de enxergar a existência sob múltiplos aspectos.

⁴¹⁶ ARMSTRONG, 2005, p. 12-13.

⁴¹⁷ ARMSTRONG, 2005.

⁴¹⁸ O que pode ser observado com clareza em GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

⁴¹⁹ JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 96.

Embora não seja o propósito desta pesquisa, pode-se mencionar apenas como exemplo a narrativa fantástica, segundo Todorov, em que a pessoa leitora ou ouvinte é colocada diante da hesitação entre o natural e o sobrenatural, na possibilidade de que as leis do mundo natural não comportam a explicação de toda a realidade.⁴²⁰ Ou as histórias de fadas, segundo Tolkien, e a sua configuração em fantasia, recuperação, escape e consolo. Já que as histórias de fadas e de elfos não são criadas por fadas e elfos, mas por seres humanos, elas carregam tanto a percepção humana do real quanto o seu anseio por redenção: a eucatástrofe,⁴²¹ a grande vitória da virada final.

Assim, podemos tomar como apropriada a conceituação de mito como “uma narrativa de origens, ações e valores que dá sentido a eventos e a indivíduos.”⁴²² O poder do mito está na sua capacidade inigualável de apelar e de cativar a imaginação, propondo imagens e metáforas, o que faz dele muito mais poderoso do que um conjunto de ideias e de conceitos abstratos.⁴²³

Por fim, o que faz com que precisemos de *mythós* em um mundo com tanta informação e conhecimento acessíveis?⁴²⁴ Em primeiro lugar, porque a avalanche de informação diária consumida pelas pessoas pelos meios eletrônicos não forma um sentido para o todo. O efeito pode ser até o contrário do sentido, da orientação. Por exemplo, Byung Chul-Han comparou o efeito da mídia digital na vida ao da embriaguez, que causa estupidez e cegueira.⁴²⁵ Fatos brutos, eventos do cotidiano, mesmo que em tempo real, já chegam aos consumidores e às consumidoras da mídia digital sendo parte de um discurso construído, como se realmente no mundo em que vivemos tudo já está lido, interpretado e noticiado antes mesmo de começar a

⁴²⁰ TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 30. “O fantástico é a hesitação experimentada por um ser que só conhece as leis naturais, face a um acontecimento aparentemente sobrenatural.”

⁴²¹ TOLKIEN, 2020, p. 56-79. Segundo Tolkien, a *fantasia* é a qualidade de imaginação que capacita o ser humano, enquanto subcriador, a conceber imagens e fatos que não são ou não podem ser encontrados no mundo primário. Ela é um direito humano porque fomos feitos à imagem e semelhança de um Criador. A *recuperação* é a capacidade de ser surpreendido, o retorno e renovação da saúde, de ver a realidade livre do esmaecimento da trivialidade. O *escape* é a fuga heroica da prisão da “feitura da vida moderna,” buscando satisfação ao imaginar a liberdade das limitações do que chamamos “vida real”. O *consolo* é a alegria do final feliz, a “virada jubilosa,” após o pesar e o fracasso, a qual surge como graça repentina e milagrosa. É a eucatástrofe, negando a derrota final universal, vislumbrando a alegria além das muralhas do mundo.

⁴²² MCGRATH, 2015, p. 152. Neste capítulo da obra, McGrath argumenta com base em C.S. Lewis e em J.R.R. Tolkien.

⁴²³ MCGRATH, 2015, p. 153. A mesma ideia aplicada ao uso da linguagem narrativa na prédica: ADAM, 2013, p. 170-171.

⁴²⁴ Há muitas formas de se responder a esta questão. Para não fazer uma digressão longa sobre o tema, apenas foram pontuados alguns direcionamentos para o estudo posterior. Uma explicação valiosa é a de Karen Armstrong, que em duas obras mostrou que o *logos* e o *mythós* sempre tiveram os seus lugares adequados na vida. Pelo *logos* as sociedades desenvolveram ferramentas e técnicas para construírem embarcações, mas somente pela força do *mythós* se tornavam capazes de entrar naquelas embarcações e aventurar-se rumo ao desconhecido. O *mythós* permanece atuando no campo da imaginação e da fé, como uma fonte de sentido, que nos auxilia a lidar com as ambivalências da existência. ARMSTRONG, 2005; ARMSTRONG, 2011.

⁴²⁵ HAN, 2018, p. 10.

existir.⁴²⁶ Especialmente em tempos de expressões como pós-verdade, narrativas – no sentido de explicações que diferentes pontos de vista ideológicos dão para uma sucessão de ações e eventos –, e *fake news*, a informação torna-se mais uma fonte de suspeita do que de esclarecimento. Por isso, é precisamente porque estamos soterrados por tanta informação que precisamos ainda mais do *mythós*, ou como McGrath disse, precisamos de tecer uma rede de sentidos, à qual esses eventos do cotidiano e a infinidade de informação se ajustem de forma natural e convincente.⁴²⁷

Se a sociedade da informação não é capaz de tornar o mito desnecessário, tampouco o poderá o conhecimento científico. Tal conhecimento, por mais avançado que seja, não libera a humanidade dos mitos, pois a ciência é incapaz de fornecer orientação moral, o que nos obriga a buscar sentido em outros lugares. “A ciência é amoral [...], moralmente imparcial [...], moralmente cega.”⁴²⁸ Trata-se de um reconhecimento dos limites da ciência e do que ela pode investigar pelo método científico. Assim, a ciência é fonte de informação e conhecimento, mas não é fonte de sentido e sabedoria.⁴²⁹ Nada tem a dizer, além do que se pode investigar do mundo natural, sobre as perguntas da existência: Quem somos? De onde viemos? Para onde vamos? Qual é o propósito da vida? O que é o justo? Como é evidente, a informação e o conhecimento podem conduzir à tolice da tirania, da opressão humana sobre a criação e de uns sobre os outros, ao domínio da natureza para a obtenção do lucro.⁴³⁰ Negar que a vida tenha algum sentido, ou afirmar a impossibilidade da vida justa e da esperança, consistem respostas formuladas a partir da teimosia de se reconhecer um limite e nos deixam com a questão em aberto.

Pesquisar sobre a busca humana por sentido consiste em uma tarefa que impossibilita assumir a posição de mero observador. Pois é como humanos em busca de sentido que fazemos pesquisas e buscamos contribuir para o conhecimento, encontrar caminhos e apontar direções. Aproximar-se desse tema pela teologia, especialmente pelo escopo desta pesquisa é tornar evidente que a mensagem e o serviço da igreja e da teologia na comunicação do evangelho é tremendamente ousada, pois afirma ter a resposta, que é o evangelho. Assim como Kjell

⁴²⁶ CALVINO, 2015, p. 109.

⁴²⁷ MCGRATH, 2015, p. 9,11.

⁴²⁸ MCGRATH, 2015, p. 13-15.

⁴²⁹ Sobre o assunto: MCGRATH, 2015, p. 11-14; BRAKEMEIER, Gottfried. **Ciência ou religião: quem vai conduzir a história?** São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 89-97; MOLTSMANN, Jürgen. **Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia.** São Paulo: Loyola, 2007.

⁴³⁰ MCGRATH, 2015, p. 14; BRAKEMEIER, 2006, p. 89-90; MOLTSMANN, 2007, p. 46-47. Tirania, opressão, dominação que também ocorrem por meio de narrativas e estruturas religiosas. Todavia, sentido e sabedoria devem também auxiliar na identificação e na denúncia dos ataques contra a vida em nome da fé.

Nordstokke, que concluiu que a diaconia é uma ação ousada de anúncio do evangelho aos pobres,⁴³¹ semelhantemente, contar a narrativa do evangelho como resposta para um mundo sedento de sentido é igualmente ousado, porque anuncia uma nova realidade, acessível pela fé – a decisão de habitar o mundo desta narrativa –, que é a presença próxima e concreta do amor de Deus. E a sua mensagem não deve ser confundida com um conjunto de ideias. Ela é uma metanarrativa que oferece ao mundo uma “estrutura de referência,”⁴³² que possibilita entender quem somos, qual a importância e o sentido da vida. O poder da narrativa, portanto, está na forma como ela acessa a vida e na mensagem que ela comunica.

Como foi apresentado no capítulo inicial, a comunicação do evangelho baseia-se na mensagem de Jesus – em quem a mensagem e o meio se tornam um só –, acerca da proximidade do reino de Deus. A proximidade do reino de Deus, como vimos com Grethlein, é “a presença amorosa e eficaz de Deus, que se fez sentir particularmente no ministério de Jesus.”⁴³³ E como mostraram os evangelhos, a mensagem trazia um apelo ao arrependimento e à fé.⁴³⁴ Assim, a busca por sentido que encontra na metanarrativa do evangelho a sua estrutura de referência apela à fé. E fé não se opõe ao racional, apenas aponta para um novo modo de se ver e entender a realidade e a vida, que ultrapassa aquilo que não é totalmente demonstrável pela razão, lógica ou pelo método científico. A fé nada mais é do que “ver as coisas que os outros deixaram passar e apreender sua relevância mais profunda.”⁴³⁵ Como Mueller⁴³⁶ e McGrath⁴³⁷ mostram bem, no Novo Testamento, é dito que a abertura do entendimento para um novo mundo possível acontece por meio da abertura dos olhos, que permite enxergar com mais clareza aquilo que estava ali, mas não podia ser visto.⁴³⁸

Portanto, a abordagem narrativa para a comunicação do evangelho é a resposta para o válido questionamento de Néstor Míguez, sobre a coerência de se estudar os textos bíblicos por meio de abordagens e exposições doutrinárias e afirmações dogmáticas, cuja elaboração consiste em partir das narrativas bíblicas e as reduzir em fórmulas. Por que trocar as boas e cativantes histórias, dinâmicas e cheias de vida, por duras expressões dogmáticas?⁴³⁹ Expressões que definem seus objetos, mas que não conseguem conduzir à experiência da

⁴³¹ NORDSTOKKE, 2015, p. 216.

⁴³² Termo usado por McGrath: MCGRATH, 2015, p. 24.

⁴³³ GRETHLEIN, 2016, p. 78.

⁴³⁴ Marcos 1.14-15

⁴³⁵ MCGRATH, 2015, p. 14.

⁴³⁶ MUELLER, 2010, p. 163,177-178; MCGRATH, 2015, p. 14-15.

⁴³⁷ MCGRATH, 2015, p. 14.

⁴³⁸ Exemplos: Mc 8.22-25; 10.46-52; Lc 24.13-34; At 9.9-19.

⁴³⁹ MÍGUEZ, 2013, p. 7-8.

presença viva e da ação de Deus, da vida de Jesus, seu Filho, e da ação do Espírito Santo envolvidos com as nossas histórias?

3.4.2 O evangelho como metanarrativa

Deus não é algo estático – nem mesmo uma pessoa estática –, mas uma atividade dinâmica, pulsante, uma vida, quase uma espécie de enredo dramático. Ele é quase, espero que você não me tenha como irreverente por isso, uma espécie de dança. [...] cada um de nós tem de entrar nesse arranjo, assumindo o seu lugar na dança.⁴⁴⁰

Diante da necessidade de encontrar sentido que englobe, conecte e atribua significado às múltiplas narrativas veiculadas pela cultura com as quais entramos em contato e tornam-se parte de nós é que se deve introduzir o conceito de metanarrativa. Primeiro, porque os limites da identidade narrativa expostos acima apontam para os elementos da suspeita e da decisão. Segundo, porque a comunicação do evangelho diz respeito a uma metanarrativa.

Como foi argumento anteriormente, os dois limites da identidade narrativa também podem ser vistos como alertas e oportunidades. O primeiro dizia respeito à instabilidade da identidade narrativa, pois é possível que a pessoa ou a comunidade conte para si sobre si narrativas conflituosas ou irreais, visto que papéis podem ser trocados, bem como os elementos históricos e ficcionais, confundidos. Esse limite alerta para a constante revisão da identidade feita pela pergunta: quem sou eu? Quem dizem que sou eu?⁴⁴¹ O segundo limite dizia respeito à prática narrativa exercitar mais a imaginação do que a vontade, isto é, a narrativa habilita mundos nos quais podemos habitar, mas não é da sua competência decidir por nós. Sendo assim, nos dois limites da identidade narrativa podemos encontrar a o alerta com a possibilidade prática de ter a identidade narrativa sob suspeita e revisá-la continuamente, bem como, tomar consciência do poder de decisão que sempre estará nas mãos da pessoa acerca das narrativas em que escolhe habitar, o que acentua a importância do estímulo imaginativo na comunicação do evangelho.

⁴⁴⁰ LEWIS, C.S. **Cristianismo puro e simples**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. p. 228.

⁴⁴¹ Lembrando que Ricoeur fez referência à pergunta de Jesus aos discípulos sobre como a sua identidade era percebida pelo povo e por eles (Marcos 8.27-30; Mateus 16.13-20). Ser capaz de fazer a pergunta que leva à reflexão e à narração de si pode ser visto como um ato de coragem, como o heroico de Hanna Arendt, mas não apenas porque decidiu romper o silêncio e o anonimato e se tornar participante da história, falando e agindo, mas porque foi capaz de fazer isso tudo e ainda suspeitar de si.

O que está no centro do conceito de comunicação do evangelho é uma narrativa. Não uma narrativa menor que lança luz sobre um ou outro aspecto da vida. Sua pretensão é evidentemente maior, pois tal comunicação fala de modos variados da presença amorosa e real de Deus na história, mas como parte de uma grande história de redenção.

O que foi apresentado no capítulo anterior sobre o conceito de evangelho, seguindo a explicação de Grethlein,⁴⁴² foi que em Romanos 1.1-4, Paulo “esboça com precisão a estrutura básica de *euangelion* como um procedimento comunicativo em várias camadas”⁴⁴³ (tradução nossa). O evangelho de Deus (v.1) fora prometido por meio dos profetas e registrado nas Escrituras Sagradas (v.2), e cujo cumprimento era o advento de Jesus Cristo, o Filho de Deus (v.3), cuja ligação genealógica com o rei Davi o apresenta ao mesmo tempo como um homem comum e alguém que está diretamente ligado à promessa profética que nele se cumpria. Por fim, a morte, mas principalmente, a ressurreição de Jesus ressalta o significado do seu ministério (v.4), lançando nova luz sobre todo o que ele fez e ensinou. É justamente por essa razão que os evangelhos são narrativas que contam “o evangelho de Jesus Cristo, o Filho de Deus.”⁴⁴⁴ Todas as camadas do evento comunicativo do evangelho repousam sobre uma estrutura narrativa, que é a Bíblia como um todo. Assim, o que é o evangelho a não ser o tema da metanarrativa da fé cristã? E essa metanarrativa é a história que a Bíblia conta.

O termo metanarrativa, segundo McGrath, diz respeito a uma “grande história que engloba, posiciona e explica ‘pequenas histórias’, proporcionando uma estrutura imaginativa ou conceitual que as tece em um todo coerente”⁴⁴⁵ (tradução nossa). Segundo Paul G. Hiebert, que investigou o conceito de cosmovisão em suas várias origens e abordagens, a metanarrativa é basicamente um termo sinônimo de mito, considerando o mito como “a grande narrativa em que a história está inserida, a narrativa pela qual a história e as histórias de vidas humanas são interpretadas.”⁴⁴⁶ As metanarrativas atuam no inconsciente e são imbuídas de autoridade, dando às pessoas um senso de lugar e propósito.⁴⁴⁷

⁴⁴² GRETHLEIN, 2016, p. 76-77.

⁴⁴³ GRETHLEIN, 2016, p. 77. “*He accurately drafts the basic structure of euangelion as a multilayered communicative procedure [...]*”

⁴⁴⁴ Marcos 1.1.

⁴⁴⁵ MCGRATH, 2019, p. 10. *A grand story that encompasses, positions and explains "little stories", providing an imaginative or conceptual framework that weaves these into a coherent whole.*

⁴⁴⁶ HIEBERT, Paul G. **Transformando cosmovisões: uma análise antropológica de como as pessoas mudam.** São Paulo: Vida Nova, 2016. p. 33.

⁴⁴⁷ HIEBERT, 2016, p. 33. Assim, para um conceito adequado de cosmovisão, deve-se investigar a metanarrativa, ou mitos, que compõe o imaginário de um povo.

McGrath vê no cristianismo uma profunda estrutura narrativa que articula uma grande história que une Deus, Jesus Cristo e a igreja.⁴⁴⁸ Certamente McGrath escreve sob a influência poética e imaginativa de grandes contadores de histórias cristãos, como J.R.R. Tolkien e C.S. Lewis,⁴⁴⁹ visto que é um especialista no assunto e um entusiasta da teologia narrativa.⁴⁵⁰ Todavia, há algo mais significativo do que a influência de Tolkien e Lewis sobre o seu pensamento, pois seu projeto em *Narrative apologetics*, obra já mencionada no capítulo inicial deste trabalho, é oferecer uma abordagem com profundidade imaginativa da narrativa do evangelho, reconhecendo os limites que os argumentos racionais possuem no trabalho apologético. Seu alvo é, especialmente, oferecer uma abordagem narrativa do evangelho para os trabalhos da homilética e da apologética.⁴⁵¹ Sua abordagem apologética basicamente associa à pregação. Embora McGrath não escreva a partir do conceito de comunicação do evangelho, mas sim da apologética, a sua perspectiva sobre o termo é a de comunicação, pois a narrativa é, pela própria natureza, como vimos em Ricoeur, comunicação. Para McGrath, não basta explicar e defender a fé cristã baseados exclusivamente em argumentos racionais e pelo uso da retórica do debate, embora ele reconheça o lugar que essa abordagem racional e propositiva à apologética tem. Todavia, sua visão acerca da apologética é a de compartilhar a relevância, a alegria e a beleza da fé cristã pelo poder da narrativa.

O teólogo de Oxford parte de uma limitação que vê na apologética cristã, que é a transformação do material bíblico narrativo em ideias e conceitos. Algo semelhante observado por Míguez, citado acima. Embora já tenha sido abordado o fato de que a elaboração das doutrinas eclesiológicas ocorreu a partir das narrativas bíblicas,⁴⁵² McGrath, seguindo o pensamento de C.S. Lewis, entende que é praticamente impossível converter histórias em conceitos sem diminuí-las ou distorcê-las.⁴⁵³ Para ele, a linguagem se torna inadequada para descrever a grandiosidade sobre quem o evangelho fala. A teologia e a igreja, uma vez que se orientam pelos textos bíblicos, lidam com o mistério. O mistério, inerente à fé cristã, não é necessariamente um elemento irracional, mas algo que não pode ser compreendido plenamente,

⁴⁴⁸ O que mostraremos no próximo capítulo a partir do trabalho de Enio Mueller.

⁴⁴⁹ Por exemplo: MCGRATH, 2019, p. 8.; MCGRATH, Alister. **C.S. Lewis – a life: eccentric genius, reluctant prophet**. Illinois: Tyndale House Publishers, 2013.; MCGRATH, Alister. **Deep Magic, Dragons & Talking Mice: how reading C.S. Lewis can change your life**. London: Hodder & Stoughton, 2014.

⁴⁵⁰ Como deixa perceber em MCGRATH, 2005, p. 207-212.

⁴⁵¹ MCGRATH, 2019, p. 8-9. Este livro de McGrath pode ser visto como uma obra de suporte à homilética narrativa. Ele conceitua a narrativa, lida com questões de oposição à metanarrativa cristã, mostra a estrutura narrativa da fé cristã e oferece meios e ferramentas para a pregação do evangelho pela abordagem narrativa. Sua abordagem é justamente oferecer um caminho alternativo à apologética e à pregação conceitual, dedutiva e propositiva. Seu interesse é pelo caminho imaginativo e facilitador da experiência.

⁴⁵² Já fizemos referência a isso, conforme RITSCHL; HAILER, 2012, p. 23-35.

⁴⁵³ MCGRATH, 2019, p. 8.

pois ultrapassa a capacidade racional de discernimento e descrição.⁴⁵⁴ Reconhecida essa limitação da linguagem racional e propositiva, McGrath mostra que na abordagem narrativa do evangelho se reconhece o que há de essencial na fé cristã, que é a sua profunda estrutura narrativa e aquilo que a acompanha em termos de figuras de linguagem, que ativam a imaginação e facilitam o processo da experiência com o texto.⁴⁵⁵

Portanto, entender o evangelho como metanarrativa, isto é, uma grande narrativa que “engloba, posiciona e explica ‘pequenas histórias’, proporcionando uma estrutura imaginativa ou conceitual que as tece em um todo coerente,”⁴⁵⁶ pode parecer um posicionamento apologético. Porém, não é apologético porque é a constatação de que na Bíblia, evidentemente, o evangelho é uma narrativa enquanto é parte de uma metanarrativa, que consiste em criação, queda, redenção e consumação.⁴⁵⁷ As teologias da história da salvação evidenciam justamente essa estrutura narrativa.⁴⁵⁸ Uma segunda razão é que, no fim, sempre se resumirá a uma decisão

⁴⁵⁴ *A mystery, in the proper sense of the term, refers not to something that is irrational, but to something that cannot be fully comprehended by reason, exceeding its capacity to discern and describe. The sheer vastness of God causes the images and words that humans craft to falter, if not break down completely, as they try to depict God fully and faithfully* (MCGRATH, 2019, p. 8).

⁴⁵⁵ Somado a isso, a limitação racional para a apreensão e descrição do mistério recebeu atenção especial da teóloga feminista Sallie McFague. Seu projeto contribui para uma teologia sensível às limitações da linguagem concreta dos modelos científicos, mostrando em que consiste a linguagem bíblica e religiosa da adoração, que fundamentalmente fala sobre Deus por meio da metáfora e das parábolas. MCFAGUE, Sallie. **Metaphorical theology: models of God in religious language**. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

⁴⁵⁶ MCGRATH, 2019, p. 10. [...] *encompasses, positions and explains "little stories", providing an imaginative or conceptual framework that weaves these into a coherent whole.*

⁴⁵⁷ Embora seja pertinente ao assunto, foge ao escopo da pesquisa tratar das possibilidades temáticas e estruturais da metanarrativa bíblica. Isso é um trabalho que envolve a hermenêutica bíblica, a teologia e uma boa dose de criatividade imaginativa, ou seja, elementos próprios de toda composição de intriga. Limitamo-nos a fazer referência ao artigo de N.T. Wright, que sugere a estrutura da narrativa bíblica em cinco atos: 1) criação; 2) queda; 3) Israel; 4) Jesus; e 5) Novo Testamento, sendo que o quinto ato consiste em duas partes. O NT é a primeira cena do quinto ato que oferece as dicas para a igreja sobre como devemos encenar e dirigir a narrativa ao fim: WRIGHT, N.T. How can the Bible be authoritative? In: **Vox Evangelica**, n. 21, (The Laing Lecture for 1989), London School of Theology, 1991. p. 18-20. Outras obras trabalharam com diferentes divisões da composição narrativa. Por exemplo: BARTHOLOMEW, Craig; GOHEEN, Michael E. **O drama das escrituras: encontrando o nosso lugar na história bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2017. O que fica evidente, pois é natural a toda narrativa, é que a composição da intriga está a serviço da finalidade do autor. Este último, por exemplo, a ênfase é dada à missão da igreja.

⁴⁵⁸ “Ora, o que significa a adoção do Antigo Testamento pelas testemunhas do Novo Testamento? Ao expor sua opinião, os cristãos afirmam que a salvação consiste em um encadeamento de atos realizados na história, seguido de fatos cuja totalidade lhes vale a salvação, enquanto que, para Marcião, a revelação reside em um evento ‘pontual; o Evangelho não estaria ligado a nada que o precede; o ato se produziu bruscamente, sem nenhuma preparação. [...] O Antigo Testamento revela o Deus que age no seio mesmo da história para assegurar a salvação dos homens” (CULLMANN, Oscar. **História da salvação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020. P. 45,46). Claus Westerman apresenta uma objeção à história da salvação, pois o Antigo Testamento não fala somente de atos salvíficos de Deus, mas de uma totalidade de situações, falas e ações de Deus para além da salvação futura (WESTERMANN, 2011, p. 20-23). Porém, a história da salvação pertence ao universo da narrativa e não da história. Ela é um encadeamento dos atos salvíficos de Deus, como disse Cullmann. Ou seja, a história da salvação diz respeito à composição de uma intriga.

da pessoa destinatária da comunicação do evangelho sobre qual narrativa lhe servirá para atender à necessidade de uma que englobe, posicione e explique todas as outras.

McGrath⁴⁵⁹ reconhece o problema de falar em uma metanarrativa num tempo em que se decreta o fim das metanarrativas. Ele reconhece que a pós-modernidade apresenta um ponto válido ao protestar contra a imposição de uma narrativa mestra sobre as complexidades da experiência da vida, já que uma narrativa mestra pode ser usada para controlar nossa compreensão do mundo. No entanto, McGrath considera difícil enxergar uma objeção legítima ao discernimento de uma metanarrativa que funcione como um meio de reunir e coordenar várias histórias em um todo coerente. “Ouvir o que pensar é uma coisa; descobrir e abraçar uma forma de pensar como um ato voluntário e alegre de compromisso pessoal é algo muito diferente.”⁴⁶⁰

Todavia, estamos diante da capacidade de discernimento e a inevitabilidade da escolha da metanarrativa ou das narrativas menores que moldam pessoas e grupos. Sempre existirão narrativas menores a darem sentido às pessoas e grupos, especialmente em nosso tempo. O que permite perceber que a comunicação do evangelho ocorre em um território de disputas entre narrativas, como disse Brueggemann, e nomeou a narrativa dominante na cultura ocidental como “militarismo terapêutico, tecnológico, consumista.”⁴⁶¹ Ele lembra, também, que a pregação profética⁴⁶² está enraizada em uma narrativa alternativa a uma narrativa dominante, que diz respeito ao Deus de Israel,⁴⁶³ que agiu para libertar o seu povo da escravidão no Egito. A narrativa do Êxodo, com a gramática de libertação que a compõe, forneceu ao povo de Israel uma memória que o levou a recontar a sua história, em outros tempos e circunstâncias, sempre à luz daquela libertação do Êxodo. Isso se percebe igualmente no Novo Testamento.⁴⁶⁴ Essa narrativa alternativa é a que conflita com a narrativa dominante, e não o contrário. É também, essa narrativa, que emoldura a narrativa do evangelho da proximidade do reino de Deus em Jesus Cristo. A narrativa do evangelho, portanto, situa-se como contraponto às narrativas dominantes da cultura.

⁴⁵⁹ MCGRATH, 2019, p. 10-11. Estamos cientes do problema da pregação pós-moderna do fim das metanarrativas, problema como que McGrath tem trabalhado (também em: MCGRATH, 2015).

⁴⁶⁰ MCGRATH, 2019, p. 10.

⁴⁶¹ BRUEGGEMANN, 2012, p. 4. *Therapeutic, technological, consumerist militarism.*

⁴⁶² Recordando que “pregação profética” é o termo que se refere ao livro anterior, cujo título é “imaginação profética.”

⁴⁶³ BRUEGGEMANN, 2012, p. 5-19. Também sobre a narrativa do Êxodo ser revivida em Jesus Cristo: WRIGHT, 2019.

⁴⁶⁴ BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa.** São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2014. p. 250-257.

O conceito de comunicação do evangelho, por seu caráter de abertura, e a narrativa, pelo seu caráter mais convidativo à imaginação e à experiência do que à imposição dogmática, juntos, fornecem o que a teologia e a igreja precisam para comunicar ao mundo uma narrativa abrangente, capaz de dialogar com as demais narrativas da cultura e, inclusive, ser enriquecida por elas,⁴⁶⁵ e, por fim, que explica e dá sentido a todas as outras, formando uma base sólida para a sustentação capaz de suportar a identidade narrativa.

Vista dessa maneira, a prática da comunicação do evangelho consiste na comunicação de uma metanarrativa, alternativa à narrativa dominante, cujo objetivo é a libertação e a reconciliação: a presença amorosa e real de Deus entre nós. Tal comunicação não conduz pessoas à crise. Ela apenas “nomeia e torna palpável as crises que já estão pulsando entre nós”⁴⁶⁶ (tradução nossa). Ela oferece o escape e o consolo⁴⁶⁷ para um mundo em crise. Como também, por sua dupla abertura, é capaz de receber outras narrativas e com elas dialogar de modo crítico e construtivo. Por fim, identifica a narrativa como estrutura por meio da qual a mensagem bíblica foi comunicada, mas vai além disso. Pois, como disse McGrath, não descarta a narrativa depois que dela extraiu ideias e construiu doutrinas. Ao contrário, entende a metanarrativa do evangelho como uma autorização com forte incentivo para continuar a criar narrativas visando a comunicação.⁴⁶⁸ Ou seja, não demitologiza o cristianismo, antes, abraça o *mythós* que sustenta a fé cristã⁴⁶⁹ tanto como sua metanarrativa como a sua fonte de imaginação criativa para novas narrativas. Por que a narrativa importa para a comunicação do evangelho? Porque, para a fé cristã, a narrativa é, simultaneamente, meio e mensagem.⁴⁷⁰

Dito isso, a pesquisa não fecha a questão sobre a comunicação do evangelho prescindir ou não de uma metanarrativa. Ela reconhece a discussão aberta na pós-modernidade sobre o fim das metanarrativas, como McGrath mostrou e foi mencionado acima. Diante dessa questão,

⁴⁶⁵ MCGRATH, 2019, p. 13-14. McGrath oferece um exemplo pessoal, dizendo que dá prioridade à grande narrativa cristã, enquanto reconhece a importância de outras narrativas, por exemplo, das ciências naturais, colocando-as em diálogo crítico e construtivo.

⁴⁶⁶ BRUGGEMANN, 2012, p. 18. [...] *names and makes palpable the crisis already pulsing among us.*

⁴⁶⁷ Conforme TOLKIEN, 2020, p. 64-77.

⁴⁶⁸ MCGRATH, 2019, p. 15.

⁴⁶⁹ Como disse N.T. Wright, os evangelhos são estritamente mitos, ou seja, histórias fundantes que são contadas para explicar e direcionar a vida. Assim, é adequado pensar nos evangelhos como “documentos de fundação” do povo renovado de Deus: WRIGHT, 2019, p. 128-129.

⁴⁷⁰ MCGRATH, 2019, p. 15: *It is important to appreciate from the outset that narrative apologetics does not merely remain in intimate contact with its foundational biblical narratives and allow these to generate insights of relevance to its task; it recognizes that the apologetic task itself demands the use of narrative medium. The Christian metanarrative, as C. S. Lewis and J. R. R. Tolkien both rightly discerned, authorizes the use of narratives to communicate, express, and commend the core themes of the Christian faith. As we shall see, narrative is thus not a medium that can be discarded once its theological or apologetic insights have been identified articulated. We cannot "demythologize" Christianity, in that an irreducible narrative serves as both its heart and its backbone. Narrative acts as both the medium and the message in Christian apologetics.*

a pesquisa afirma que, primeiro, não é possível prescindir da narrativa bíblica como uma estrutura teológica que conta a história de Deus envolvida com as nossas histórias e vice-versa. Isso será mostrado no capítulo seguinte. Em segundo lugar, falar de uma metanarrativa em diálogo com o conceito de comunicação do evangelho e do que foi exposto aqui sobre as narrativas, resulta em uma abordagem diferenciada ao conceito de metanarrativa do evangelho, que não deve ser entendido como a imposição de uma narrativa mestra sobre a complexidade da vida, mas sim, como uma metanarrativa que nos provê de discernimento para todas as demais narrativas e convida à participação na história de Deus.⁴⁷¹

3.5 CONCLUSÃO

O capítulo partiu dos questionamentos levantados por Grethlein sobre como comunicar o evangelho hoje, acrescido das perguntas sobre como os seres humanos aprendem e qual é o papel que a Bíblia exerce no processo de comunicação do evangelho.

A comunicação do evangelho no modo verbal de ensino e aprendizagem consiste em falar sobre Deus para o mundo da vida, no presente. Mostrou-se que o modo essencial da comunicação para a aprendizagem, tanto do ponto de vista antropológico quanto do teológico é a narrativa. Ambos apontam para a resposta que afirma que contar histórias está na base do processo da aprendizagem humana, da construção da identidade e da transmissão de valores. Em resumo, o ser humano se constrói fazendo cultura, em que as narrativas ocupam função basilar. Especificamente os mitos é que são responsáveis por carregar todos esses elementos que transmitem de uma geração à outra o que é ser humano, dentro de cada cultura. A Bíblia não é diferente, pois possui uma estrutura narrativa. O que funda a fé dos povos da Bíblia – as diversas identidades do povo bíblico de Israel à luz do Antigo Testamento⁴⁷² e a identidade da igreja, no Novo Testamento –, são eventos narrativos, como o Êxodo e a o evangelho de Jesus Cristo. Tal fé, mais do que constituinte de uma religião, atua na construção de identidades, pessoais e coletivas, carregando sua visão de mundo, ética, esperanças e respostas para as

⁴⁷¹ Como John W. Wright mostrou em *Telling God's story*. A amplitude dessa discussão nos impede de seguir adiante sem fugir ao tema da pesquisa. Todavia, no final do último capítulo será feita referência ao livro de Wright, com o propósito de apontar caminhos para a prática da comunicação do evangelho hoje.

⁴⁷² Como mostrou André Daniel Reinke: REINKE, 2020.

questões existenciais do ser humano. É no contínuo processo de contar essas histórias que a identidade, individual e coletiva, é constituída e retificada.

A pesquisa, então, buscou analisar tais afirmações sobre o papel da narrativa na vida a partir da filosofia de Ricoeur em *Tempo e narrativa*. A investigação visava clarificar os componentes da construção da narrativa e da maneira como ela opera na vida. Três elementos foram destacados como estruturantes do processo da composição da intriga e do papel que a narrativa exerce na vida. O primeiro foi a tripla *mímesis*, cujo caráter circular-espiral consiste em figuração, configuração e refiguração. Tal processo explica que a composição narrativa parte do mundo da ação e retorna para ele. A catarse diz respeito ao efeito da narrativa na pessoa leitora ou ouvinte, isto é, a purificação das paixões mediante a reflexão sobre si mediante à obra.

Por fim, a identidade narrativa, que é o ponto de chegada de todo processo mimético e da catarse, em que todos os seus efeitos se fazem sentir na vida. Ela responde pelo quem da ação, e consiste no contínuo processo de retificação da identidade a partir da narração para si sobre si, em que a pessoa é narradora e leitora da própria história. Ela evidencia também que as identidades pessoal e comunitária são formadas pelas múltiplas narrativas veiculadas pela cultura com as quais entramos em contato.

O conceito de identidade narrativa tem duas limitações apontadas por Ricoeur. São elas a vulnerabilidade à composição de intrigas sobre si que são distorcidas ou conflitantes e o estímulo mais à imaginação do que à vontade. Procurou-se mostrar que as duas limitações podem ser vistas como oportunidades para a comunicação do evangelho, pois uma coloca a identidade sob suspeita, evidenciando que a identidade está sob o risco de uma falha na composição da intriga sobre si e em contínuo processo de retificação. Para a comunicação do evangelho, a narrativa bíblica sob o prisma do evangelho é o fundamento narrativo para tais retificações. A segunda limitação acentua o poder da narrativa que atua na imaginação, logo, o imaginário é linguagem da fé e elemento constituinte da comunicação do evangelho. Ter a narrativa bíblica como meio e mensagem consiste em receber do *mythós* do evangelho um forte incentivo para a criatividade imaginativa, como mostramos com base em McGrath. Na abertura para a criatividade imaginativa da narração está a possibilidade de a teologia dialogar e aprender com a narratologia, visando ler adequadamente as narrativas bíblicas, como também aprender com os principais meios de veiculação de narrativas da cultura, como a literatura e o cinema,⁴⁷³

⁴⁷³ A observação da linguagem poética da Bíblia aproxima a teologia da literatura, do cinema, das artes, em vez de prendê-la à filosofia, historiografia, sociologia etc.

visando a comunicação do evangelho no presente. Por fim, A obra de Ricoeur abre caminhos para uma melhor compreensão do papel da narrativa na vida, bem como, para uma aproximação adequada da Bíblia e sua estrutura narrativa. Pois mostrou que o encontro entre o texto e a pessoa leitora consiste em um processo comunicativo, em que a vida é compreendida mediante o texto e encontra nesse evento a possibilidade da refiguração.

A vida e a teologia têm a narrativa como fundamento comum. Logo, a narrativa se apresenta como o meio por excelência da comunicação do evangelho. A teologia e a igreja estão impulsionadas a comunicar narrativamente a sua mensagem, a compor novas narrativas, a interpretar as narrativas da cultura à luz da narrativa do evangelho, a contrapor-se às narrativas dominantes, a usar a narrativa como método de interpretação da vida. Enfim, a abordagem narrativa abre um vasto campo para a atuação da teologia e da igreja.

O evangelho como metanarrativa que engloba, posiciona e explica as demais narrativas é a resposta para a necessidade humana por sentido, cuja mensagem é a ressignificação da vida mediante a presença graciosa e amorosa de Deus que se torna concreta em Jesus Cristo. Isso não exclui o fato evidente de que a vida é complexa e que as múltiplas histórias com que entramos em contato são igualmente meios de ouvir a Deus no presente e, por isso mesmo, meios viáveis para a comunicação do evangelho. Todavia, permanece uma questão em aberto: como nos encontraremos em meio ao caos da ambiguidade e complexidade da vida no mundo hoje? Como podemos encontrar a segurança para lidar com a vida se somos habitados por fragmentos de histórias sem conexão umas com as outras sem uma estrutura de referência?

Responder essas questões, por um lado, aponta para o que vimos neste capítulo, mas exige um aprofundamento. Pois pede por uma perspectiva de todo da Bíblia, isto é, um meio de a ler como uma grande narrativa cujo tema central é o evangelho. O que se coloca aqui é uma leitura da Bíblia sob o prisma do evangelho, tarefa que pede por chaves de leitura da Bíblia que, primeiro, possibilitem uma visão de todo da Bíblia. Esse é um trabalho que traz problemas, visto que a Bíblia é composta por grande diversidade literária e contextos históricos, e que também se depara com a longa história dos métodos de interpretação bíblica. Tais chaves de leitura precisam viabilizar uma interpretação da Bíblia capaz de prezar pela sua natureza comunicativa, isto é, chaves que permitam um acesso à Bíblia e à vida. Logo, chave que sirva como uma tensão dialética entre interpretação do texto e interpretação da vida. Esses são os assuntos que compõe o próximo capítulo.

4 OS CAMINHOS DA NARRATIVA PARA A COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO

4.1 INTRODUÇÃO

A pesquisa buscou mostrar que o evangelho não é evangelho até que esteja conversa, no encontro com a vida. Para isso, foi preciso considerar os agentes emissores da comunicação – igreja e teologia –, a mensagem a ser comunicada – a metanarrativa do evangelho –, e a quem se comunica – a vida no presente. Pelo trabalho de Grethlein, mostrou-se em que consiste o conceito de comunicação do evangelho, com enfoque para a comunicação no modo de ensino e aprendizagem, que oferece um quadro da narrativa do evangelho concernente à proximidade do reino de Deus pelo qual os dois modos não verbais de comunicação entram em atividade como materialização da nova realidade apresentada pelo modo verbal. À luz do trabalho de Paul Ricoeur em Tempo e narrativa, procurou-se mostrar o papel que a narrativa exerce na vida humana e trazer à luz o conceito de identidade narrativa, que olha para a identidade como dinâmica, construída e retificada ao longo da vida a partir das narrativas da cultura com que se entra em contato. O que levou a pesquisa a considerar o valor do conceito de metanarrativa para o evangelho, a partir de McGrath, pois uma abordagem narrativa para a comunicação do evangelho consistirá em evidenciar que a mensagem a ser comunicada é uma grande narrativa, ou, uma metanarrativa que engloba, posiciona e explica todas as outras narrativas. A metanarrativa do evangelho é um espaço amplo, que reconecta o ser humano à fonte de vida e sentido, como será explicado neste capítulo, que é Deus em seu amor e graça. Essa grande narrativa é, por natureza e como ficou evidente pelo conceito de comunicação do evangelho, aberta ao diálogo, que por implicação, a torna capaz de ser enriquecida por outras narrativas.

Assim, este capítulo final do trabalho dedica-se a apontar caminhos para uma reaproximação entre a vida no presente e a Bíblia. Começando pelo olhar para o texto bíblico em seu devido lugar, que é à serviço da vida. Por isso, num primeiro momento, a leitura popular da Bíblia, especialmente em Carlos Mesters, será apresentada como uma referência tanto da problematização do distanciamento como da possibilidade de uma reaproximação. Sua afirmação da Bíblia como texto à serviço da vida recoloca a Bíblia no lugar em que ela pode exercer a sua função de texto que testemunha a ação amorosa de Deus na história humana e história na qual as pessoas podem habitar e ressignificar suas vidas, texto que modele a alma,

para usar uma expressão de Peterson.⁴⁷⁴ Visto que a leitura popular da Bíblia já é bem conhecida, a pesquisa limitou-se a apontar para ela como um caminho hermenêutico valioso para a comunicação do evangelho. Num segundo momento, a pesquisa então se aprofunda na questão do método a partir do livro *Caminhos de reconciliação*, de Mueller, já citado ao longo do trabalho. A escolha do trabalho de Mueller se dá por dois motivos. Sua proposta de chave de leitura para a Bíblia é apresentada na teoria e na prática, pois faz parte de um texto que apresenta a mensagem da Bíblia como uma grande narrativa cujo tema é a reconciliação. E porque se trata de uma chave de leitura que funciona por meio de um diálogo entre a narrativa bíblica e a vida. Assim, as perguntas que se pretende responder com essa abordagem é como ler a Bíblia como um todo de modo adequado, isto é, fiel à mensagem que ela quer comunicar? Como interpretar a vida humana no presente e de que forma a Bíblia nos auxilia nessa interpretação? Que respostas a narrativa bíblica oferece à nossa condição existencial? Esse trabalho ajuda a solidificar o conceito de metanarrativa do evangelho abordado no capítulo anterior e a fornecer subsídios para a comunicação do evangelho por uma abordagem narrativa.

Como proposta de caminhos da narrativa para uma comunicação do evangelho, terá lugar o argumento sobre a comunidade comunicadora do evangelho, igreja e teologia unidas, se entenda como uma comunidade contadora de histórias. Como será mostrado, essa é uma proposta de retificação de identidade, pois assim como Jesus é o meio e a mensagem do evangelho, a comunidade comunicadora é o meio e a mensagem da reconciliação. Também com base no trabalho de Mueller, veremos que a verdade do evangelho está preservada nos textos bíblicos dentro de uma estrutura narrativa e é vivida e verificada na vida daqueles e daquelas que andam em relação com o evangelho.⁴⁷⁵

Por fim, o capítulo mostrará que as duas principais áreas da teologia responsáveis pela interpretação da Bíblia e pela comunicação verbal do evangelho, respectivamente, a hermenêutica e a homilética são intrínsecas, pois a interpretação pressupõe a necessidade da comunicação. Partindo dessa informação, o capítulo encerra apresentando subsídios provenientes das duas áreas para uma abordagem narrativa da comunicação do evangelho.

⁴⁷⁴ PETERSON, 2006.

⁴⁷⁵ O verbo “andar” aqui é usado como a expressão bíblica para viver, pressupondo a metáfora do caminho, como veremos adiante. Por exemplo: Gálatas 2.14 (ὀρθοδοδοῦσιν); Efésios 2.10 (περιπατήσωμεν); 1 João 2.6 (περιπάτησεν καὶ αὐτὸς περιπατεῖν).

4.2 VIDA E BÍBLIA: O DISTANCIAMENTO E A REAPROXIMAÇÃO

No primeiro capítulo, a pesquisa partiu da observação de um distanciamento entre a teologia e a igreja, isto é, os mundos da teoria e da prática, do pensamento e da ação da comunidade cristã. É possível constatar um desdobramento desse problema que se manifesta no distanciamento entre a vida e a Bíblia. O mal-estar proveniente desse distanciamento também já foi percebido, problematizado e proposta de reaproximação já foram feitas. Este assunto, portanto, tem seu lugar nesta pesquisa porque auxilia a visão do distanciamento entre a vida e a Bíblia, que para os fins deste trabalho pode-se considerar como um rompimento na comunicação entre a comunicação do evangelho no modo verbal de ensino e aprendizagem e a vida.

A abordagem ao problema se dá pela hermenêutica bíblica, que é o lócus da pesquisa. É a partir da experiência como docente da área bíblica e pastor de uma igreja batista que as perguntas e hipóteses dessa pesquisa foram formuladas. É pela experiência da prática pastoral, o que inclui a prédica semanal, o ensino bíblico e o aconselhamento, que se tem levantado a pergunta sobre a possibilidade do labor interpretativo da Bíblia ser nutrido pelos questionamentos que emergem do relacionamento de um pastor com a comunidade que pastoreia. Em outras palavras, a pergunta é sobre como é possível que a vida no presente e a Bíblia, que é o acesso cognitivo que temos ao evangelho, podem ser aproximadas?

Deste local específico, que é entre os ambientes acadêmico e eclesiástico, percebe-se claramente os efeitos daquilo que Robert Alter chamou de atividade “escavativa”, referindo-se aos estudos bíblicos. O literato estadunidense, cujo interesse pela Bíblia Hebraica não é teológico, mas sim literário, compara os estudos bíblicos com as pás dos arqueólogos e as ferramentas criadas especificamente para desvendar os sentidos originais das palavras usadas na composição do texto bíblico e das diversas fontes a partir das quais os textos foram montados.⁴⁷⁶ O que evidentemente não é um prejuízo completo para a hermenêutica bíblica. No entanto, essa atividade comum à crítica bíblica é contestada por Alter por estar concentrada em uma atividade de constante escavação e pouca análise literária,⁴⁷⁷ ou seja, reduzida a uma

⁴⁷⁶ ALTER, Robert. **Em espelho crítico**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998. p. 12-22.

⁴⁷⁷ ALTER, 1998, p. 15. Até mesmo as análises literárias da Bíblia, como observou Míguez, caem na dureza da linguagem acadêmica e desperdiçam as possibilidades do relato. Na tentativa de contornar o problema, Míguez escreve uma Cristologia narrativa por meio de uma narrativa, um relato do relato, colocando-se como um personagem compilador dos muitos relatos acerca de Jesus e dos processos de construção da intriga dos evangelhos: MÍGUEZ, 2013.

análise historiográfica.⁴⁷⁸ A constatação de Alter é um retrato do problema não restrito ao campo teórico da área bíblica da teologia, pois a interpretação da Bíblia é um procedimento essencial para a prática da igreja. Atividades como pregação, ensino e aconselhamento pastoral não acontecem sem uma interpretação adequada da Bíblia. Logo, a comunicação do evangelho é afetada pelo problema do distanciamento entre a vida no presente e a Bíblia.

Talvez a melhor maneira de se aproximar desse problema e de se encontrar pistas para a sua solução seja observá-lo aos olhos de um biblista, pois nesse caso faz uma crítica à sua própria área de pesquisa. É o caso de Carlos Mesters, que tem feito o alerta baseado em uma crítica semelhante em seus livros,⁴⁷⁹ contudo, sua solução para o problema aponta para uma outra direção.⁴⁸⁰ Pois enquanto Alter chamou a atenção para a necessidade de os estudos literários ganharem um espaço apropriado nos estudos bíblicos, Mesters faz a sua aproximação ao texto bíblico simultaneamente a uma aproximação à vida. Assim, o trabalho de Alter tem sido dedicado a análise da literatura das escrituras hebraicas,⁴⁸¹ enquanto o trabalho de Mesters tem sido o da leitura popular da Bíblia, que acentua a vida do povo comum como chave de leitura para a Bíblia. Todavia, seja evidenciado que ambos, fazem uma aproximação da vida e da comunicação, já que o mundo da literatura não está tão distante do mundo da vida. O acesso à vida e ao texto bíblico mediado pelos estudos literários e o acesso à vida e ao texto mediado pelos círculos bíblicos da leitura popular da Bíblia trabalham essencialmente com comunicação, como foi argumentado no primeiro e no segundo capítulo desta pesquisa.

Olhando especificamente para o trabalho de Mesters, percebe-se que são leituras bíblicas em vista à comunicação do texto com a vida; do diálogo entre o mundo do texto do passado e vida no presente. Essa é a resposta para o problema que Mesters chamou de curto-circuito entre exegese e vida.⁴⁸² Em síntese, o problema se configura não pela falta de textos sobre exegese ou técnicas para interpretação dos textos, pois dispomos hoje de uma enorme quantidade de publicações acadêmicas especializadas em exegese dos textos bíblicos. O

⁴⁷⁸ Limito-me a fazer referência a Brueggemann, que fez um grande trabalho traçando a história da hermenêutica até a atualidade na primeira parte de sua Teologia do Antigo Testamento. Brueggemann situa sua obra como uma abordagem pós-liberal, também conhecida por originar a teologia narrativa. Seu objeto de estudo não é a historiografia dos textos bíblicos, mas sim o seu testemunho. BRUEGGEMANN, 2014, p. 21-172.

⁴⁷⁹ Por exemplo, os citados nesta pesquisa.

⁴⁸⁰ Conforme MESTERS, 2007, p. 42-61.

⁴⁸¹ Para citar os trabalhos de Alter com que a pesquisa teve contato: ALTER, Robert. **The art of biblical poetry**. New York: Basic Books, 1985; ALTER, Robert; KERMODE, Frank. (orgs.) **Guia literário da Bíblia**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997; ALTER, Robert. **Em espelho crítico**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998; ALTER, Robert. **The five books of Moses: a translation with commentary**. New York: W.W. Norton & Company, Inc., 2004; ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁴⁸² MESTERS, 2007, p. 57-59

problema, afirma Mesters, é que “a explicação da Bíblia está desligada da rede da vida, preocupada quase exclusivamente com o passado.”⁴⁸³ Como religar a explicação da Bíblia à rede da vida? Ou, para elaborar a pergunta dentro do assunto desta pesquisa, como religar a vida no presente à narrativa que a Bíblia conta?

O que segue é, primeiramente, a questão do método pelo qual se aproxima da Bíblia e da vida tendo em perspectiva a comunicação. A leitura popular da Bíblia apresenta-se como uma referência, como será mostrado. A proposta da leitura da Bíblia e da leitura da vida em uma tensão, segundo Mueller, receberá uma maior atenção nas seguintes páginas, pois, como ficará evidente, o método proposto por ele foi aplicado para uma leitura da Bíblia como grande narrativa sob o tema da reconciliação.⁴⁸⁴

4.2.1 A Bíblia à serviço da vida: Carlos Mesters e a leitura popular da Bíblia

O que Mesters constatou, como já foi adiantado, é que a explicação da Bíblia se colocou exclusivamente na linha da informação, feita a partir de crítica textual, literária e histórica. Para ele, isso é um desvio de objetivo, pois a Bíblia não deveria ser entendida e explicada exclusivamente a partir do passado, ou seja, de onde já não fala com o povo no presente. Desde que a Bíblia foi colocada na esteira da análise dos livros históricos, e não mais tirada de lá, estabeleceu-se um distanciamento entre o passado bíblico e o presente do povo de Deus. Aos olhos de Mesters, a hermenêutica centrada no texto do passado consiste em um impedimento para o devido lugar da Bíblia, que é em diálogo com a vida. Dessa maneira, constata Mesters, a Bíblia passou a ser interpretada como um livro informativo sobre o passado e sobre a revelação, fazendo que se acentuasse o conteúdo da conversa e não mais na conversa em si.⁴⁸⁵ Todavia, a validade da Bíblia está no contato que ela promove com Deus no presente e não somente na notícia que ela transmite. O que constitui um problema também para a teologia prática, pois o que está em pauta é, em certo sentido, a comunicação do evangelho no modo de ensino e aprendizagem. A mensagem do evangelho, conseqüentemente da Bíblia, é abertura e

⁴⁸³ MESTERS, 2007, p. 58.

⁴⁸⁴ Também seria possível somar a *lectio divina* como um acesso à Bíblia e à vida. Todavia, seria amplo demais, já que uma abordagem que se faça a ela precisaria levar em consideração como ela é entendida como disciplina espiritual em diferentes tradições do cristianismo. Uma referência sobre esse assunto, dentro de uma tradição evangélica, é: PETERSON, Eugene. **Eat this book: a conversation in the art of spiritual reading**. London: Hodder & Stoughton, 2006.

⁴⁸⁵ MESTERS, 2007, p. 42-87.

diálogo em sua própria natureza, o distanciamento da vida de quem ouve e lê é um impedimento ao processo de comunicação. Logo, é preciso trabalhar para uma reaproximação.

Mesters conta a sua experiência e projeto de leitura da Bíblia na Parábola da Porta.⁴⁸⁶ Nesse pequeno texto ele conta uma história da explicação da Bíblia ao povo, usando as belezas e a sabedoria próprias da Bíblia: a narrativa e a metáfora. Ele a conta com o propósito de mostrar o distanciamento, observado e vivido por ele ao longo de sua jornada, entre os estudos bíblicos e a vida do povo. Não se trata apenas de um distanciamento entre dois grupos, os estudiosos e o povo comum; os eruditos e os não instruídos e treinados em técnicas de interpretação da Bíblia. Se trata de um distanciamento provocado pelos estudiosos, que acabou por separar a vida do povo de hoje da Bíblia. No entanto, a Bíblia veio do povo. Ela não é propriedade dos eruditos. “Ela surgiu da terra, da vida do povo de Deus. Surgiu como fruto da inspiração divina e do esforço humano.”⁴⁸⁷

Na parábola de Mesters, os dois estudiosos que se dedicaram a investigar as coisas do passado da casa do povo, que na parábola é a Bíblia, se viram diante de uma escolha: ou concentrar os esforços na investigação das coisas do passado ou perder tempo de pesquisa dando atenção ao povo da rua. A quem voltar o olhar? Ao texto que precisa ser cuidadosamente investigado e analisado, ou ao povo que está vivendo aqui e agora?

A virada não aconteceu porque um estudioso tomou uma decisão de voltar-se ao povo, mas sim quando o estudioso aprendeu com o povo. Ele veio a entender que a pesquisa, por mais criteriosa e diligente que seja, não tem sentido se não levar o povo em consideração. A investigação do passado sem a observação e a participação na vida do povo é inútil, justamente porque é um trabalho incompleto. O estudioso percebeu que o interesse do povo pela casa era outro. Não era a curiosidade do cientista, mas a necessidade de abrigo, pertencimento e alegria.⁴⁸⁸

O desdobramento desse evento inusitado é que a casa voltou a ser frequentada pelo povo à noite. Um dos estudiosos decidiu observar o comportamento do povo na casa. Presenciou festa, dança e alegria. Descobriu que o objeto do seu estudo era justamente o que o povo havia produzido, para alegrar-se na vida; era a casa que lhe dava segurança, senso de comunidade e pertencimento, motivos para festejar e esperar. Era a casa cheia, com som de festa e cheiro de gente que lhes conferia uma identidade de povo, bem como, dava sentido à casa. Constatou que o erro foi que os estudiosos acessaram a casa por uma outra porta, um acesso lateral que

⁴⁸⁶ MESTERS, 2007, p. 13-20.

⁴⁸⁷ MESTERS, Carlos. **Bíblia**: livro feito em mutirão. São Paulo: Paulus, 2015. p. 5.

⁴⁸⁸ MESTERS, 2007, p. 17.

lhes garantia silêncio e distância do movimento e do barulho do povo que entrava pela porta da frente, para assim se dedicarem às investigações sobre o passado da casa. O erro tinha sido acessar a casa por uma porta menor, restrita, longe da porta da frente, a porta do povo, a porta que dava sentido à casa e à vida do povo. Porta que lhes garantia o sucesso na empreitada investigativa, mas que os distanciava tanto da origem quanto do destino da casa, que era a vida do povo.

A parábola de Mesters evidencia que a mudança para uma apreciação adequada da casa ocorreu na vida do pesquisador. De uma certa maneira, ele passou a fazer parte do seu objeto de estudo, não mais como um observador à distância, mas como um participante da vida do povo da casa. Assim, uma maneira de se responder ao como religar a vida no presente à narrativa que a Bíblia conta pode ser repensar o papel da pessoa e/ou a comunidade que interpreta e comunica o evangelho hoje. Identificar-se como pessoa ou comunicadora do evangelho é um caminho que ajudará a redimensionar as tarefas da teologia e da igreja, como será argumentado adiante.

Portanto, concluiu o estudioso personagem da parábola, a pesquisa não precisa cessar. Tampouco o ensino baseado nas descobertas provenientes da pesquisa. A solução não é uma postura anti-intelectual. O problema se resolve quando se acessa a Bíblia pela porta que o povo acessa, a porta da vida. Essa é a porta de quem procura no texto bíblico não tanto as curiosidades e o significado das coisas do texto, ou por trás do texto. Antes, é a porta de quem está diante do texto procurando o sentido da vida. As esperanças externadas por Mesters de certa forma motivaram esta pesquisa. Esperança de que a Bíblia seja acessada pela porta da frente, pelo povo e pelas pessoas teólogas. Esperança de que o mundo da Bíblia e o mundo da vida entrem em uma proveitosa conversação. Biblistas, pastores e pastoras, professores e professoras da Bíblia têm se deparado com esses problemas narrados na parábola de Mesters. Caminhos já foram desbravados e sinalizam possibilidades de concretização dessas esperanças.

Pergunta-se, então, como trazer à realidade hoje uma interpretação da Bíblia e da vida a promover uma comunicação? A conclusão a que Mesters chegou após longa problematização traz novas perguntas,⁴⁸⁹ cuja resposta é o método da leitura popular da Bíblia.⁴⁹⁰ Suas perguntas dizem respeito aos limites da interpretação da Bíblia e da vida no presente. Pois, é preciso partir do princípio que diante do texto e da vida, até aqui as ciências bíblicas deram maior atenção ao texto, aos processos de composição do texto e à intenção dos autores. A hipótese é que essa

⁴⁸⁹ MESTERS, 2007, p. 87.

⁴⁹⁰ MESTERS, 2007, p. 89-242.

atenção precisa ser redirecionada, buscando inquirir a realidade presente da vida para lhe oferecer respostas hoje. Todavia, deve-se fazer isso com a suspeita de que nem todas as exigências da realidade da vida apontam para Deus, como quer ser conhecido a partir da história que a Bíblia conta. Assim, Mesters argumenta que guiar-se somente pelas exigências da realidade da vida é correr o risco da idolatria, de “fabricar-se um Deus à sua própria imagem e semelhança”,⁴⁹¹ com o objetivo de sermos guiados pelas nossas próprias sombras de aspirações.

A hipótese com que Mesters trabalha é que o objetivo último da Bíblia não consiste na investigação científica dos sentidos literal e histórico do texto, mas sim a preparação das pessoas para a vida no presente sob a orientação da fé, do amor e da esperança proveniente da Bíblia. Assim, a interpretação da Bíblia precisa estar à serviço desse objetivo, que conforme tem-se argumentado nesta pesquisa, é absolutamente comunicação, com um acento ao papel da narrativa nesse processo, sob a orientação da própria natureza narrativa da Bíblia e do evangelho como metanarrativa. Ou seja, mudar o foco exclusivo na Bíblia para lançá-lo sobre a vida no presente não é prescindir de método de interpretação do texto bíblico, mas colocar o que já existe em lugar apropriado do processo de interpretação.⁴⁹² A conclusão desta pesquisa é que o método da leitura popular da Bíblia é o que melhor responde à questão hermenêutica posta entre o texto bíblico e a vida no presente.⁴⁹³

4.2.2 Caminhos de reconciliação: a grande narrativa bíblica e a sua interpretação

Os trabalhos de Mesters e Mueller, em síntese, procuram mostrar que a Bíblia está à serviço da vida. No primeiro capítulo da pesquisa, pela perspectiva da comunicação do evangelho, a Bíblia comunica-se com a vida no presente ao contar a história do evangelho da proximidade do reino de Deus, que consiste na presença amorosa e eficaz de Deus, que se fez

⁴⁹¹ MESTERS, 2007, p. 87.

⁴⁹² A sequência do livro de Mesters faz essa recolocação da exegese no processo de interpretação da Bíblia sob o objetivo da orientação da vida no presente.

⁴⁹³ Adiante a pesquisa acrescentará as abordagens narrativas à hermenêutica como um auxílio essencial para acessar o mundo do texto e o mundo da vida. Por uma opção entre os métodos, preferiu-se apenas fazer algumas referências às questões do método da leitura popular da Bíblia, como segue nesta nota, para liberar a pesquisa para focar na proposta de Enio Mueller. Sobre o método da leitura popular da Bíblia: MESTERS, 1991; MESTERS, 2007; DREHER, 1993; DREHER, Carlos A. **Releitura bíblica: ensaiando uma nova comunicação**. São Leopoldo: CEBI, 2005; JÚNIOR, João Luiz Correia; SOARES, Sebastião A. Gameleira. **Roteiro para analisar textos da Bíblia**. São Leopoldo: CEBI, 2017.

sentir particularmente no ministério de Jesus Cristo.⁴⁹⁴ No segundo capítulo, com Ricoeur foi mostrado o papel estruturante que a narrativa exerce na formação humana e no contínuo processo de retificação da identidade narrativa. Uma das oportunidades para a comunicação do evangelho que advém dessa compreensão é o emprego da criatividade imaginativa proveniente de sua própria natureza narrativa da Bíblia para a composição de novas narrativas à luz da metanarrativa do evangelho, como argumentado a partir de McGrath.

A pesquisa agora volta-se para a obra de Mueller, *Caminhos de reconciliação*, em busca do seu método. Basicamente, Mueller propõe uma leitura de todo da Bíblia, tomando-a como uma grande história. As chaves de leitura dizem respeito a dois momentos da leitura. O primeiro são as chaves encontradas no próprio texto bíblico, especificamente em Jesus. O segundo momento é a leitura da Bíblia por intermédio da angústia da existência humana. Em Mueller, então, se esboça uma leitura da Bíblia que parte do texto bíblico, simultaneamente, da angústia da existência como um problema universal da humanidade, segundo a visão que a Bíblia tem do ser humano. O encontro, ou ponto de chegada, dos dois momentos da leitura é a vida no presente sendo acolhida e ressignificada pela narrativa bíblica.

4.2.2.1 Uma visão geral da obra

Diante da constatação dessa mesma mudança de atitude interpretativa, visando uma mais eficiente comunicação entre Bíblia e vida, Mueller traz uma proposta hermenêutica, mencionada brevemente no primeiro capítulo desta pesquisa.⁴⁹⁵ O foco deste tópico é o livro *Caminhos de reconciliação*, que dá título ao que se pretende mostrar aqui. Nele, Mueller oferece uma visão de todo da Bíblia sob o tema da reconciliação realizada em Jesus, mas figurada em toda a narrativa bíblica.

Porém, o texto de Mueller não é uma narrativa, embora ocasionalmente encontrem-se narrações nele. A experiência de leitura do texto é a de ser conduzido pelo autor ao longo da narrativa bíblica que, passo a passo, é explicada conforme as chaves de leitura expostas nos capítulos dezessete e dezoito. Dessa maneira, a condução ao longo do texto consiste em

⁴⁹⁴ GRETHLEIN, 2016, p. 78.

⁴⁹⁵ MUELLER, 2010, p. 158-189. São dois capítulos do livro dedicados ao método. O capítulo 17, p. 158-178, é voltado para a atitude interpretativa de Jesus. O capítulo seguinte, p. 179-189, é voltado para a interpretação da vida à luz da perspectiva bíblica sobre o ser humano como um ser de relação.

evidenciar onde, com quem e de que maneiras o plano da reconciliação estava em atividade. Lança luz sobre os diversos aspectos da história bíblica de Israel, de Jesus e do Novo Testamento, estabelecendo as causalidades e conexões simbólicas entre histórias do passado e histórias que viriam a acontecer. São, ao todo, vinte capítulos, sendo oito dedicados a compor a intriga da história do Antigo Testamento, dez capítulos que compreendem os antecedentes à chegada de Jesus ao mundo, sua vida e ministério, a mensagem da reconciliação de 2 Coríntios 5.17-21 e a perspectiva da narrativa bíblica sobre o futuro. Os capítulos dezessete e dezoito consistem na explicação do método.

Para Mueller, interpretar a Bíblia é uma parte da tarefa hermenêutica, que só se completa com a interpretação da vida. Todavia, esse é um procedimento circular, de modo a produzir um movimento espiral, que pode ser pensada como uma tensão hermenêutica entre texto bíblico e a vida. O que se constata no método de Mueller é semelhante ao movimento circular da *mimesis* de Ricoeur, que leva à identidade narrativa, trabalhada no capítulo 2.

Mueller mostra⁴⁹⁶ que o objetivo da interpretação da Bíblia é a vida e a vida não se deixa compreender a não ser que seja a partir da Bíblia. Como Mueller argumentou, assim como o sábado foi feito por causa do ser humano, e não o ser humano por causa do sábado,⁴⁹⁷ a Bíblia foi feita por causa do ser humano, e não o ser humano por causa da Bíblia. A interpretação adequada da Bíblia, portanto, deve resultar na melhoria da vida das pessoas. E essa é a razão de ser da narrativa bíblica.

É significativo que Mueller não tenha situado os dois capítulos referentes ao método de interpretação empregado em seu projeto no início do livro, mas sim, próximo ao seu final. Pois a sua atenção é a narrativa bíblica como uma grande história de reconciliação entre Deus e os seres humanos. O que Mueller faz é articular sequencialmente a Bíblia, evidenciando as causalidades de sua composição narrativa e inserindo as explicações teológicas das ações das personagens e da ação de Deus na história. No livro de Mueller, o evangelho, sob o tema da reconciliação, é contado como uma metanarrativa. Apesar de não se apresentar como um texto acadêmico, é teologicamente profundo. É uma obra que merece uma melhor atenção da teologia acadêmica, especialmente do ponto de vista da hermenêutica, da teologia bíblica e da teologia prática, especialmente a homilética, por oferecer valiosos subsídios para uma homilética narrativa.

⁴⁹⁶ MUELLER, **Interpretação da Bíblia e da Vida**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YHgXCI7KJ7g>. Acesso em: 17 jun. 2021.

⁴⁹⁷ Marcos 2.27

O que segue é um valioso subsídio para a comunicação do evangelho por uma abordagem narrativa. Trata-se de uma orientação teórica sobre perspectivas adequadas pelas quais se pode ler a Bíblia com um objetivo bem definido, que é a ressignificação de uma história de vida. O evangelho, comunicado a partir de uma leitura assim, evidencia-se como uma metanarrativa a oferecer sentido existencial em termos de cura, pois devolve a vida à relação com o seu criador.

4.2.2.2 A perspectiva do começo, da reconciliação e do amor

Com método, Mueller não quer sugerir um novo sistema de interpretação bíblica. Seu uso do termo método é em sentido etimológico, apenas como o caminho para se chegar a um objetivo.⁴⁹⁸ Como Zabatiero definiu, um método de interpretação bíblica deve ser visto como ferramenta, em que o seu valor depende de sua adequação à finalidade e da habilidade de quem o emprega. É também como um mapa, que serve para orientar, não para complicar a chegada da viajante ao seu destino. Para ele, interpretar é utilizar-se de uma técnica que está à serviço de uma arte. Assim, a leitura da Bíblia é uma arte e, como toda arte, precisa de técnicas “que facilitem a prática do talento e da criatividade. Técnicas devem servir à arte, e não dominá-la.”⁴⁹⁹ A ênfase no aspecto artístico é importante especialmente quando se trata de buscar um método que promova, ao mesmo tempo, uma leitura da Bíblia em diálogo com a vida no presente e forneça subsídios para a criatividade para composição de narrativas. Mas, como Zabatiero explicou bem, a arte não prescinde de uma técnica, de regras.

O objetivo de Mueller é uma interpretação adequada da Bíblia e do ser humano. Na tentativa de contornar o problema dos critérios interpretativos subjetivos ou dogmáticos, ele busca dentro da própria Bíblia as maneiras pelas quais ela quer ser interpretada, e o faz consciente de que tal projeto já é um ato interpretativo e reconhece os limites de toda interpretação e ao diálogo a que estamos obrigados diante deles.

Segundo o autor, um método para uma leitura adequada da Bíblia precisa acertar com a auto-compreensão dos próprios textos bíblicos. Pode-se desdobrar o argumento de Muller ao afirmar que uma leitura adequada da Bíblia respeita a lógica interna da Bíblia, isto é, respeita o

⁴⁹⁸ MUELLER, 2010, p. 158.

⁴⁹⁹ ZABATIERO, Júlio. **Manual de exegese**. São Paulo: Hagnos, 2007. p. 27.

mundo do texto e buscar compreendê-lo como testemunho de um povo sobre os seus encontros com o Deus criador, libertador e redentor. Assim, em concordância com a narrativa bíblica, o livro de Mueller tem como pilares a narrativa a criação, o processo de libertação e a redenção em Cristo por meio de quem se obteve a reconciliação entre tudo o que o pecado separou.

O pressuposto de Mueller é evidentemente cristológico,⁵⁰⁰ como fica claro no uso da metáfora das três luzes, baseada em Provérbios 4.18, em que a luz que clareia o dia surge progressivamente. Pensando na revelação de Deus, três luzes o tornam conhecido, sendo elas a natureza, a graça e a glória. É em Jesus que as três luzes convergem. Pois, em Jesus a natureza foi criada, nele a graça se revela em todo o seu esplendor e nele a glória achará a sua máxima expressão. Sendo Jesus a referência maior por representar a revelação de Deus da maneira que ele próprio escolheu se revelar, em Jesus é que está o modelo fundamental da comunicação do evangelho e a chave de leitura mais adequada para a narrativa bíblica.

Do pressuposto cristológico que afirma Jesus como a chave de leitura para a narrativa bíblica, Mueller estende a questão do método para as maneiras com que Jesus interpretou as escrituras. Então, observa-se no trabalho de Mueller um duplo olhar para Jesus, que o contempla como meio e mensagem do evangelho – sua vida, morte e ressurreição como o coração do evangelho e da mensagem da Bíblia –, e a sua atitude interpretativa das escrituras conforme narradas nos evangelhos. Mueller observou passagens em que Jesus está envolvido com questões hermenêuticas, dentre as quais escolhe duas como critérios pelas quais pode-se ler a Bíblia como um todo.

A primeira é a de Marcos 10.2-9, da qual Mueller extrai dois elementos de suma importância para compor o seu método, que ele chama de perspectiva de começo e perspectiva da reconciliação.⁵⁰¹

A perspectiva do começo diz respeito à pergunta sobre a intenção original de Deus na criação antes do pecado e da lei. O pecado é explicado por Mueller como a força que separa, que abre fossos em toda a criação de Deus, dilacerando e quebrando tudo aquilo que originalmente foi criado para ser um só. Assim, ler a Bíblia da perspectiva do começo consiste em buscar perceber o significado profundo da realidade, o que só pode ser feito diante “do espelho do coração de Deus, como ele é revelado ao longo da narrativa bíblica,”⁵⁰² já que nem sempre esse significado está evidente na superfície das palavras. O que explica isso é o fato de Jesus apontar para a lei de Moisés não como a revelação da vontade original de Deus, mas sim

⁵⁰⁰ MUELLER, 2010, p. 159-160.

⁵⁰¹ MUELLER, 2010, p. 160-168.

⁵⁰² MUELLER, 2010, p. 163.

como uma lei dada em caráter emergencial por causa da dureza do coração do ser humano. Jesus, com a perspectiva do começo, reajusta o foco, buscando a vontade de Deus segundo o que se pode conhecer do coração de Deus.

Essa primeira perspectiva encontrada e proposta por Mueller parece remeter, em parte, à espiral hermenêutica, já que a ideia é interpretar as partes – o mandamento acerca do divórcio – à luz da visão de todo – o coração de Deus revelado ao longo da narrativa bíblica. Destaca-se também a perspectiva do autor sobre a narrativa bíblica, vista como um todo que revela o coração de Deus.⁵⁰³

O segundo elemento que compõe uma perspectiva adequada para a leitura da narrativa bíblica é uma consequência da primeira. É a perspectiva da reconciliação, baseada na afirmação de Jesus sobre não separar o que Deus uniu. Trata-se da perspectiva de que Deus está na história revertendo os efeitos destruidores do pecado à luz da sua intenção original e, como veremos na sequência, à luz do poder do amor. Mueller toma a relação conjugal, poeticamente descrita como tornar-se uma só carne, como uma relação paradigmática para todas as relações humanas. Em suma, Deus não criou o ser humano para experiências de separação. Estas foram introduzidas na história por causa do pecado. Então, enquanto o pecado é a força que quebra, separa, rompe, dispersa, o amor é o seu exato inverso. O amor une, torna um só, conforme Colossenses 3.14. Assim, a mesma força dinâmica e ativa que une a Trindade Santa está em atividade na história, reconciliando, tornando um novamente aquilo que o pecado separou.⁵⁰⁴

Mueller introduziu nesse segundo elemento uma perspectiva da Bíblia sobre o ser humano, que é, sob o efeito do pecado, ser propenso à separação. A ação humana na história consiste em uma insistente separação daquilo que Deus criou como um só. Assim, a visão do ser humano sobre si em relação a Deus, ao próximo e ao todo da criação é viciada na separação. Todavia, a mensagem da Bíblia sobre o que Deus está fazendo na narrativa do evangelho, isto é, da reconciliação, é unir céus e terra, que são expressões bíblicas para designar a realidade de

⁵⁰³ A visão de todo da Bíblia é imprescindível para uma aproximação da narrativa. Esse é um procedimento circular, em que a observação das partes deve ocorrer sempre em conexão com o todo. Gordon Fee e Douglas Stuart falam de uma leitura das narrativas bíblicas em três níveis, superior, intermediário e inferior, que também podem ser nomeados como universal, histórico e particular, o que também pressupõe a existência de uma grande narrativa para além da história do povo bíblico de Israel e do Novo Testamento. O princípio dos autores é que toda narrativa particular – nível inferior – deve ser interpretada à luz de sua conexão com as narrativas dois níveis intermediário e superior. FEE, Gordon; STUART, Douglas. **Entendes o que lês?** 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2002. p. 64-66.

⁵⁰⁴ Mueller se detém na explicação das muitas formas com que o poder separador do pecado pode ser percebido na vida humana, desde o que está evidente das relações humanas, até mesmo nas capacidades intelectuais dos seres humanos, o que afeta as nossas interpretações.

Deus e o palco da história humana.⁵⁰⁵ Trata-se de um assunto abordado por Mueller anteriormente, em duas ocasiões, que conectam a narrativa bíblica.

A primeira é quando ele explica o sonho de Jacó, em Gn 28.⁵⁰⁶ Para ele, o sonho de Jacó de uma escada que conecta céus e terra remete a um sonho enterrado no subterrâneo da alma humana, que vem da imagem de Deus em nós, e que remete ao desejo de união com a sua origem em Deus. Mueller argumenta que esse sonho de uma ligação originária perdida pode ser encontrado em mitos, na fantasia, na literatura.⁵⁰⁷ Esse sonho alimenta a narrativa bíblica, pois faz referência ao elo entre “o fugidio presente ao passado e ao futuro. É uma presença elusiva. Está mais para ausência do que para presença. E ainda assim, está sempre aí.”⁵⁰⁸ O segundo momento é a concretização do sonho de Jacó em Jesus Cristo, que em João 1.51 coloca-se a si mesmo como a escada que conecta os céus e a terra.⁵⁰⁹ Esse é considerado por Mueller um texto-chave em toda a narrativa evangélica, conseqüentemente, em toda a narrativa bíblica. Pois nesse texto Jesus representa a escada que Jacó havia visto em seu sonho, escada que ligava a realidade divina à realidade humana, e o movimento de subida e descida indica a troca, o trânsito sem impedimentos ou barreiras, ou seja, a realidade profunda da origem da criação, segundo o coração de Deus revelado na narrativa. Visto sob o signo do sonho de Jacó, Jesus é a ponte, um corredor aberto que liga a terra ao céu, pois é nele que atua o poder da reconciliação.⁵¹⁰

A terceira perspectiva para uma leitura adequada da Bíblia é a do amor. Baseado em Mateus 22.34-40, Mueller mostra que a visão de todo pela qual Jesus lê a Bíblia é o mandamento do amor. Isso porque o conhecimento na e da Bíblia está vinculado à ação obediente, à prática

⁵⁰⁵ Como explicado por Mueller nas narrativas desde a criação até a fuga de Jacó seguida de seu sonho: MUELLER, 2010, p. 11-46.

⁵⁰⁶ MUELLER, 2010, p. 44-46.

⁵⁰⁷ É como Tolkien e Lewis percebiam a realidade sob a ótica do evangelho. Para ambos, o ser humano carrega dentro do si tanto um “sonho” de redenção quanto uma estrutura de pensamento e imaginação apropriados para a recepção de uma narrativa de redenção. Por exemplo: “Eu me aventuraria a dizer que, abordando a Estória Cristã por esse ângulo, sempre foi meu sentimento (um sentimento alegre) que Deus redimiu as criaturas criadoras corruptas, os homens, numa maneira adequada a esse aspecto, assim como a outros, de sua estranheza. Os Evangelhos contêm uma estória de fadas ou uma estória de um tipo maior que abraça toda a essência da estória de fadas. Eles contêm muitas maravilhas [...] e, entre as maravilhas, está a maior e mais completa eucatástrofe concebível. Mas essa estória adentrou a História e o mundo primeiro; o desejo e a aspiração da subcriação foram elevados à plenitude da Criação. O Nascimento de Cristo é a eucatástrofe da história do Homem. A Ressurreição é a eucatástrofe da estória da encarnação.” TOLKIEN, 2020, p. 78. Segundo Lewis, “[...] ele [Deus] enviou à raça humana o que eu chamo de bons sonhos: estou me referindo àquelas histórias esquisitas espalhadas pelas religiões gentias sobre um deus que morre e volta à vida, e, por sua morte, de alguma forma concedeu vida ao ser humano.” LEWIS, 2017, p. 84.

⁵⁰⁸ MUELLER, 2010, p. 46.

⁵⁰⁹ MUELLER, 2010, p. 85-88.

⁵¹⁰ MUELLER, 2010, p. 86.

do amor de uns pelos outros motivada pelo amor de Deus,⁵¹¹ sendo o próprio Deus, o próximo, si mesmo e o ecossistema, o todo da criação, as destinações do amor. O amor, portanto, faz parte da ética cristã, e sem essa perspectiva da prática não é possível compreender adequadamente o amor do qual a Bíblia fala, tampouco ler corretamente a sua narrativa. Logo, “a interpretação da Bíblia está em relação indissolúvel com práticas de vida.”⁵¹² Aqui, então, está o conceito correto de uma chave hermenêutica, pois ela não tem tanto a ver com certos conteúdos cognitivos, mas sim com um mandamento e a decisão de viver em sua obediência. Pois, compreender o que é ensinado, segundo Jesus, depende da obediência à vontade de Deus.⁵¹³

Mas como o amor pode ser mandamento e como é importante para a interpretação da Bíblia? O amor não é somente o ponto de chegada de todos os mandamentos, explica Mueller, mas é o ponto de partida de uma vida ressignificada pelo amor do qual a Bíblia fala. Toda a ação de Deus na história consiste na revelação do seu amor, incluindo a lei, para nos devolver à nossa verdadeira identidade, segundo o ponto de vista de Deus. O mandamento do amor, como um agente divino da reconciliação, quer conduzir-nos de volta para casa.⁵¹⁴ Esse retorno para casa é encontrar-se dentro da narrativa bíblica, como parte da história de Deus e, enfim a percepção de que Deus sempre esteve em nossa história,⁵¹⁵ e de dentro dessa nova realidade ter a vida ressignificada. Então, sob essa ótica, a Bíblia inteira pode ser vista não como conjunto de leis, ou um fardo pesado de mandamentos a serem cumpridos, mas “como a narrativa dos caminhos do amor de Deus, também quando Ele nos dá mandamentos!”⁵¹⁶

Portanto, os três critérios formam uma perspectiva integrada pela qual pode-se ler a narrativa bíblica. A perspectiva do começo, que diz respeito à realidade segundo o coração de Deus revelado no princípio da criação e narrado ao longo de toda a Bíblia. A perspectiva da reconciliação, que se refere à realidade transfigurada pelo amor de Deus revelado em Cristo Jesus. E a perspectiva do amor, em que têm origem as perspectivas do começo e da reconciliação. Assim, começo, reconciliação e amor, segundo o autor, podem ser entendidos como uma única perspectiva em três facetas.⁵¹⁷

⁵¹¹ MUELLER, 2010, p. 168-178; MUELLER, 2005, p. 79-109

⁵¹² MUELLER, 2010, p. 169.

⁵¹³ MUELLER, 2010, p. 169. João 7.17.

⁵¹⁴ MUELLER, 2010, p. 170-171.

⁵¹⁵ Como Mueller conclui no capítulo seguinte: MUELLER, 2010, 188-189.

⁵¹⁶ MUELLER, 2010, p. 171.

⁵¹⁷ MUELLER, 2010, p. 178.

Mueller explica que o amor é a chave que abre o sentido profundo da Bíblia, pois o amor é o antídoto para o problema do pecado. O pecado é a fonte do sofrimento e da morte, é o poder que fragmenta o que era para ser inteiro. É o pecado que se alastra na história humana e causa a destruição, cujo fim, é a morte. O amor, enquanto antídoto de Deus para o problema do pecado, remete a dois polos de uma linha, o começo em que o pecado não existia, e ao tempo da reconciliação completada, quando o pecado deixará de existir.⁵¹⁸

O que está esquematizado no método de Mueller, portanto, é uma estrutura narrativa. A criação e a consumação, que é a reconciliação completada, consistem nos pontos inicial e final da metanarrativa do evangelho. O ponto de chegada é a restauração do ponto inicial, em que o problema a ser resolvido na narrativa, que é o pecado, foi solucionado.⁵¹⁹ O protagonista é o amor,⁵²⁰ o antagonista é o pecado, ambos personificados de diversas maneiras ao longo da narrativa, incluindo narrativas históricas e ficcionais, como parábolas. A batalha decisiva ocorre quando o protagonista enfrenta e padece sob o poder maior do antagonista, que é a morte. A grande virada é a ressurreição, em que surpreendentemente o protagonista retorna à vida, o que significa a antecipação da destruição completa no futuro do antagonista.⁵²¹

A pergunta, agora, é sobre como se entende a vida do ser humano que vive entre o princípio e a reconciliação completada, em linguagem mais comum, entre a criação e a consumação. Aproveitando-se da poética bíblica, Mueller fala da história como uma vida à leste do Éden,⁵²² em referência à expulsão do ser humano do palco inicial da narrativa para a preservação da árvore da vida, de Gn 3.

⁵¹⁸ MUELLER, 2010, p. 179.

⁵¹⁹ Pontos de partida e de chegada que estão fora do tempo histórico, mas não deixam de oferecer uma referência temporal. Mueller tocou no assunto da eternidade e da temporalidade e a sua importância para a narrativa bíblica (MUELLER, 2010, p. 11). Entre esses dois pontos, acontece a história. O céu e a terra, como referências ao mundo de Deus e ao mundo humano, são respectivamente referências ao eterno e ao temporal. A narrativa do evangelho, portanto, fala também de uma intersecção do eterno e do temporal, como se deixa observar em passagens como a da transfiguração de Jesus (Mt 17.1-13; Mc 9.2-13; Lc 9.28-36), e Jesus como origem e herdeiro de Davi (Ap 22.16), e a pré-existência do Verbo (Jo 1.1-4), por exemplo.

⁵²⁰ Na narrativa do evangelho, trata-se de Jesus. Outro argumento significativo do ponto de vista da narrativa é que a vida e a morte de Jesus consistem em um recontar, ou recapitular, como prefere Mueller (MUELLER, 2010, p. 90-93), das narrativas anteriores, porém, retificando essas narrativas, já que em Jesus é que ocorre o elemento novo, o que não ocorreu nas narrativas precedentes, que é o triunfo sobre a morte.

⁵²¹ Seria incabível mencionar aqui todos os textos bíblicos sobre cada parte desse esquema. Porém, ele é suficiente para que alguém com pouco conhecimento da Bíblia se localize, como também, para alguém com bastante conhecimento bíblico encaixe nele os textos, narrativos e não narrativos da Bíblia. É uma estrutura minimalista, mas talvez justamente por essa razão ela seja tão adequada à simplicidade da mensagem do evangelho.

⁵²² MUELLER, 2010, p. 30-38.

4.2.2.3 *A perspectiva da angústia humana e a leitura terapêutica da Bíblia*

No capítulo seguinte,⁵²³ Mueller lança o olhar para a interpretação da vida e como ela própria é uma chave de leitura para a Bíblia, ao mesmo tempo, a Bíblia é chave de leitura para a vida. Aqui se completa o ciclo que forma uma tensão entre interpretação da Bíblia e interpretação da vida. Para falar da angústia como uma chave de leitura, Mueller primeiramente discorre sobre a perspectiva bíblica e teológica sobre as raízes da angústia existencial. Então, passa a mostrar como uma leitura bíblica em meio às angústias pode ser proveitosa.

O pressuposto de Mueller acerca do ser humano é a antropologia bíblica,⁵²⁴ que entende o ser humano como criado por Deus como um ser de relação. O âmbito das relações humanas consiste em quatro eixos, a saber, Deus, os demais seres humanos, a natureza e consigo mesmo. Essas relações são essenciais para a vida. Nela estão contidos os elementos que nos tornam humanos, que nos conferem identidade, que nos tornam conscientes de nós próprios. Sem esse princípio de alteridade, a vida não seria possível. Wolff explicou que assim como uma pessoa não pode se colocar diante de si mesma nem se observar de todos os ângulos, como também uma criança não sabe por si mesma quem são seus pais, o ser humano necessita fundamentalmente do encontro com o outro que o investigue e o explique. Diante da pergunta “quem sou eu?” se faz necessário um outro semelhante.⁵²⁵ Do ponto de vista bíblico, é por meio dessa teia de relações que o ser humano existe e nela está integrado, de modo que ferir qualquer uma dessas relações é ferir a si próprio. É no âmbito das relações que nos tornamos quem somos.⁵²⁶

Mueller observa que ser um ser de relação traz aspectos essenciais para a vida, mas traz também a vulnerabilidade. Pois, “o sofrimento surge justamente da vulnerabilidade a que o ser humano está exposto, por ser um ser de relação.”⁵²⁷ O ser humano sofre por causa do rompimento e das conseqüentes feridas das quebras dessas relações, razão pela qual o pecado é “basicamente descrito como ruptura de relações.”⁵²⁸ Assim, o pecado, o antagonista da grande narrativa, atua rompendo aquilo que é essencial para a vida humana e a sua compreensão. O resultado do efeito do pecado é a morte, seus efeitos são sentidos em vida como o sofrimento

⁵²³ MUELLER, 2010, p. 179-189.

⁵²⁴ MUELLER, 2010, p. 179-180.

⁵²⁵ WOLFF, 2007, p. 22.

⁵²⁶ MUELLER, 2010, p. 180.

⁵²⁷ MUELLER, 2010, p. 181.

⁵²⁸ MUELLER, 2010, p. 181.

decorrente da quebra das relações que compõe o ser. O seu efeito final é a morte física.⁵²⁹ Dessa maneira, o ser de relação é prejudicado pela quebra daquilo que lhe é mais próprio. Essa é a origem das suas angústias, que tendem a ofuscar as belezas da vida no mundo.

Os textos bíblicos, portanto, falam das ambivalências da vida, cuja origem está na ruptura das relações. Elas podem ser observadas ao longo de toda a narrativa bíblica.⁵³⁰ De todas elas, certamente que a quebra da relação com Deus é a principal fonte de sofrimento para o ser humano, já que na Bíblia, Deus é ao mesmo tempo, cura e doença.⁵³¹ Estar debaixo da mão do Senhor, explica Mueller, é uma das metáforas bíblicas que se referem à bênção, mas quando a relação com Deus é rompida, a mesma metáfora expressa ameaça à vida.⁵³²

O termo que Mueller utiliza para descrever a condição humana é angústia existencial. Ela provém da consciência da morte, que é o golpe derradeiro do pecado, a força que separa, rompe, fragmenta.⁵³³ O rompimento da relação com Deus é o que nos leva à angústia por estarmos em direção à morte, já que “a vida está separada de sua fonte. A percepção destas separações e da morte é o lastro da nossa angústia.”⁵³⁴

Mueller usa uma imagem⁵³⁵ que se torna fundamental para a explicação de sua proposta de leitura terapêutica da Bíblia. Ele pensa a vida sob a imagem de um arco,⁵³⁶ que em uma extremidade está o nascimento e na outra, a morte. A vida, assim, é vista como “do ser originário ao não ser futuro. Vida em meio à não vida”,⁵³⁷ ou seja, uma extremidade estende-se para trás, no passado, e a outra para frente, no futuro. O arco pode ser um espaço aconchegante e amplo

⁵²⁹ Pode-se falar de outros sentimentos determinantes da experiência humana, como o medo. Viver sob os efeitos do medo

⁵³⁰ Jó, Eclesiastes, Salmos, são textos poéticos que servem de exemplo para a reflexão sobre as quebras das relações e a busca por sentido do sofrimento e da vida. Inúmeras narrativas do povo de bíblico de Israel evidenciam os desdobramentos devastadores da quebra das relações entre as pessoas, levando à escravidão, guerras, exílios etc.

⁵³¹ MUELLER, 2010, p. 181.

⁵³² MUELLER, 2010, p. 181. Conforme Salmo 32, por exemplo.

⁵³³ MUELLER, 2010, p. 183.

⁵³⁴ MUELLER, 2010, p. 183.

⁵³⁵ O emprego de uma imagem é mais do que uma ilustração para um conceito no trabalho de Mueller. Para o teólogo, as imagens atuam como metáforas fundantes que moldam a nossa apreensão daquilo que compreendemos como verdade. Propor uma imagem, portanto, é abordar um assunto conceitual de uma maneira diferenciada, porque são as metáforas que presidem e dirigem o pensamento e, do subterrâneo da mente, que ele chama de inconsciente cognitivo, é que se originam os discursos, às teologias, organizadas a partir das metáforas fundantes (MUELLER, 2005, p. 17-19). Esse é um recurso valioso para a comunicação do evangelho. Por meio dele entendemos melhor as parábolas e as figuras de linguagem em geral empregadas abundantemente no texto bíblico. Basta observar a criatividade imaginativa que C.S. Lewis empregava em seus escritos, que entre argumentações teoricamente bem elaboradas, introduzia uma narrativa, uma imagem, uma analogia. Por mais essa razão, se pode afirmar que para a comunicação do evangelho, a aproximação da Bíblia pela arte poética (narratologia, poesia, literatura, cinema, teatro etc.), é mais valiosa do que as tradicionais abordagens filosóficas e históricas.

⁵³⁶ MUELLER, 2010, p. 183-185.

⁵³⁷ MUELLER, 2010, p. 183.

ou tremendamente angustiante. Se temos respostas para as perguntas existenciais, ele é espaçoso e nos sentimos seguros. Visto sob a ótica da angústia existencial, a doença para a morte do humano, o mesmo arco se desestabiliza e passa a se fechar sobre a vida, causando os efeitos emocionais e físicos da angústia. O que era espaçoso passa a nos comprimir. Segundo Mueller, a desestabilização ocorre quando os referenciais de passado e de futuro são colocados em xeque. Ou seja, aquilo que pode conferir segurança e amplitude para a vida humana pode se converter na fonte da sua angústia.

Aqui também é possível encontrar oportunidades para a comunicação do evangelho, pois, conforme Mueller percebeu, a vida no presente está, cada vez mais, destituída dos referenciais de origem e de destino, em que a existência está longe de ser um arco amplo e acolhedor. Ela está mais para uma contínua compressão em que a vida está ameaçada de extinção.⁵³⁸ E a existência se dá entre esses dois polos do arco, a vida e a morte.

A mesma metáfora é usada por Mueller para descrever tanto a doença quanto a cura. Pois a interpretação bíblica acerca da existência humana como vida em direção à morte, sendo que a morte é o golpe definitivo do pecado, cujos efeitos são sentidos na vida,⁵³⁹ conduz à pergunta para a mesma Bíblia acerca do caminho de reversão e cura. Assim, pensar a vida comprimida pelo arco da existência entre vida e morte, que representa a angústia existencial, também permite pensar a possibilidade real da esperança.⁵⁴⁰ Essa possibilidade provém de dois componentes da mensagem do evangelho, que é a vida sob o juízo e a graça de Deus. Afinal, como se percebe na carta de Paulo aos Romanos, o ponto de partida da sua explicação do evangelho é a manifestação da ira de Deus. Entender essa relação entre juízo e graça é fundamental para a comunicação do evangelho.⁵⁴¹

A abordagem de Mueller sobre a percepção da vida sob juízo e a graça de Deus começa mostrando que o juízo tem um primeiro efeito, que é conduzir à crise.⁵⁴² Logo, o contato com Deus significa um abalo da estrutura do arco. Porque é aqui que a pessoa é colocada diante da realidade de sua existência separada da fonte da vida. Pois essa crise, explica Mueller, tem algumas características: está enraizada na quebra das relações, resulta em crise de identidade, é

⁵³⁸ MUELLER, 2010, p. 185.

⁵³⁹ Hebreus 2.14-15 argumenta que o medo da morte exerce um poder escravizador aos seres humanos, do qual, Jesus Cristo veio nos libertar: “Portanto, visto que os filhos são pessoas de carne e sangue, ele também participou dessa condição humana, para que, por sua morte, derrotasse aquele que tem o poder da morte, isto é, o Diabo, e libertasse aqueles que durante toda a vida estiveram escravizados pelo medo da morte.” Uma ótima abordagem ao tema dos efeitos da morte na vida: BECKER, Ernst. **A negação da morte: uma abordagem psicológica sobre a finitude humana**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2019.

⁵⁴⁰ MUELLER, 2010, p. 185.

⁵⁴¹ Romanos 1.18. BARTH, Karl. **A carta aos Romanos**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2016. p. 85-145; 211-247.

⁵⁴² MUELLER, 2010, p. 186-187.

uma crise sem saída porque não é momentânea, pois diz respeito à própria condição da existência.⁵⁴³

Como dito antes, a relação com Deus é fonte de doença e de cura.⁵⁴⁴ Doença, sofrimento e angústia por causa do seu juízo. Mas cura porque em meio à crise Deus irrompe na vida e dá à pessoa a percepção do seu sofrimento, das suas raízes e da sua condição existencial. É como se Deus abrisse uma fresta na crise sem saída e irrompesse na vida, situando a crise “em sua moldura teológica mais profunda e abrangente.”⁵⁴⁵ E mais. O próprio Deus age para possibilitar a concretização de crises com o fim de que a pessoa se veja dentro dessa moldura maior de sua condição. Como afirma Mueller, “esse é o sentido teológico do juízo divino. Juízo que já é, na verdade, o primeiro momento da graça.”⁵⁴⁶ Na perspectiva da comunicação do evangelho, como disse Adam, o evangelho é a voz que fala da vida sob – e não sobre – o juízo e a graça de Deus.⁵⁴⁷ A graça de Deus realiza o movimento contrário da crise e da angústia, pois situa a pessoa em uma narrativa abrangente, a narrativa que fala do amor de Deus. Nas palavras de Mueller, Deus “mostra que há um coração que bate com o dela e que este é o Seu próprio coração eterno.”⁵⁴⁸ E dessa maneira, Deus afasta as extremidades do arco falando a partir de dentro do coração da pessoa, pela presença de seu Espírito, mostrando-se como referencial de identidade e de segurança.⁵⁴⁹

Tudo isso consiste em um enquadramento hermenêutico sobre a condição humana sob os efeitos da morte e o juízo e a graça de Deus como o caminho que da crise conduz à libertação e cura. Esse enquadramento permite entender o que significa uma leitura bíblica “na perspectiva do amor de Deus e da reconciliação.”⁵⁵⁰ A perspectiva bíblica de um ser humano como ser de relação amplia o campo de devastação do pecado, pois fomos atingidos naquilo que nos é mais próprio, que são as relações. Entretanto, amplia também o campo da salvação, pois ser salvo é ser restaurado em suas relações.⁵⁵¹

Ler a Bíblia dessa perspectiva ajuda a pessoa a perceber que a vida só poderá ser compreendida pela luz da eternidade.⁵⁵² Juízo e graça revelados no evangelho abrem as janelas

⁵⁴³ MUELLER, 2010, p. 185.

⁵⁴⁴ MUELLER, 2010, p. 181.

⁵⁴⁵ MUELLER, 2010, p. 185.

⁵⁴⁶ MUELLER, 2010, p. 186.

⁵⁴⁷ ADAM, 2013, p. 168.

⁵⁴⁸ MUELLER, 2010, p. 186.

⁵⁴⁹ MUELLER, 2010, p. 186-187.

⁵⁵⁰ MUELLER, 2010, p. 186.

⁵⁵¹ MUELLER, **Interpretação da Bíblia e da Vida.** Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YHgXCI7KJ7g>. Acesso em: 17 jun. 2021.

⁵⁵² MUELLER, 2010, p. 187.

da temporalidade para que a vida seja compreendida mediante o contato do ser humano com a sua verdadeira origem, a fonte da vida e, portanto, a fonte eterna de sentido. Se, como argumentou-se no segundo capítulo desta pesquisa, o ser humano vive em busca de sentido, a resposta ousada do evangelho é a mensagem de que esse sentido está em Deus, que se revelou na história, se fez carne, morreu e ressuscitou e, de maneira misteriosa, por meio dessa narrativa nós podemos ser salvos. A salvação, vista dessa perspectiva, é ser devolvido à sua relação essencial com Deus e, assim, ser devolvido às demais relações que nos compõe como seres de relação.

A leitura bíblica dessa perspectiva ajudará a perceber que a identidade de uma pessoa não é determinada por sua situação de momento, tampouco pelos seus limites biográficos – como veremos adiante. A identidade de uma pessoa está aberta, em processo contínuo de retificação e refiguração, mas que agora tem uma referência segura, isto é, um “referencial de identidade e de segurança”⁵⁵³ que só se deixa perceber diante do espelho do seu criador. “Esse é o sentido profundo da imagem de Deus à qual fomos feitos.”⁵⁵⁴

A perspectiva do amor e da reconciliação abre, então, um novo horizonte, um novo ponto a partir do qual se pode pensar e compreender a realidade. Jesus oferecia essa novidade por meio de parábolas, como mostramos nos dois capítulos anteriores. Todavia, as parábolas lançam luz para a nova realidade do reino, mas ainda precisam, elas mesmas, da grande narrativa que as conecte ao todo. O novo horizonte que a narrativa bíblica descortina é amplo e seguro, no qual podemos habitar.⁵⁵⁵ O juízo e a graça do evangelho de Cristo nos devolve à relação com Deus, pois o evangelho é reconciliação com Deus. E é nessa relação com Deus que está a fonte e o sentido da vida.

Evidencia-se aqui aquilo que Ricoeur explicou sobre o processo de *mimesis* 3, que pressupõe um encontro mediado pela leitura e implica não na imposição de uma capacidade limitada de compreensão da pessoa sobre o texto, mas em uma exposição de si ao texto para dele “receber um eu mais vasto.”⁵⁵⁶ Uma leitura da Bíblia nessa perspectiva significa que

⁵⁵³ MUELLER, 2010, p. 187.

⁵⁵⁴ MUELLER, 2010, p. 187.

⁵⁵⁵ No capítulo dois, ao falarmos sobre as limitações da identidade narrativa, mostramos que, segundo Ricoeur, as narrativas exercitam a imaginação e não tanto a vontade. Elas não decidem por nós. Mesmo assim, elas apelam à imaginação. Habitar ou não em um mundo narrado é uma decisão da pessoa leitora. Inevitavelmente, as escolhas são feitas. A comunicação do evangelho pela abordagem narrativa deverá estimular a imaginação, pois o que ela faz não é a imposição de uma narrativa, mas o convite para que a pessoa nela habite. Por isso, o emprego da imaginação é um recurso de importância essencial, como já se observa na linguagem bíblica e, especialmente, no ministério de Jesus.

⁵⁵⁶ RICOEUR, 2001, p. 109.

recebemos da narrativa proporcionalmente ao que consentimos expor de nós próprios a ela,⁵⁵⁷ isto é, de nos permitirmos ser vulneráveis ao juízo e à graça de Deus revelados no evangelho com que vamos nos encontrar.

Mueller chama esse tipo de leitura de “terapêutica.”⁵⁵⁸ Leitura que promove cura integral para a vida. Ela é totalmente condizente com a comunicação do evangelho que aprendemos com o ministério e o destino de Jesus, como apresentada no primeiro capítulo. Não é um aspecto da vida humana que é alvo da comunicação do evangelho, mas a vida em todas as suas dimensões. Aqui se acrescentou a perspectiva da antropologia bíblica sobre o ser humano como um ser de relação. Logo, a vida em todas as suas dimensões significa a vida em todas as suas relações.

Essa cura não é instantânea, mas processual. Com base no pensamento de Mueller, afirmamos que é cura como processo narrativo. Significa que é cura enquanto é processo de retificação e refiguração da identidade tendo a narrativa do evangelho como referência. Como Mueller mostrou, o tratamento terapêutico aqui consiste em “nos dar uma perspectiva de passado e de futuro, na qual o presente faça algum sentido.”⁵⁵⁹ O que se pode inferir das palavras de Muller é que o processo de cura consiste em uma perspectiva da vida no presente sob a luz de um horizonte temporal, que é o passado e o futuro. Como vimos em Ricoeur, a experiência temporal só pode ser articulada narrativamente. A narrativa é a guardiã do tempo porque é ela que possibilita ao ser humano a percepção temporal. Como mostramos no capítulo anterior, a ideia da reciprocidade entre temporalidade e narratividade, em síntese, foi articulada por Ricoeur assim: o tempo se torna tempo humano na medida em que é articulado narrativamente; a narrativa é significativa na medida em que se torna uma condição da existência temporal.⁵⁶⁰

Assim, entende-se com mais clareza que a palavra “leitura” da expressão “leitura terapêutica da Bíblia” é, na realidade, uma “imersão na narrativa bíblica”.⁵⁶¹ Os efeitos dessa imersão são sentidos paulatinamente, pois o que está em processo é a cura do passado e do futuro de uma vida, no sentido de que a narrativa bíblica nos devolve a vida.⁵⁶² Isso acontece porque passamos a enxergar a vida de um novo ângulo, situados pela narrativa bíblica. Boas narrativas são envolventes. A do evangelho nos envolve com o amor de Deus. Mueller diz que “esse amor se coloca sobre a nossa vida como um arco, cujas pontas se estendem, do presente,

⁵⁵⁷ MENDONÇA, 2015, p. 39.

⁵⁵⁸ MUELLER, 2010, p. 188.

⁵⁵⁹ MUELLER, 2010, p. 188.

⁵⁶⁰ RICOEUR, 2010, p. 9, 93.

⁵⁶¹ MUELLER, 2010, p. 188-189.

⁵⁶² MUELLER, 2010, p. 188.

de volta até o nosso nascimento, e do presente, para a frente, até a morte.”⁵⁶³ Todavia, esse arco rompe com os nossos limites biográficos, determinados pelos polos do passado e do futuro; vida e não vida; nascimento e morte.⁵⁶⁴ O arco do amor de Deus, do qual fala a narrativa bíblica, nos situa naquilo que chamamos de metanarrativa, nos faz enxergar a vida da perspectiva do início, do amor e da reconciliação ao nos inserir na realidade profunda da criação e da reconciliação completada – a consumação.

Então, vistas dessa perspectiva, a vida e a morte são ressignificadas. A vida, para além dos limites biográficos da existência, tem a sua origem não na causalidade de um relacionamento sexual entre um homem e uma mulher, mas na concretização de “um sonho bonito de Deus. O coração de Deus é o nosso lar maior, o lugar em que primeiro fomos gerados.”⁵⁶⁵ O enquadramento da existência nessa realidade profunda é terapêutico porque é narrativo e encontra o ser humano no presente em qualquer que sejam as suas experiências de passado. A origem de uma vida, dentro dos limites biográficos da existência, pode ser de um relacionamento consensual ou de uma violência dentro ou fora de uma união matrimonial. O passado de uma vida pode trazer boas memórias de afeto, ou memórias traumáticas de violência psicológica, física, sexual, espiritual. De igual modo, o passado de uma vida pode ter lhe conferido crises existenciais a lhe perseguir por toda a vida, privando-a de sentido e de alegria para viver, bem como, de esperança.

A morte, situada no futuro, na outra extremidade do arco, dentro da metanarrativa do evangelho, deixa de representar o fim da vida. Pois a ressurreição de Jesus é a eucatástrofe da narrativa do evangelho, para usar um termo de Tolkien.⁵⁶⁶ O que Mueller explica é que o próprio Deus veio ao mundo para morrer, ser sepultado, passar pelos lugares por onde haveremos de passar quando fomos tragados pelo abismo da morte. É do lado de lá que Deus nos estende a mão para nos fornecer uma perspectiva que transcende a morte e que se estende até o fim dos tempos.⁵⁶⁷

Portanto, a narrativa do evangelho é a oferta de Deus ao mundo a ser comunicada pela igreja, a comunidade dos redimidos e das redimidas. O fato de a mensagem e o serviço da reconciliação constituir a missão da comunidade reconciliada com Deus vincula a mensagem aos mensageiros e messageiras, portanto, em perspectiva da comunicação, a igreja, enquanto corpo de Cristo, isto é, unida a Cristo, é a mensagem e o meio da reconciliação, assim como

⁵⁶³ MUELLER, 2010, p. 188-189.

⁵⁶⁴ MUELLER, 2010, p. 189.

⁵⁶⁵ MUELLER, 2010, p. 189.

⁵⁶⁶ TOLKIEN, 2020, p. 78.

⁵⁶⁷ MUELLER, 2010, p. 189.

Jesus é a mensagem e o meio do evangelho. É essa mensagem que abre o sentido profundo da realidade e nos convida para dentro de si e nos acolhe. O que ocorre quando se decide habitar no mundo da narrativa do evangelho é uma confluência de caminhos e de histórias. A história da nossa vida é levada para dentro da história de Deus e a nossa história passa a ser vista adequadamente, isto é, vista “como o que ela sempre foi: parte da história de Deus.”⁵⁶⁸

Por fim, importa que o evangelho como metanarrativa seja mesmo visto como utopia. Pois é “exatamente por ser uma u-topia, um não-lugar, que estes textos podem alimentar nossa esperança.”⁵⁶⁹ Seu não-lugar é acessível em uma narrativa e se encontra no coração de Deus. Essa utopia a que chamamos de narrativa do evangelho responde às questões existenciais dos seres humanos, mas, como Mueller mostrou, não por meio de conceitos, ideias e noções teóricas. Responde contando uma história, “um grande drama, uma grande história de amor. A história dos caminhos de Deus nos nossos caminhos, a história de caminhos de reconciliação.”⁵⁷⁰

4.3 A NATUREZA NARRATIVA DA COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO

Mas, no reino de Deus, a presença do maior não oprime o pequeno. O Homem redimido ainda é homem. Estória e fantasia ainda continuam e devem continuar. O Evangelium não aboliu as lendas; ele as abençoou, especialmente o “final feliz”. O cristão ainda tem de labutar, com mente e com corpo, para sofrer, esperar e morrer, mas ele pode agora perceber que todas as suas inclinações e faculdades têm um propósito que pode ser redimido. Tão grande é a mercê com a qual ele foi tratado que pode agora, talvez, com razão ousar achar que, na Fantasia, ele pode, na verdade, auxiliar a desfolha e o múltiplo enriquecimento da criação. Todas as estórias podem se tornar verdadeiras; e, contudo, no final, redimidas, elas podem ser tão semelhantes e dessemelhantes às formas que lhes demos quanto o Homem, finalmente redimido, será semelhante e dessemelhante à figura caída que conhecemos.⁵⁷¹

No capítulo anterior argumentou-se, a partir de Grethlein, que a comunicação do evangelho no modo de ensino e aprendizagem consiste em comunicar *sobre* Deus, que somado ao falar *com* e *a partir de*, Deus não é conceito nem experiência, mas o sujeito, o fim e a origem

⁵⁶⁸ MUELLER, 2010, p. 189.

⁵⁶⁹ MUELLER, 2010, p. 210-211.

⁵⁷⁰ MUELLER, 2010, p. 211-212.

⁵⁷¹ TOLKIEN, 2020, p. 79.

da comunicação.⁵⁷² Sendo assim, a base da comunicação verbal do evangelho no modo de ensino e aprendizagem é contar, isto é, a narrativa contada.⁵⁷³

Partindo da argumentação de Grethlein sobre a ação de contar histórias na comunicação do evangelho e do que foi apresentado até aqui sobre a narrativa, pode-se propor um repensar a pessoa teóloga, isto é, a imagem que essa pessoa tem de si mesma e do papel que ela exerce na igreja e no mundo. Ao mesmo tempo, propõe-se essa refiguração, para usar um termo de Ricoeur, da pessoa teóloga à igreja, enquanto comunidade viva dos discípulos e das discípulas de Jesus, como contadores e contadoras de histórias.⁵⁷⁴ Como foi exposto neste capítulo, a narrativa do evangelho consiste em nos devolver a vida ao promover a reconciliação com Deus. Ela consiste em um novo horizonte para que se enxergue a realidade, para além dos limites biográficos da existência, encontrando a fonte da vida e de sentido no cenário profundo da realidade da criação e da reconciliação completada. Essa metanarrativa é, sim, uma utopia, um não-lugar, pois faz referência ao coração de Deus, de onde, e somente assim, pode ser fonte de sentido e esperança. Assim, a comunicação do evangelho fala da vida e da existência não de maneira teórica e conceitual, mas contando a grande história da reconciliação. Contar essa história, portanto, é a tarefa comum da igreja e da teologia.

Além do que já foi dito, duas outras proposições fundamentam essa proposta. A primeira é baseada em José Comblin,⁵⁷⁵ que identificou as pessoas teólogas como pessoas da comunicação na igreja. Para ele, a teologia pertence à comunicação e a sua missão é comunicar.⁵⁷⁶ Assim, a teologia é uma agência de comunicação em relação à igreja e ao mundo. À igreja que se converte à sua vocação e ao mundo que espera por uma palavra compreensível. Tal comunicação, portanto, não ocorre pelo uso da linguagem da teologia acadêmica, que é efetiva na comunicação entre teólogos e teólogas, mas que pouco ajuda a articular a mensagem do evangelho para igreja e para o mundo. Então, a teologia é capaz de comunicar-se com o mundo e com a igreja, desde que o faça como uma pessoa cristã, e não enquanto teólogos e teólogas. Assim, a teologia auxilia a igreja na comunicação do evangelho, o que acontece por meio das pessoas que vivem o evangelho.

⁵⁷² GRETHLEIN, 2016, p. 189.

⁵⁷³ GRETHLEIN, 2016, p. 208. “*Narrative telling.*”

⁵⁷⁴ A síntese de Grethlein sobre a narrativa em perspectiva antropológica, cultural e histórica foi justamente a formação de uma comunidade de pessoas narradoras: ouvintes formaram uma comunidade de comunicação mutuamente inspiradora. GRETHLEIN, 2016, p. 210.

⁵⁷⁵ COMBLIN, José. **A força da palavra**. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 385-396.

⁵⁷⁶ COMBLIN, 1986, p. 385.

O que conduz à segunda proposição. Jan Hermelink, em um trabalho que reflete sobre a pregação à luz de um hino de Lutero, argumenta que a pessoa pregadora prega com a sua própria voz, corpo e alma. A pregação do evangelho, vista dessa maneira, vincula a pessoa pregadora com a mensagem que anuncia. Sua experiência e sabedoria, angústias e encontros com a graça de Deus fazem parte da mensagem que é pregada.⁵⁷⁷ Seguindo Hermelink, Adam também buscou mostrar que os diversos elementos que compõe a vida da pregadora estão envolvidos no evento da pregação, de modo que toda a pessoa que prega o evangelho faz “parte da palavra que Deus quer falar, e somente através dessa vida em relação com Deus é possível qualquer comunicação.”⁵⁷⁸ É condizente, portanto, com o Deus que insiste em fazer com que a sua palavra seja ouvida pelo mundo de modo encarnado.⁵⁷⁹

Essa associação da mensagem com o meio é evidentemente essencial na comunicação do evangelho. Ao longo desta pesquisa buscou-se evidenciar essa união. Meio e mensagem no processo de comunicação está presente em Jesus, na narrativa e na pregação. No primeiro capítulo, a pesquisa mostrou que a união ocorre na vida de Jesus, segundo Grethlein, de modo que se pode afirmar que em Jesus, a mensagem e o meio se uniram.⁵⁸⁰ No segundo capítulo mostrou que ela também ocorre na narrativa bíblica, que impulsiona a comunicação do evangelho,⁵⁸¹ conforme McGrath, permitindo afirmar igualmente que para a fé cristã, a narrativa atua simultaneamente como meio e mensagem.⁵⁸² Aqui, por fim, mostrou que ela também está presente na pregação do evangelho no presente, conforme Hermelink e Adam, pois a pessoa que prega o evangelho é, simultaneamente, meio e mensagem.⁵⁸³

Portanto, pode-se afirmar que a união entre igreja e teologia pelas as três parcerias e sob a tarefa da comunicação do evangelho gera uma comunidade comunicadora do evangelho. O que funda a comunidade contadora de histórias é a grande história do evangelho, vista como uma metanarrativa. O que a comunidade comunicadora conta é metanarrativa do evangelho com a história que engloba, posiciona e explica todas as outras, na qual elas podem entrar e habitar seguramente no amor e na graça de Deus e de seu reino. Essa grande narrativa é, por

⁵⁷⁷ HERMELINK, Jan. *Viva Vox Evangelii: preaching the gospel in a multitude of voices*. In: HERMELINK, Jan; DEEG, Alexander (ed.) **Viva Vox Evangelii: reforming preaching**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 2013. (Studia Homiletica 9).

⁵⁷⁸ ADAM, 2013, p. 165

⁵⁷⁹ ADAM, 2013, p. 165.

⁵⁸⁰ GRETHLEIN, 2016, p. 77.

⁵⁸¹ Precisamente a apologética, no caso deste trabalho de McGrath.

⁵⁸² MCGRATH, 2019, p. 15.

⁵⁸³ Em 1 Timóteo 1.11-17 é um exemplo da união entre meio e mensagem na vida da pessoa que prega o evangelho. Parece que essa era a imagem que os primeiros cristãos tinham de si, o que também pode ser percebido no texto que tem servido de referência para esta pesquisa, 2 Coríntios 5.16-21.

natureza, aberta ao diálogo, que por implicação, a torna capaz de ser enriquecida por outras narrativas.⁵⁸⁴

Grethlein mostrou que a Bíblia é o meio por excelência da comunicação verbal do evangelho. Ela “apresenta a história anterior e a configuração do ímpeto cristão fundamental”⁵⁸⁵ (tradução nossa). Soma-se a essa afirmação a constatação da predominância do modo narrativo na Bíblia, o que corresponde com a característica de abertura da comunicação do evangelho, já que as narrativas são projetadas para serem recontadas de acordo com novas circunstâncias.⁵⁸⁶ Logo, a natureza narrativa da Bíblia e o seu papel na comunicação do evangelho apresentam à igreja e a teologia a tarefa de contar, isto é, articular narrativamente a sua mensagem em novos contextos, de novas formas, com novas histórias. O impulso criativo está dado pela própria natureza da Bíblia.

Assim, a comunicação do evangelho, entendida como dialogal com a vida no presente, é favorecida pelo modo narrativo porque os textos que fundam a mensagem do evangelho, por consequência, que formam a identidade da comunidade comunicadora do evangelho, são narrativos. Como Ska mostrou, essa possibilidade de uma comunicação efetiva ocorre porque a linguagem da Bíblia é concreta, fala da experiência, evita dogmatismos, tampouco assume um tom moralista ou sentimental quando o assunto versa sobre as verdades essenciais da existência. Assim, o papel da comunidade contadora de histórias é o de “fazer ressoar a música antiga da Bíblia utilizando instrumentos de hoje”.⁵⁸⁷ Ou, nas palavras de McGrath, a “metanarrativa cristã autoriza o uso de narrativas para comunicar, expressar e recomendar os temas centrais da fé cristã,”⁵⁸⁸ por isso, na própria estrutura narrativa da Bíblia está o impulso para a imaginação criativa da comunidade. A Bíblia é o seu repositório de histórias, como também, a sua fonte imaginativa e criativa.

Dito isso, pode ser proveitoso refletir sobre uma possível refiguração da igreja e da teologia como uma comunidade que comunica o evangelho. Agora é preciso refletir sobre essa comunidade e a sua tarefa. A seguir serão delineados alguns aspectos dela, o que será feito em diálogo com alguns textos de Rubem Alves. Não se trata de um trabalho sobre o pensamento

⁵⁸⁴ Conforme MCGRATH, 2019, 13-14.

⁵⁸⁵ GRETHLEIN, 2016, p. 209. *It [the Bible] presents the previous history and the shaping of the fundamental Christian impetus.* Colchetes meus.

⁵⁸⁶ GRETHLEIN, 2016, p. 210. Mais adiante, quando serão apresentados os argumentos da investigação acerca da narrativa na obra de Paul Ricouer, veremos o caráter circular do processo mimético, do qual as narrativas não cessam de emergir em um processo contínuo de prefiguração, figuração e refiguração.

⁵⁸⁷ SKA, 2001, p. 9.

⁵⁸⁸ MCGRATH, 2019, p. 15. *The Christian metanarrative [...] authorizes the use of narratives to communicate, express, and commend the core themes of the Christian faith.*

de Alves, mas sim, como ele próprio pensa a tarefa da teologia, uma conversa sobre Deus e sobre a vida a partir de alguns dos seus textos. Será tratado, primeiramente, da questão da linguagem da comunicação, a conversação e o papel da Bíblia nesse processo. Em seguida, o evangelho comunicado com o texto e com a vida.

4.3.1 A linguagem, a conversa e o horizonte bíblico

Pensei, então, que o teólogo deveria, talvez, abandonar a solenidade do seu título, e reaprender-se como contador de estórias, tal como o morto silencioso sobre quem ele fala. O teólogo vive no mundo encantado das estórias, no mundo encantado pelas estórias.⁵⁸⁹

Comblin pontuou o problema da linguagem na comunicação do evangelho, como mencionado anteriormente. O seu argumento pode ser verificado quando se colocam lado a lado textos como, por exemplo, a Teologia Sistemática, de Paul Tillich, ou a de Wolfhart Pannenberg, o Catecismo de Westminster e o livro bíblico de Jonas. As três obras se comunicam com públicos distintos devido à sua linguagem, conteúdo e propósito. São leituras que geram experiências distintas em um público capaz de apreciar todas elas. A primeira obra, de Tillich, é um texto a ser decifrado por pessoas experientes na teologia especializada, acadêmica, exigindo igualmente um certo repertório conceitual de filosofia e de teologia. O Catecismo de Westminster, por sua vez, não exige um profundo conhecimento de teologia, mas só fará sentido para alguém que reconhece ali alguns termos e expressões da sua fé, em forma de breves artigos com afirmações sobre diversos aspectos da fé e da vivência cristã. Por fim, o livro bíblico de Jonas, uma narrativa simples, breve e divertida, que tem em sua base uma séria discussão teológica, motivada por um problema existencial de um povo que vive uma relação com um Deus que, não poucas vezes, se mostra paradoxal em seu agir, ou seja, a relação entre a justiça e a misericórdia de Deus. As três obras, no entanto, falam de teologia, falam de Deus, falam do ser humano. Mas como falam? É evidente que que esses textos são apenas exemplos, citados aqui como referência a três esferas da teologia cristã: a teologia acadêmica e científica, a teologia dogmática, do âmbito eclesial, e a Bíblia, que é o texto que define as regras do jogo, os “acordos silenciosos”⁵⁹⁰ da teologia cristã.

⁵⁸⁹ ALVES, 1982. P,131.

⁵⁹⁰ ALVES, 1988, p. 29.

Elas exemplificam que é possível falar sobre Deus e sobre ser humano de diversas maneiras. Todavia, a pergunta é sobre a efetividade da comunicação do evangelho no presente. Isso exige uma linguagem que seja comum entre as partes envolvidas na comunicação.

Comblin trouxe um bom argumento sobre isso.⁵⁹¹ Deve-se considerar que a efetividade da comunicação do evangelho depende de que ele parta do mundo. Essa afirmação ajuda a estabelecer o critério da escolha da linguagem e das palavras. Mas deve ir além, pois o evangelho não se comunica somente com palavras, embora elas sejam imprescindíveis. Evangelho se comunica com a vida, pois ele é levado ao mundo por “pessoas vivas, cuja vida, cujos atos, cujos comportamentos esclarecem as palavras.”⁵⁹² O poder do discurso e das intervenções das pessoas que comunicam o evangelho não advém das palavras, mas da pessoa que comunica o evangelho ao vivê-lo intensamente.⁵⁹³ Por essa razão, a comunidade comunicadora é formada por testemunhas do evangelho,⁵⁹⁴ pessoas que vivem e morrem pela causa que defendem, ou mensagem que anunciam.

A comunidade comunicadora do evangelho o anuncia para um alguém. Aqui reside a importância dos ouvidos de quem ouve o evangelho. O evangelho é uma voz, a fé vem pelo ouvir e a voz humana é condição sem a qual não há evangelho e fé, como mostrou Adam.⁵⁹⁵ Comunicar o evangelho é proclamar a palavra de Deus revelada em Jesus, e isso acontece de modos verbais e não verbais, segundo o conceito de comunicação do evangelho. Mas para se tornar evangelho, é preciso que esteja encarnado na conversa, como disse Peterson, “num ouvido que ouve e numa língua que responde é que se torna evangelho.”⁵⁹⁶

É preciso que a teologia seja considerada como uma conversação, já que o seu objetivo é a comunicação. Em contexto latino-americano, as teologias da libertação e da missão integral ressaltam o caráter contextual necessário para a reflexão teológica. Em vista à comunicação do evangelho, torna-se ainda mais evidente essa necessidade. Significa que a conversa deve estar no horizonte do labor teológico pois, como Sallie McFague mostrou com precisão,⁵⁹⁷ a teologia é feita a partir de um lugar que define a perspectiva a partir da qual a pessoa teóloga reflete, a tradição da qual a pessoa vem e a sensibilidade com que ela escolhe aquela perspectiva e não uma outra. Visto assim, cada teologia consiste na intensificação desses três elementos. E é

⁵⁹¹ COMBLIN, 1986, p. 392-393.

⁵⁹² COMBLIN, 1986, p. 392.

⁵⁹³ COMBLIN, 1986, p. 393.

⁵⁹⁴ Atos 1.8; Apocalipse 1.2,9.

⁵⁹⁵ ADAM, 2013, p. 162-166.

⁵⁹⁶ PETERSON, 2011, p. 100.

⁵⁹⁷ MCFAGUE, 1982.

através da conversação entre diferentes perspectivas que as inadequações e limitações, bem como possíveis erros, poderão ser esclarecidos ou até amenizados. As ações características da produção teológica, como pesquisas, teses, livros e artigos devem ser vistas como uma voz e uma fala dentro de uma conversa. Assim, o labor teológico já carrega o preparo ao diálogo de que ele necessita para uma comunicação efetiva do evangelho.

O princípio da teologia como conversação impede que a teologia seja pensada exclusivamente em um dos polos, isto é, ou centrados nas coisas do passado da Bíblia, ou na vida do presente. Assim, não se toma a Bíblia como se fosse um livro de dogmas fechados e acabados, bem como se evita fazer da vida o referencial teológico. Há uma dialética entre as coisas da vida de hoje e o horizonte bíblico. A teologia dialética já recuperava a necessidade de se fazer teologia levando em consideração a Palavra de Deus e, ao mesmo tempo, o ser humano a quem essa palavra se destina.⁵⁹⁸

Na comunicação do evangelho, a Bíblia exerce função que precisa estar bem definida. Isso porque, como disse Alves, ela é o horizonte, e não nós mesmos. Fazer teologia cristã, segundo ele, nada mais é do que uma conversação sobre a vida “que ocorre na medida em que ouvimos as vozes e contemplamos os horizontes do mundo bíblico.”⁵⁹⁹ Nós é que precisamos de um horizonte que dê sentido às nossas histórias pessoais, como disse Alves.⁶⁰⁰ O trabalho de Mueller exposto acima também posiciona a Bíblia como horizonte para a vida, e não o contrário, pois a Bíblia foi escrita para a vida, enquanto esta só se deixa compreender mediante a Bíblia. Fazer teologia é o desdobramento de uma paixão pelos horizontes bíblicos, trabalho de homens e mulheres que habitam a narrativa do evangelho.

Considerar a Bíblia como horizonte para a teologia é, em princípio, uma escolha que envolve amor e esperança,⁶⁰¹ porém, pergunta-se: de onde vêm tais pensamentos e sentimentos que determinam essa escolha? Porque a opção de tomar a Bíblia, mais precisamente, a história que a Bíblia conta como o horizonte que atribua sentido à vida? Não seria algo que já estava lá, silenciosamente encarnado? Assim, a escolha se revela, antes, como um reconhecimento de algo que já estava nas entranhas de quem faz teologia cristã.⁶⁰² E esse é um ponto essencial

⁵⁹⁸ Essa foi a virada da teologia liberal para a teologia dialética, processo determinante para o curso da teologia no século XX, como mostrou Rosino Gibellini: GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012. p. 13ss.

⁵⁹⁹ ALVES, 1988, p. 30.

⁶⁰⁰ ALVES, 1988, p. 30.

⁶⁰¹ ALVES, 1988, p. 31.

⁶⁰² ALVES, 1982. p. 7. “Lá no fundo, nos meus sonhos [...] Brinco com os símbolos da tradição cristã. [...] É assim que entendo teologia. Falar sobre a vida, suas coisas mais simples e mais graves, com amor, usando símbolos/memórias que uma tradição enfiou na minha carne. É por isto que não tenho alternativas.”

quando se discute sobre a pessoa ou a comunidade que faz teologia, que comunica o evangelho, pois a palavra que o evangelho revela é palavra encarnada. E a realidade da encarnação se faz presente quando o evangelho é comunicado, por meio da vida da pessoa e da comunidade que anuncia as boas-novas.⁶⁰³

Como dito anteriormente, a comunidade comunicadora é formada pela narrativa do evangelho e a ela retorna no contínuo processo de retificação da identidade e refiguração. Esse contato com os horizontes bíblicos necessita de um envolvimento integral da pessoa. Envolvimento que emerge pelo simples fato da própria vida da pessoa interlocutora estar em jogo durante a conversa. Nesse sentido, a condição da teologia cristã é o referencial do mundo bíblico, um apaixonar-se por esses horizontes. Mais uma vez, a condição para a teologia é que o ser humano não seja o seu próprio referencial e horizonte.⁶⁰⁴ Ele precisa de sentido para vida, de uma grande narrativa que englobe e dê sentido às demais.

De um lado da conversa estão as pessoas, nós, que embora teimemos em fazer da nossa vida o horizonte sobre o qual debruçamos e nos tornamos nossos próprios referenciais, precisamos de um horizonte que dê sentido às nossas histórias.

E quem nós somos? Alves propõe que sejam deixadas de lado as definições abstratas e distantes e para a questão se concentre no ser humano a partir do corpo. Somos seres humanos que experimentam o mundo a partir de seus corpos. “Não é o corpo o centro absoluto de tudo, o sol em torno do qual gira no nosso mundo?”⁶⁰⁵ Se podemos imaginar e desejar, criar e fazer variações, devemos essas capacidades ao nosso corpo, por meio do qual experimentamos a realidade, mas que também por meio e por causa dele podemos recusar a realidade como algo pronto e imaginar para além dela. O ser humano é “duplo, rachado. Vivemos entre fatos e valores, as coisas tais como são, e as coisas tais como poderiam ser.”⁶⁰⁶ Diferentemente dos animais, que são os seus corpos, seres humanos possuem o seu corpo, dessa maneira, há a duplicidade: a realidade que nossos corpos experimentam e a realidade que querem experimentar; o mundo como ele nos é dado e os milhares de mundos que podemos habitar simultaneamente. E a narrativa é o que substitui a programação biológica nos seres humanos.⁶⁰⁷

⁶⁰³ ADAM, 2013, p. 165.

⁶⁰⁴ REBLIN, 2014, p. 150.

⁶⁰⁵ ALVES, 1982, p. 32.

⁶⁰⁶ ALVES, 1982, p. 43.

⁶⁰⁷ “Mas a sabedoria dos nossos corpos nos diz muito pouco, se é que diz alguma coisa, sobre o que fazer por este mundo afora. Tanto assim que os homens tiveram que *inventar* os seus programas de vida. Da nossa inferioridade biológica surgiram os mundos da cultura. E, diferentemente da vespa que é vespa por nascimento, sem escolha, a nossa humanidade é uma invenção. [...] Nos tornamos humanos trilhando os caminhos que as culturas estabeleceram. Acontece que tais receitas culturais de humanidade não entram em nossos corpos e não se transmitem biologicamente. Elas só são preservadas e transmitidas na medida em que *contamos* às gerações

Pela imaginação, criamos mundos, personagens, realidades alternativas às nossas, projetamos quem somos e quem podemos ser. “A imaginação são as asas do corpo. O corpo, a força da imaginação.”⁶⁰⁸

Do outro lado da conversa está a narrativa bíblica, que fala de Deus envolvido com a nossa história. São narrativas individuais e coletivas que falam do envolvimento de Deus com a história humana. Qualquer que seja a abordagem que se faça à Bíblia, uma leitura devocional da pessoa crente, ou uma leitura sob rigorosos procedimentos exegéticos, permanece inalterada a natureza narrativa da Bíblia e o testemunho que ela dá.

Pela fé, a Bíblia pode ser acolhida como livro divino-humano, e na própria existência do livro está uma conversação entre o divino e o humano. É nessa conversa, nessa troca, que a teologia se faz. Porém, devemos perguntar: o que é isso que estamos chamando de horizonte bíblico? Estamos falando de encontrarmos sentido para as nossas histórias a partir da Bíblia, como se o texto bíblico fosse universalmente aceito como bom, preciso, inerrante, confiável, digno de absoluta confiança. Logo fica claro que se trata de fé, cujo papel na comunicação do evangelho é essencial, como foi mostrado no primeiro capítulo à luz do texto de Grethlein. É evidente que estamos falando de teologia cristã, e que podemos ler a Bíblia com os mais refinados métodos hermenêuticos, no entanto, o que está diante de uma pessoa leitora da Bíblia é uma narrativa que nos convida a nela entrar com a promessa de que, nela e em nenhuma outra está a reconciliação com Deus, a fonte da vida e do sentido. “Por que escolher este horizonte e não outro? Não sei. Em última análise é uma questão de amor e esperança.”⁶⁰⁹

4.3.2 A reconciliação e as personagens da grande narrativa

Mueller falou da Bíblia como uma grande narrativa, um grande drama, em que de Gênesis a Apocalipse, conta com um tema central, que é a reconciliação.⁶¹⁰ Se a narrativa bíblica fornece o novo horizonte pelo qual podemos nos guiar, é porque nesses horizontes está o grande tema da reconciliação. O tema é teologicamente relevante porque a reconciliação, como explicado acima, consiste na restauração das relações, isto é, a restauração daquilo que

mais novas sobre o nosso jeito típico de existir. Nossos mundos existem graças ao poder da fala” (ALVES, 1982, p. 75).

⁶⁰⁸ ALVES, 1982, p. 45.

⁶⁰⁹ ALVES, 1988, p. 31.

⁶¹⁰ MUELLER, 2010.

foi perdido pelos humanos e que é o mais próprio de um ser de relação, que é a visão bíblica sobre o ser humano. Assim, céus e terra, Deus e os humanos, as pessoas entre si, a natureza, o cosmos. Toda a realidade é vista sob um vasto processo de reconciliação. Razão pela qual Peterson afirmou que “a força da reconciliação é o dínamo no coração do Universo [...] cada detalhe em nossa vida contribui (ou não) para o [...] plano de Deus executado por Cristo.”⁶¹¹

É uma história de pecado e amor, para muito além de um vocabulário moralista ou sentimentalista. Pecado, como Muller argumentou, é a força que separa, enquanto o amor é a força que une. A reconciliação entre Deus e o ser humano, conforme 2 Coríntios 5.17-19 e Romanos 5.10,11. É também entre pessoas que outrora estavam separadas em exclusão mútua, conforme Efésios 2.14-18. A reconciliação envolve até mesmo aquilo que os nossos olhos não conseguem enxergar, conforme Colossenses 1.19,20 e Efésios 1.9,10.⁶¹²

A força da reconciliação é o amor. Nesse sentido, o amor é o oposto positivo do pecado: “O amor é o exato inverso do pecado. O pecado é uma força que separa, quebra, dispersa. O amor é uma força que une, que torna tudo um todo íntegro, integral.”⁶¹³ Tudo o que Deus está fazendo na história testemunhada na Bíblia é unir tudo o que o pecado separou, fragmentou, colocou em oposição, em todas as dimensões. Para tanto, a história de Deus e as nossas histórias entram numa conversação. E como a reconciliação é um movimento de Deus em nossa direção, ele se adequa a nós, assume a nossa linguagem, nossa humanidade, nossa fraqueza.

Bem no centro dessa história de reconciliação está a Bíblia, que em sua própria forma prefigura a mensagem que ela conta, isto é, a reconciliação entre Deus e os humanos, a Palavra de Deus na palavra humana. Pois, argumenta Mueller, o fato de a Bíblia ser entendida como simultaneamente divina e humana “faz dela um protótipo da reconciliação, que é a sua grande mensagem.”⁶¹⁴ É o Verbo se fazendo carne (Jo 1.1), armando a sua tenda entre nós (Jo 1.14). É Deus no corpo, que pode ser visto, tocado, escutado (1Jo 1.1-3), e negar a encarnação de Deus é violar as regras do jogo da boa interpretação da Bíblia em conversa com a vida no presente (1Jo 4.2,3). Portanto, a grande narrativa bíblica, por sua natureza divina-humana, são palavras que querem se comunicar com a vida, logo, ela espera que os seus leitores e as suas leitoras se abram para as suas histórias; para que se vejam em suas narrativas, poesias e canções, o que

⁶¹¹ PETERSON, 2014, 1449.

⁶¹² Como Mueller mostrou, a narrativa do evangelho, na morte e na ressurreição de Jesus, consiste em uma recapitulação cósmica em que tudo, toda a história do mundo e toda a história futura, tem no Cristo o seu ponto de convergência. Enquanto o pecado se alastrou pelo mundo a partir de Adão, o novo Adão tornou ativa uma energia curadora do mundo, que é o poder do amor que atua em reconciliação (MUELLER, 2010, p. 91-93).

⁶¹³ MUELLER, 2010, p. 164.

⁶¹⁴ MUELLER, 2010, p. 167.

essas revelam de nós e o que nos propõem. Porque são histórias de pessoas vivendo as mesmas angústias e busca por sentido. Suas narrativas, e todos os gêneros literários que nelas estão abarcados, têm o poder de comunicar a obra reconciliadora de Deus.

Assim, pensar na Bíblia como uma grande narrativa cujo horizonte é a reconciliação, que consiste na restauração das relações próprias do ser de relação e na devolução da vida à sua origem eterna, remete necessariamente às suas personagens. Elas são pessoas que como nós experimentaram a vida a partir da quebra das relações e sofreram a angústia existencial. Uma simples leitura dos Salmos, por exemplo, deixa à mostra os conflitos existenciais das pessoas gerados pela quebra das relações, como vimos com Mueller anteriormente.

A eficácia da comunicação evangelho pode ser pensada a partir das personagens da grande história. Pois elas carregam o potencial da identificação. Não meramente por suas características pessoais, mas pelo conjunto de suas ações e o papel que desempenham na narrativa, como foi mostrado no segundo capítulo.

Como Louis Lavelle argumentou,⁶¹⁵ é diante dos outros que se revela para nós quem somos, pois nesse encontro com o outro fazemos a prova de pensamos e sentimos no espelho do que os outros pensam e sentem. Esse encontro revelador tem duas implicações, pois no encontro tanto algo sobre nós nos é revelado, como também, algo nos é proposto. O que buscamos no outro são reflexos de nós, sejam traços inversos ou complementares, mais acentuados ou atenuados. Assim, afirma o filósofo francês, os atos dos outros “me devolvem a imagem do que sou, ou porque repetem os meus, ou porque lhes respondem.”⁶¹⁶ Pode-se aplicar o princípio de Lavelle às personagens de uma narrativa, já que se aplica à literatura, visto que sua obra consiste em desdobramentos filosóficos do mito de Narciso.

Assim, por um lado, as personagens da grande narrativa exercem uma função de espelho em quem podemos nos reconhecer, como também, acolher as propostas de pensamento, sentimentos e de ações que elas nos fazem. Por outro lado, cada personagem da grande narrativa expressa o que chamamos de palavra de Deus. Como disse José Alegre Aragüés, cada personagem da narrativa bíblica é uma palavra humana, “demasiadamente humana, na qual se expressa a Palavra de Deus, a mais humana de todas.”⁶¹⁷ A junção entre palavra de Deus, personagem e narrativa torna visível que a palavra de Deus é um espaço vasto, como o arco que vimos com Mueller, na medida em que ocorre a identificação com a personagem. Isaías teve

⁶¹⁵ LAVELLE, Louis. **O erro de narciso**. São Paulo: É Realizações Editora, 2012. p. 51-61.

⁶¹⁶ LAVELLE, 2012, p. 60.

⁶¹⁷ ARAGÜÉS, J. Alegre; SCHÖKEL, Alonso (et al.) **Personagens do Antigo Testamento - Volume II**. São Paulo: Loyola, 2004. p. 9.

um encontro com o juízo e a graça de Deus ao estar diante da santidade do Senhor.⁶¹⁸ Pedro e Paulo tiveram experiências semelhantes ao estarem diante do Cristo.⁶¹⁹ Davi teve a sua experiência confrontadora ao ser colocado diante do espelho das personagens da pequena narrativa de Natã.⁶²⁰ Na medida em que entramos na grande narrativa, ou praticamos uma leitura terapêutica da Bíblia, como disse Mueller, certamente “sentimos que é ela que nos apanha e seduz, mostrando-nos novas fronteiras e novos horizontes para os quais direcionar nossa admiração.”⁶²¹ Não apenas por sua estética, mas afirmamos que fundamentalmente pela forma como a revelação de Deus ocorre nas pequenas histórias de personagens que compõe a grande narrativa. O que deve fazer pensar no papel da pessoa que anuncia o evangelho, não apenas como uma portadora de uma mensagem, mas, como já vimos, testemunha da mensagem.

O que é a narrativa bíblica, se não a somatória de teologias que falam das nossas vidas misturadas com a vida de Deus, e o que têm a dizer, dizem por meio de histórias? É assim que Mueller mostrou a beleza comunicativa da teologia que encontramos na Bíblia, cujo jeito próprio de propor definições é contanto histórias. Desse modo, o que se tem a saber sobre Deus e o ser humano consiste em uma construção ao longo da narrativa, em termos narratológicos, é na composição narrativa que está a revelação divina.⁶²² Isso nos remete, novamente, às personagens, que são agentes da revelação de Deus enquanto atuam na grande narrativa, pois é por meio delas que aprendemos sobre Deus e a sua história.⁶²³

4.3.3 O evangelho comunicado pela narrativa da vida reconciliada

Como agora toda revelação de Deus em seu agir histórico é uma antecipação do futuro da consumação da história ainda por acontecer, assim inversamente sua pretensão de revelar a deidade do Deus uno, que é criador, reconciliador e redentor do mundo, permanece aberta na história ainda não consumada, para comprovação futura; está aberta por isso também para a pergunta por sua verdade. Essa pergunta encontra sua

⁶¹⁸ Isaías 6.

⁶¹⁹ Lucas 5.8; Atos 9.1-19.

⁶²⁰ 2 Samuel 12.1-13.

⁶²¹ ARAGÜÉS; SCHÖKEL, 2004, p. 10.

⁶²² “A definição da imagem de Deus no ser humano virá da própria narrativa. Em vez de receber uma definição racional e feita de palavras, somos convidados a acompanhar a narrativa bíblica e, observando as atitudes, os comportamentos, os gestos e as falas das pessoas, aos poucos ir formando uma ideia do que significa esta imagem de Deus no ser humano.” MULLER, 2010, p. 18.

⁶²³ Hebreus 11 é um exemplo de como se pode perceber a revelação de Deus na história bíblica por intermédio das personagens.

resposta tópica na vida dos crentes por meio do poder esclarecedor da revelação de Deus para a experiência de sua vida.⁶²⁴

Lutero definiu o Evangelho como “um arrazoado a respeito de Cristo, de que ele se tornou Filho de Deus e pessoa humana para nós, tendo morrido e ressuscitado e sido instituído como Senhor sobre todas as coisas”.⁶²⁵ Na teologia paulina, o termo evangelho é utilizado como a expressão da graça de Deus destinada à humanidade, que encontra sua resposta na fé de quem o ouve. É seguro dizer que, para Paulo, a fonte e o conteúdo do evangelho é Deus em Cristo crucificado.⁶²⁶ Assim, o evangelho tem a sua origem na vontade de Deus e torna-se história pelo agir de Deus em Cristo, o que implica em um evento ocorrido no tempo e no espaço, como também foi apresentado no primeiro capítulo da pesquisa.

O que aconteceu, torna-se uma mensagem cuja própria natureza exige que seja dita, proclamada. A mensagem consiste no evangelho, o arrazoado a respeito de Cristo de que Lutero falou. O evangelho está baseado em um acontecimento no tempo e no espaço, como enfatizado pelos evangelhos ao situar a narrativa em uma moldura temporal e geográfica do império romano.⁶²⁷ Esse evento consiste na encarnação, pregação e ação – ministério, morte de cruz e ressurreição do Filho de Deus. Assim, por ser um evento ocorrido no tempo e no espaço e ser contado com o propósito de produzir fé firmada em Jesus como o Cristo e Filho de Deus,⁶²⁸ justifica-se o porquê de a linguagem do evangelho ser necessariamente narrativa, por sua própria natureza, que igualmente pressupõe ser comunicado, contado, pregado, proclamado, afinal, trata-se de uma notícia – e uma notícia da parte de Deus para a humanidade.

Por um lado, o evangelho foi conservado e atravessou o tempo e o espaço em forma de texto, na envolvente e criativa linguagem narrativa dos evangelhos, mas também por meio das instruções para as novas comunidades cristãs que se formaram na Ásia Menor no século I d.C., por meio das cartas. As cartas do Novo Testamento, diferentemente dos evangelhos, são ensinamentos diretos. São argumentações que visam a instrução das comunidades por meio de uma linguagem objetiva e proposicional, que refletem teologicamente sobre a narrativa a respeito de Jesus Cristo e mostram as implicações éticas de uma vida de fé baseada na narrativa do evangelho.

⁶²⁴ PANNEMBERG, Wolhart. **Teologia Sistemática – Volume 1**. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009. p. 352-353.

⁶²⁵ LUTERO, Martinho. Breve Instrução sobre o que se deve procurar nos Evangelhos e o que esperar deles. In: **Obras Selecionadas – Volume 8**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. p. 172.

⁶²⁶ Conforme LUTER, A. D. Jr. Evangelho. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.) **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus; Loyola; Vida Nova, 2008. p. 518-521.

⁶²⁷ Por exemplo: Mateus 2, que narra eventos do nascimento de Jesus no período do governo de Herodes. Lucas 1.5: “No tempo de Herodes...”; Lucas 2.1: “Naqueles dias, César Augusto publicou...”; Lucas 3.1-3, em que o evangelista, ao narrar o início do ministério de João, o batizador, detalha a estrutura de poder vigente, desde Roma, passando pelo governo local e chegando até o poder religioso exercido por Anás e Caifás.

⁶²⁸ João 20.31,31.

As cartas, portanto, são documentos compostos por interpretações de partes dos textos do que em perspectiva cristã é denominado Antigo Testamento, à luz da narrativa acerca do Cristo conservada na oralidade. Mesmo assim, as cartas são escritas por e para pessoas que se situam dentro da narrativa do evangelho, isto é, pessoas que creram em Jesus como o Cristo e Filho de Deus e que submeteram suas vidas ao seu senhorio e discipulado.

Essa diferença de estilos literários entre evangelhos e cartas geram critérios interpretativos diferentes. Do ponto de vista da hermenêutica e da exegese, textos narrativos devem ser lidos e analisados com ferramentas apropriadas às narrativas. Cartas não são textos narrativos, o que exige outras ferramentas. Os evangelhos, Atos dos Apóstolos e as cartas formam o texto que a cristandade chama de Novo Testamento, porém, sabe-se que o evangelho o transcende, pois está anunciado também no Antigo Testamento. É o que pode ser afirmado à luz de João 5.39 e 46, versos do quarto evangelho em que Lutero baseou a sua argumentação sobre o Cristo ter sido anunciado antecipadamente nos escritos do Antigo Testamento.⁶²⁹

Se está correta a afirmação cristã de que Cristo é o escopo das escrituras,⁶³⁰ e não apenas das narrativas dos quatro evangelhos, e o evangelho é um arrazoado sobre o Cristo, então pode-se dizer que o evangelho é a temática da grande narrativa bíblica, como tem sido argumentado nesta pesquisa. Esse é um princípio teológico norteador de uma leitura cristã da Bíblia, que parte do pressuposto que afirma que “o centro da Bíblia, critério do evangélico e autoridade última [...] é o próprio Cristo. Ele não é apenas Senhor da Igreja. Cristo é também o Senhor da Bíblia”.⁶³¹ Por meio de uma grande diversidade literária, a Bíblia, em sua totalidade, é uma grande narrativa sobre a ação de Deus na história que possibilita que homens e mulheres reinterpretem e ressignifiquem suas vidas a partir de uma história em que o amor leal de Deus é revelado por meio do seu falar e do seu agir.

É dessa maneira que o evangelho também está conservado na vida de homens e mulheres que ao longo dos séculos creram em Jesus como o Cristo e se tornaram seus discípulos e discípulas, atendendo ao chamado do Cristo ao arrependimento e fé no evangelho, conforme

⁶²⁹ “Ora, os evangelhos e as epístolas dos apóstolos foram escritos porque eles próprios querem ser esses indicadores, instruindo-nos nos escritos dos profetas e de Moisés, do Antigo Testamento, para que ali leiamos e vejamos como Cristo está enrolado em fraldas e colocado na manjedoura, isto é, como ele é anunciado [antecipadamente] nos escritos dos profetas. Ali, o nosso estudo e a nossa leitura devem exercitar-se e ver o que é Cristo, para que ele foi dado, como ele foi prometido e como toda a Escritura se refere a ele, conforme ele próprio diz em Jo 5[.46]: “Se crestes em Moisés, então crestem também em mim, pois foi de mim que ele escreveu”. Ou: “Pesquisai e buscai na Escritura, pois é ela que dá testemunho de mim [Jo 5.39]” (LUTERO, 2003, p. 175).

⁶³⁰ BRAKEMEIER, Gottfried. **A autoridade da Bíblia: controvérsias, significado, fundamento**. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2003. p. 42.

⁶³¹ BRAKEMEIER, 2003, p 42.

Marcos 1.15. O evangelho, portanto, também deve ser visto na vida, como legado de fé, amor e esperança vividas. Ele gera comunhão e se traduz em serviço e missão, o que o torna público e acolhedor, aproximando os que antes estavam distantes, até mesmo em condição de exclusão mútua, conforme se lê em Gálatas 3.28 e Colossenses 3.11. O evangelho gera uma família, conforme Efésios 2.19,20, sempre aberta para novos irmãos e irmãs.

É igualmente significativo que a mensagem do evangelho seja anunciada por aqueles que por ele foram abraçados. Esse processo em que a mensagem comunicada não está separada da vida de quem a proclama parece ter sido muito claro para os primeiros discípulos e discípulas de Jesus.⁶³² Três exemplos podem elucidar esse valioso aspecto do entrelaçamento entre mensagem e vida.

Em primeiro lugar, a comunicação do evangelho seria resultado do recebimento do Espírito Santo, conforme a promessa de Jesus em Atos 1.8. Nessa passagem do texto lucano, o recebimento do Espírito implica em receber o poder (δύναμιν) que os torna testemunhas (μάρτυρες) do Cristo ressuscitado. Forma-se, a partir do cumprimento da promessa na narrativa lucana, em Atos 2.1, uma comunidade comunicadora da ressurreição de Jesus Cristo, por meio de quem grande diversidade de pessoas e línguas podiam ouvir as maravilhas, prodígios de Deus em sua própria língua.

Em segundo lugar, contrariando a tradição acerca dos eventos concernentes ao testemunho da ressurreição de Jesus recebido por Paulo,⁶³³ os evangelhos afirmam que as mulheres foram as primeiras testemunhas da ressurreição de Jesus.⁶³⁴ Como os evangelhos mostram, o testemunho das mulheres aos demais discípulos não pareceu digno de confiança. Parece irônico que a mensagem aparentemente absurda da ressurreição tenha sido primeiramente proclamada por mulheres, nas quais ninguém creia. Mesmo assim, foi a elas que a primeira experiência com o ressuscitado e a mensagem da ressurreição foram confiadas.

Em terceiro lugar, em 1 Timóteo 1.12-17 encontra-se um breve resumo da trajetória do apóstolo Paulo, que da incredulidade foi conduzido ao ministério (v. 12 – διακονίαν). Graça, misericórdia, amor e fé são palavras que descrevem os passos dessa trajetória. Mas são os versículos 16 e 17 que mostram como a sua vida está integrada à mensagem que lhe cabia

⁶³² A pergunta acerca da pessoa que prega, com quem e a quem prega, está em evidência no campo da homilética, alvo de trabalhos especializados: ADAM, 2013; HERMELINK, 2013; RAMOS, Luiz Carlos. A pregação na Idade Humana: horizontes homiléticos para a igreja do futuro. In: **Tear online** – liturgia em revista, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012, v. 1, n. 2. Disponível em: <<<http://periodicos.est.edu.br/index.php/tear/article/view/441/457>>. Acesso em: 29 mar. 2021.

⁶³³ Conforme 1 Coríntios 15.3-8.

⁶³⁴ Conforme Mateus 28.1-15; Marcos 16.1-14; Lucas 24.1-12; João 20.1-18.

anunciar. É “em mim” (ἐν ἐμοὶ), em sua experiência de recebimento da graça enquanto o pior de todos os pecadores que está evidenciada a longanimidade do Cristo. E esta é a mensagem a ser proclamada aos que hão de crer:

Fiel é a palavra e digna de toda aceitação: que Cristo Jesus veio ao mundo para salvar os pecadores, dos quais eu sou o principal. Mas, por esta mesma razão, me foi concedida misericórdia, para que, em mim, o principal, evidenciasse Jesus Cristo a sua completa longanimidade, e servisse eu de modelo a quantos hão de crer nele para a vida eterna.⁶³⁵

Em resumo, o evangelho é, por um lado, uma voz⁶³⁶ preservada em textos vindos do passado, e de outro, permanece vivo e dinâmico na voz, pode-se dizer, na vida daqueles que responderam a ele pela fé – a voz sempre atual do evangelho antigo.

Assim, o papel que as personagens bíblicas desempenham na grande narrativa, cujo horizonte é a reconciliação, nos leva a considerar o papel que a igreja, enquanto personagens da mesma história, desempenha no mundo do presente.

Isso porque o evangelho está e pode ser verificado naquilo que Mueller chamou de confluência de caminhos.⁶³⁷ Olhando para a grande narrativa bíblica, Jesus refaz o caminho de Adão, triunfando onde este pereceu, abrindo um novo caminho para as pessoas em direção a Deus e em relação com Jesus. Agora, o caminho do Cristo e o caminho das pessoas que nele creram se encontram. Assim como Jesus refez o caminho de Adão e triunfou, os discípulos e discípulas de Jesus têm diante de si o caminho do Cristo, em relação com ele e em direção a ele: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”, afirma o evangelho de João.⁶³⁸ E é nesse caminho do Cristo que se verifica a verdade do evangelho.

A narrativa da reconciliação não está acabada, portanto. Segundo Mueller,⁶³⁹ ela encontra a sua continuidade na a proclamação do evangelho, que nada mais é do que dar sequência ao processo reconciliador operado por Jesus. Desse modo, evita o risco de reduzir o evangelho a somente uma fé no que se deu em Cristo no passado, ou apenas em um refazer de sua práxis no presente, explica Mueller, pois “a verdade do evangelho, portanto, se vive e se verifica na vida de pessoas que com ela se relacionam.”⁶⁴⁰

⁶³⁵ 1 Timóteo 1.16,17. **A Bíblia Sagrada**. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

⁶³⁶ ADAM, 2013.

⁶³⁷ MUELLER, 2010, p. 125-133.

⁶³⁸ João 14.6.

⁶³⁹ MUELLER, 2005, p. 35-36.

⁶⁴⁰ MUELLER, 2005, p. 36. A grande narrativa da reconciliação como narrativa aberta se fundamenta na esperança escatológica cristã, que como as teologias da esperança salientaram, especialmente com Jürgen Moltmann, Rubem Alves e Walter Brueggemann, é uma esperança ativa, com compromisso histórico. Para uma abordagem do mesmo assunto pela perspectiva do drama da narrativa do evangelho, N.T. Wright falou de um quinto ato dividido em duas partes, sendo o primeiro os eventos realizados no tempo do Novo Testamento

A possibilidade de verificação da verdade é de fundamental importância para a teologia. Onde encontrar a verdade e com quais critérios deve-se verificá-la? O que ou quem valida uma interpretação, uma prática ou uma teologia? O que faz com que uma teologia seja aceita como tal e outra, não? Tais questões são complexas e exigiriam um desvio para além do escopo desta pesquisa. Por isso, é necessário restringir o problema. A pergunta deve se concentrar no escopo da pesquisa, que é a possibilidade de a narrativa ser o ponto de confluência entre o texto bíblico e a vida. Dessa maneira, a pergunta pode ser feita da seguinte forma: onde e como a verdade do evangelho pode ser verificada? Mueller traz um forte argumento: É na vida que a verdade do evangelho pode ser verificada.⁶⁴¹ Por quê?

Porque a verdade do evangelho não é estática, mas dinâmica. Em perspectiva bíblica, a verdade não consiste em um conjunto doutrinário, em teses comprovadas, mas numa pessoa que reivindicou ser a verdade, o caminho e a vida, conforme João 14.6. Diante dessa afirmação de Jesus, as pessoas leitoras, intérpretes e pregadoras da Bíblia deveriam se colocar diante do desafio de encontrar um conceito de verdade que esteja mais adequado ao evangelho do que as conceituações e usos do termo verdade provenientes da linguagem científica moderna.⁶⁴²

A partir do texto de Gálatas 2.11-21 em que Paulo afirma ter confrontado Pedro por causa de sua postura, Mueller conclui que o conceito de verdade do evangelho implícito ali é o da verdade como modo de vida, conduta, e não como doutrina certa ou prática correta. No versículo 14, lê-se que Paulo acusou Pedro de “não andar de acordo com a verdade do evangelho”. Andar pressupõe a metáfora do caminho, que é abundante na Bíblia.

O que se pode inferir a partir do texto de Mueller sobre a verdade do evangelho é que a comunicação do evangelho ocorre por meio da vida da pessoa cristã em sua relação com a verdade do evangelho, que é Jesus enquanto caminho. Assim, “a verdade do evangelho é um caminho andado dentro de uma relação com o mesmo, por um lado, e por outro lado é o rumo, a meta deste caminho.”⁶⁴³ Sua argumentação ajuda a pensar no evangelho e em sua comunicação por meio da vida para além das polarizações da ortodoxia e da ortopraxia. Mueller, para tanto, introduz o termo “ortopodia”,⁶⁴⁴ baseando-se na palavra grega *orthopodéo*,

e o segundo o que a igreja aprendeu desse Novo Testamento como impulso para a sua ação e realização do seu papel na grande narrativa (WRIGHT, 1991).

⁶⁴¹ MUELLER, 2005, p. 29-38.

⁶⁴² A necessidade de uma conceituação adequada de verdade é de grande importância para a interpretação e ensino da Bíblia, visto que a pessoa intérprete busca a verdade do texto e quem prega quer comunicar a verdade proveniente do texto. Esse assunto, como anunciado, foge ao escopo da pesquisa por sua amplitude. As seguintes referências são ótimos elementos para essa discussão: MUELLER, 2005; HENRY, Michel. **Eu sou a verdade**: por uma filosofia do cristianismo. São Paulo: É Realizações Editora, 2015; e ALVES, 1982.

⁶⁴³ MUELLER, 2005, p. 23.

⁶⁴⁴ MUELLER, 2005, p. 23.

empregada por Paulo em Gálatas 2.14. Com ortopodia, ele se refere a uma terceira opção de verdade, que sai de definições estáticas de verdade para uma definição dinâmica, em que nem “tanto o que se pensa, nem mesmo o que se faz, mas o jeito que se anda é que define a verdade.”⁶⁴⁵

Essa terceira opção permite enxergar a verdade do evangelho de uma outra perspectiva em que a sua comunicação se dá somente a partir de uma vida no, em relação com e em direção ao caminho, que é Jesus. Isso traz algumas implicações. Primeiro, ela afirma a verdade do evangelho não como algo que se possui, mas vista sob o prisma da metáfora do caminho, que é o ambiente em que reside a verdade, ela está mais para o processo de uma vida do que para um ponto de partida ou de chegada.⁶⁴⁶ Todavia, ela precisa de parâmetros de verificação, caso contrário, qualquer caminho da vida de qualquer pessoa seria a verdade. Com isso, em segundo lugar, Mueller mostra que verificar a verdade dentro do processo da vida leva tempo, pois na vida em curso encontra-se a verdade de modo parcial e relativo.⁶⁴⁷ Por essa razão, a verdade do evangelho é aquela que se vive e que se verifica nas pessoas que se relacionam com ela. É, portanto, verdade do evangelho que se decide no caminho marcado por “morte e ressurreição como a experiência constante do juízo e da graça de Deus, experiência que atualiza diariamente a morte e ressurreição do batismo.”⁶⁴⁸

Por fim, Mueller mostra que em termos conceituais, a verdade do evangelho é o processo de discipulado, que tem início em Jesus, é mediado por ele e conduz a ele.⁶⁴⁹ O conceito de ortopodia proposto por Mueller, ao mostrar que a verdade do evangelho se manifesta e se verifica no processo de uma vida, remete a abordagem narrativa da vida e do texto bíblico. Pois o discipulado consiste em um processo mimético e não se resume a uma doutrinação teórica. Ele não remete a uma “educação bancária”, para usar uma terminologia da pedagogia de Paulo Freire. Antes, ele pressupõe a imitação da ação, enquanto ações estão encadeadas na composição de uma intriga. Assim, o processo mimético está pressuposto no chamado ao discipulado de Jesus e nos textos de Paulo,⁶⁵⁰ que chama as pessoas das comunidades cristãs a serem suas imitadoras na medida em que ele era um imitador de Cristo. Ainda mais significativo para essa argumentação é o texto de Efésios 5.1, em que as pessoas cristãs são chamadas para

⁶⁴⁵ MUELLER, 2005, p. 25.

⁶⁴⁶ MUELLER, 2005, p. 25

⁶⁴⁷ MUELLER, 2005, p. 29.

⁶⁴⁸ MUELLER, 2005, p. 37.

⁶⁴⁹ MUELLER, 2005, p. 27.

⁶⁵⁰ Por exemplo, 1 Coríntios 4.16; 11.1; 1 Tessalonicenses 1.3-7.

serem imitadoras de Deus como filhas amadas.⁶⁵¹ Só se pode imitar alguém nesses termos quando se comunica uma vida pelo encadeamento das suas ações, pois, como já vimos com Mueller anteriormente, o que a Bíblia fala sobre Deus e sobre a vida não é comunicado por doutrinas, mas ao longo da sua narrativa.⁶⁵²

4.4 A COMUNICAÇÃO DO EVANGELHO APROXIMADA DA VIDA

Precisamos reconhecer que somos fruto de uma escola que priorizou o “saber acadêmico” e desprezou a convivência. Que queria conteúdo e não priorizou as emoções. Que, por achar que teologia era uma questão de cabeça, não deu importância para os pés, com o seu deslocamento e suas opções direcionais de vida. Também o coração, com seus mil e um sentimentos e relações e suas mil e duas bifurcações, não só era olhado de soslaio, mas foi solenemente deixado de lado.⁶⁵³

Diante do que foi exposto até aqui, é preciso apontar alguns caminhos para a prática. Como já foi adiantado, são caminhos que já existem. Alguns são claros, outros precisam de um pouco mais de luz. Todos, porém, devem ser mais explorados e testados. Resultados precisam ser compartilhados para sermos acrescidos e acrescidas de informação vinda da experiência de quem buscou aproximou-se da vida e do texto bíblico para pregar o evangelho usando novas formas e novos meios.

As linhas abaixo podem ser lidas como um testemunho pessoal, embora escritas dentro dos padrões de um trabalho acadêmico. Em nossa experiência como professor, pastor, produtor de conteúdo de rádio e escritor, o processo que levou a arriscar outras formas e meio de comunicar o evangelho teve início com uma nova perspectiva acerca da hermenêutica e da homilética. Acrescenta-se a esse processo o valioso encontro com a comensalidade de Jesus, especialmente como aparecem nos textos de Gaede Neto⁶⁵⁴ e Tolentino Mendonça,⁶⁵⁵ que proveram a teoria teológica para que a prática da comunicação do evangelho, especialmente no

⁶⁵¹ Em Efésios 5.1: γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ, ὡς τέκνα ἀγαπητά.

⁶⁵² O conceito de ortopodia também permite uma aproximação do conceito de *fronesis*, a sabedoria prática, já que o termo remete a uma outra epistemologia, baseada na relação vivencial com o Cristo. Embora seja reconhecidamente importante no âmbito da teologia prática, como mostrou Bonnie Miller-McLemore, fugiria ao escopo da pesquisa. MILLER-MCLEMORE, 2016. p. 35-67.

⁶⁵³ STEUERNAGEL, 2004.

⁶⁵⁴ GAEDE NETO, 2001; GAEDE NETO, 2010.

⁶⁵⁵ MENDONÇA, 2015, p. 161-200; MENDONÇA, José Tolentino. **Fé e cultura**. São Paulo: FEI, 3 mar. 2015. Aula inaugural do semestre letivo do Campus São Paulo do Centro Universitário FEI.

modo de ensino e aprendizagem, em que se somam hermenêutica, homilética, aconselhamento e ensino, passasse a entender como imprescindível estar à mesa com as pessoas a quem se comunica o evangelho. A eficácia de tais textos e palestra mostraram que Zabatiero está certo ao afirmar que “prática irrefletida tem pouquíssima eficácia. Teoria bem formulada é extremamente prática.”⁶⁵⁶

Antes de lançar os holofotes da pesquisa sobre as áreas envolvidas na pregação e as ferramentas que podem contribuir para uma comunicação do evangelho eficaz no presente, pode-se adiantar que o tudo o que foi apresentado nesta pesquisa é fruto de uma investigação evidentemente teórica que tem sido testada na prática ministerial desde antes do início desta pesquisa. A homilética narrativa, cujas ideias principais mostraremos abaixo, foi praticada em inúmeras ocasiões em pregações em nossa igreja, em diferentes grupos etários. As investigações sobre a estrutura narrativa da Bíblia, as suas variações dependendo da ênfase que lhe é dada, bem como os caminhos teóricos e práticos para o seu bom aproveitamento e valor teológico também têm sido trabalhados em sala de aula com turmas de introdução à Bíblia, hermenêutica, introdução à teologia e à filosofia e ética cristã.

Diga-se que foram as ideias de Ricoeur, trabalhadas no capítulo anterior, que cimentaram a convicção de que a arte de contar histórias está enraizada na vida, que ela nos permite peregrinar pelos mundos criados pela literatura e nos incentiva a compartilhar dessa sabedoria de contar histórias que nos distingue como humanos. Somos moldados pelas histórias que contamos e passamos a contar histórias para fazer do mundo um lugar melhor, para ajudar pessoas a viver, e no caso específico do nosso trabalho, o fazemos impulsionados pela narrativa do evangelho. Assim, o trabalho de Ricoeur, que ainda segue sendo explorado para muito além desta pesquisa, tem servido como a base teórica para entender como funciona a estrutura literária que sustenta a Bíblia, como funciona a vida enquanto atividade mimética e narrativa, e como se pode tirar o melhor proveito da inerente arte humana de contar histórias.

O mesmo valor fundamental deve ser dado ao trabalho de Enio Mueller, que como foi exposto neste capítulo, tem servido de orientação hermenêutica e teológica para comunicar o evangelho mediante histórias dentro da grande narrativa bíblica de reconciliação. Sua obra não permite abstrações da realidade, não aposta tudo na esperança de um encontro com Deus fora da realidade da vida, ao contrário, evidencia que o movimento de Deus é vir ao encontro do humano na vida, com suas ambiguidades e complexidades, em meio à sua angústia existencial,

⁶⁵⁶ ZABATIERO, 2006, p. 15.

com a oferta de uma história que nos reconcilia com ele e, assim, nos devolve à vida e nos dá um sentido pelo qual viver.

No final de 2015 e início de 2016, antes do ingresso no PPG para o doutorado, criamos o programa de rádio *Espelho na janela*,⁶⁵⁷ em parceria com a locutora Renata Burjato. O objetivo do programa era recontar narrativas bíblicas por uma via diferente do usual. Ao invés da abordagem biográfica, optou-se por uma narração que se utilizaria intencionalmente de elementos ficcionais com o propósito de criar uma narrativa até mesmo para personagens que apenas foram mencionados, ou cuja participação foi muito breve nas escrituras. Foi no impulso criativo advindo de *Tempo e narrativa*, de Ricoeur, que a ideia surgiu. O olhar para a Bíblia, então, deixava de prezar pela pesquisa escavativa e por uma comunicação de sua mensagem com os pressupostos da historiografia. Assim, foi substituída a linguagem da sala de aula por uma linguagem narrativa. O projeto nasceu consciente de que contar uma história, seja ficcional ou histórica, sempre consistirá em uma composição narrativa, cujo trabalho ficcional é comum tanto a quem escreve fantasia e ficção, quanto para quem escreve historiografia ou biografia. Neste projeto buscamos aplicar a proposta hermenêutica de Enio Mueller, de modo que lemos os textos bíblicos a partir de três lugares: o amor de Deus, a obra da reconciliação realizada por Jesus Cristo e a angústia da existência humana, como chaves de leitura expostas anteriormente neste capítulo. O projeto cresceu como a aplicação do aprendizado sobre narrativas e a sabedoria prática à construção das narrativas. O programa foi adaptado para uma versão em livro e foram publicados dois volumes do *Espelho na janela*,⁶⁵⁸ totalizando cinquenta contos. Duas das narrativas do Espelho na Janela podem ser consultadas como exemplos nos apêndices 1 e 2.

4.4.1 Ajustes na perspectiva sobre a hermenêutica e a homilética

Os autores bíblicos não anunciam uma *ideia de Deus*, mas sim, a *Palavra de Deus*, porque a Escritura reflete primária e fundamentalmente a palavra divina, a vontade

⁶⁵⁷ MAZZACORATI, Israel; BURJATO, Renata. **Espelho na Janela**. São Paulo: Rádio Trans Mundial, 2015-2016. Programa de rádio. Disponível em: <<https://www.transmundial.org.br/radio/programas/espelho-na-janela/pagina/1>>. Acesso em: 23 abr. 2021.

⁶⁵⁸ MAZZACORATI, Israel; BURJATO; Renata. **Espelho na Janela – Volume 1**. São Paulo: RTM, 2017; MAZZACORATI, Israel; BURJATO; Renata. **Espelho na Janela – Volume 2**. São Paulo: RTM, 2017b. O projeto tem sua continuidade prevista para novembro de 2021, com o lançamento de mais uma temporada do programa, que contará com André Daniel Reinke compondo a equipe de redação.

comunicativa de Deus ao homem. Para isso, o instrumento genuíno e normal de intercomunicações é a linguagem, e Deus o assume. Se dizemos que a Bíblia é palavra inspirada, estamos afirmando que nos encontramos diante de uma questão de linguagem; o autor bíblico realiza um trabalho com a linguagem, como qualquer outro escritor elabora uma experiência para torná-la comunicável. O escritor realiza uma atividade; na tradição grega, a atividade do escritor é *poiesis* (ação) e o seu resultado é o *poíema* (ato, obra).⁶⁵⁹

Um importante passo para a prática de uma pregação capaz de dialogar com a vida é o reconhecimento de que texto bíblico é arte poética que fala da ação, fala da vida. O que fala sobre Deus e faz por testemunho, e testemunho é a articulação em linguagem de uma experiência vivida. Esse ajuste na perspectiva traz impacto sobre a maneira de comunicar a sua mensagem, pois encontra no texto bíblico o conteúdo a ser comunicado em uma linguagem que estimula a imaginação e a criatividade comunicativas.

A grande narrativa não comunica ideias sobre Deus, conforme argumentou Schökel. O que fala sobre Deus o faz contando histórias, como vimos com Mueller. O que ajuda a esclarecer o impacto disso na interpretação da mensagem da Bíblia e na sua comunicação é a diferenciação entre objeto e tema, como veremos abaixo. Essa perspectiva importa para que seja lançada uma nova luz sobre a tarefa da comunicação do evangelho, que está pressuposta em duas áreas da teologia, a saber, a hermenêutica e a homilética. A hermenêutica como área da teologia bíblica dedicada à interpretação dos textos bíblicos. A homilética como área da teologia prática dedicada à pregação. Mesmo situadas em áreas diferentes da teologia, são inseparáveis. O que elas têm em comum é que interpretar um texto bíblico pressupõe uma necessidade de se falar, dizer, comunicar. Assim, a homilética já está presente na hermenêutica, como será mostrado na sequência à luz do trabalho de Richard Palmer.⁶⁶⁰

4.4.1.1 *Dos objetos aos temas*

Diferenciar entre objeto e tema ajuda a entender o que está em jogo na composição do texto bíblico, como John Gabel e Charles Wheeler mostraram.⁶⁶¹ Também ajuda a entender o que está em jogo quando a comunidade comunicadora do evangelho interpreta e comunica a

⁶⁵⁹ SCHÖKEL, Luis Alonso. **Apuntes de hermenéutica**. Madrid: Editorial Trotta, 1994. p. 23.

⁶⁶⁰ PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 2011. (Coleção: O saber da filosofia – 15).

⁶⁶¹ GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como literatura**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003. p. 18-20.

mensagem da Bíblia. Especialmente quando se quer aprofundar na linguagem poética da Bíblia, aproximar-se do trabalho da arte poética define melhor o escopo do trabalho de quem prega.

A ciência trabalha com objetos. A poesia manuseia temas. Em sentido comum, objeto é algo que existe fora de quem o observa, e existe independente do observador. Objetos nem sempre são materiais. Podem ser ideias, eventos, esperanças, mas que existem do lado de fora. Mas também podem ser concretos, tais como um fato, um prédio, uma flor ou uma estrela. Um tema, por outro lado, é algo que está dentro, existe na consciência, habita o desejo de alguém que quer ser exprimido, e que para alcançar a realização do desejo expressão, utiliza-se da linguagem. Está além do fato, do concreto, da natureza. A criação descrita em Gênesis traz um tema. Ela utiliza a linguagem para exprimir uma concepção de como o universo foi criado, como tudo se encaixa, e qual o sentido das coisas que existem. Fala da vida, da tragédia e da esperança. O objeto da criação descrita em Gênesis, por sua vez, é inapreensível, pois nenhum ser humano o testemunhou e o registrou objetivamente. Assim, objetos e temas exigem perguntas diferentes para que sejam compreendidos. E nos envolvemos de maneiras diferentes. O objeto permite, e de certa maneira até exige, distância e neutralidade do seu observador. Temas, por outro lado, nos convidam para entrar. E do lado de dentro, nunca se é neutro, tampouco mero observador.

As tarefas da hermenêutica e da homilética encontram no texto bíblico e na vida um ponto de convergência. Em primeiro lugar, porque à luz do argumento de Gabel e Wheeler, pode-se dizer que a narrativa bíblica trabalha com temas cuja origem é o lado de dentro da vida, existem na consciência, habitam o desejo de alguém que quer ser exprimido, isto é, o desejo de comunicar-se. A narrativa bíblica sob o tema da reconciliação consiste na comunicação de algo que faz parte de quem comunica. Assim, a pregação do evangelho, por exemplo, não aponta para um objeto, ela fala de um tema. Como vimos anteriormente neste capítulo, tema que faz parte da vida de quem prega, pois remete ao evangelho enquanto vivido e verificado na vida em relação com o Cristo. Em segundo lugar porque, como foi mostrado a partir de Mueller, uma interpretação adequada da Bíblia incide na melhoria da vida. O que quer que se pense em termos de melhoria da vida deve ser pensado a partir de que o objetivo primário da narrativa bíblica é reconectar a vida no presente à sua fonte eterna de vida e sentido.

O desejo de comunicar aquilo que habita a consciência é o resultado de um encontro e o processo que ele desencadeia. O ponto de partida é a vida ressignificada pelo horizonte da grande narrativa, entendida à luz do evangelho. O resultado é o desejo de comunicar. É o que se pode perceber na narrativa de Jesus com dois discípulos, ou talvez um discípulo e uma

discípula, a caminho de Emaús, em Lucas 24.13-35.⁶⁶² Com a fé e a esperança frustradas por causa da morte de Jesus, deixam Jerusalém e voltam para Emaús. O Cristo ressuscitado passa a andar com eles, sem que percebam que era Jesus. O que Jesus faz é situar a vida deles no presente dentro do horizonte da grande narrativa, em seguida, a comunhão de mesa. A comensalidade de Jesus, como vimos no primeiro capítulo, é um dos dois modos de comunicação não verbais do evangelho. E é a prática de Jesus que cura a cegueira dos discípulos, pois os olhos se abriram quando ele partia o pão.⁶⁶³ Os três modos de comunicação de Jesus estão em atuação. O resultado, como se vê na conclusão da narrativa, é o desejo de comunicar a ressurreição de Jesus.

Nesta breve passagem se vê a interpretação da Bíblia como uma grande narrativa: o que a Bíblia como todo dizia sobre o Cristo. A interpretação da Bíblia está à serviço da vida no presente, pois ela é o meio cognitivo para situar as pessoas no horizonte da grande história. Igualmente mostra que a exposição das Escrituras faz arder o coração, mas é na comunhão de mesa, no partir do pão, que os olhos são abertos. Por fim, se vê o impulso para a comunicação do evangelho, em que o momento das pessoas interpretado como parte da grande narrativa, somado à conversa e à comunhão de mesa, formam o impulso para a comunicação do evangelho.

4.4.1.2 A homilética na hermenêutica

Que a hermenêutica deve fazer parte do trabalho da homilética é indiscutível, já que não pode haver uma adequada pregação do evangelho sem a interpretação da Bíblia. Adam argumentou que não é possível pregar sem que haja conhecimento da e proximidade com a Bíblia, o que envolve conhecimentos relacionados à Bíblia, como exegese, hermenêutica e teologia, como conhecimentos relacionados à comunicação com a vida no presente, como a cultura.⁶⁶⁴ Tal conhecimento e proximidade devem resultar numa interpretação e numa pregação que levam em consideração a linguagem narrativa e poética da Bíblia e a eficácia

⁶⁶² Importante passagem para explicar o método da leitura popular da Bíblia, conforme DREHER, 1993.

⁶⁶³ Lucas 24.30-31, 35.

⁶⁶⁴ ADAM, 2013, p. 173.

comunicativa desse tipo de linguagem que se encontra na Bíblia. O objetivo é que a narratividade da Bíblia não seja encapsulada na prédica.⁶⁶⁵

Antes de tudo, importa que a premissa seja a relação entre hermenêutica e homilética como íntima e inseparável. Com isso, afirma-se que não são trabalhos separados na preparação de uma prédica, mas sim, que a necessidade de interpretar a Bíblia provém da necessidade primeira de comunicar o evangelho. O que se pode perceber é que a tarefa da homilética está pressuposta na tarefa da hermenêutica.

Palmer⁶⁶⁶ mostrou que as origens do termo hermenêutica trazem luz para o que hoje é chamado de interpretação. Ele o faz de uma perspectiva da hermenêutica filosófica e não da hermenêutica bíblica, embora o seu livro coloque as duas em diálogo. Segundo a sua pesquisa etimológica e do uso do termo na antiguidade, a palavra latina “hermenêutica” deriva do grego *hermeneuein* (interpretar) e *hermeneia* (interpretação). É comum as que definições de hermenêutica partam da associação do termo ao deus grego Hermes. Essa associação pode ser esclarecedora, pois conforme mostra⁶⁶⁷, dela surgem três vertentes essenciais do seu significado, a partir das quais pode-se extrair ideias sobre seu atual sentido em interpretação bíblica. Também esclarece a relação íntima e inseparável entre hermenêutica e homilética.

O que o trabalho de Palmer revelou é que as palavras gregas *hermeios*, *hermeneuein* e *hermeneia* remetem a Hermes, o deus-mensageiro-alado, de cujo nome as palavras aparentemente derivam, ou, talvez, o contrário. Hermes estava associado a uma função de transformar tudo aquilo que ultrapassa a compreensão humana em algo que seja compreensível pelo uso da linguagem. Por essa razão os gregos atribuíam a Hermes a descoberta da linguagem e da escrita, ferramentas da compreensão para se chegar ao significado das coisas e para o transmitir aos outros. O processo de Hermes consiste em trazer algo da ininteligibilidade à compreensão.

Portanto, a hermenêutica, quando definida à luz do seu antigo uso, sugere o processo de tornar compreensível, especialmente enquanto esse processo envolve a linguagem, visto ser a linguagem o meio por excelência no processo de comunicação e compreensão. Como Hermes é mediador e portador de uma mensagem a ser comunicada em forma compreensível, há três palavras que descrevem tal processo, que são: dizer, explicar e traduzir. Respectivamente, por exemplo, uma recitação oral, uma explicação racional e uma tradução de uma língua para

⁶⁶⁵ ADAM, 2013, p. 170-171.

⁶⁶⁶ PALMER, 2011, 23-41.

⁶⁶⁷ PALMER, 2011, p. 23-25.

outra.⁶⁶⁸ O sentido de *dizer* é o que nos importa para mostrar a relação entre hermenêutica e homilética.

Como Palmer mostrou, Hermes tem uma função anunciadora, logo, o primeiro sentido de interpretação aponta para o elemento básico da comunicação entre as pessoas, que é dizer, falar, exprimir, de modo que um simples dizer, afirmar, proclamar, como contar uma história ou fazer uma pregação, já se configura como ato de interpretação. Esse é o sentido primário de hermenêutica pois, como mostrou Grodin, “não se pode querer interpretar uma expressão a fim de compreender seu sentido, exceto porque se pressupõe que ela quer dizer algo, que ela é a expressão de um discurso interior.”⁶⁶⁹ Esse é um sentido significativo para a teologia e, em especial, para a comunicação do evangelho, pois estabelece como principal razão da interpretação bíblica o fato de que nela está uma mensagem que deve ser comunicada. A própria natureza do evangelho aponta para essa direção, pois evangelho é “boa nova”, “boa notícia”, e notícias precisam ser anunciadas, ditas, proclamadas. Assim, o primeiro sentido de hermenêutica liga-se à tarefa da homilética, não como um procedimento anterior ao da homilética, mas como procedimento em que a homilética é que dá razão de ser para o trabalho hermenêutico. Tratando-se de hermenêutica bíblica, portanto, interpreta-se porque há algo a ser dito, pois já que a “fé vem pelo ouvir” (Rm 10.17), a pessoa que diz está pressuposta nesse processo.⁶⁷⁰

Esse sentido de hermenêutica muitas vezes é desconsiderado, ou deixado exclusivamente para a homilética. No entanto, quando se considera que dizer faz parte do processo de interpretação, lança-se luz ao fato de que uma leitura do texto bíblico em voz alta é um ato interpretativo, pois uma boa leitura quer chegar ao sentido da palavra e da frase com vista à boa comunicação, e faz isso usando recursos da voz, como a entonação, a ênfase, a pausa e variação na velocidade da leitura. Além disso, recordar que a hermenêutica consiste em dizer pode ser um importante auxílio para a tarefa da pregação porque salienta a importância do *como* dizer e não apenas do *o que* dizer. Assim, a forma e o conteúdo da mensagem passam a ser vistos como igualmente importantes.

Pode-se mencionar que a interpretação bíblica tem início no relacionamento com as pessoas e no cuidado pastoral. Da perspectiva da comunicação do evangelho, a hermenêutica bíblica estará em função da comunicação, de modo que ela parte da vida para o texto e do texto para a vida. A prática de estar com as pessoas a quem se prega, ouvi-las elaborar os seus

⁶⁶⁸ PALMER, 2011, p. 25.

⁶⁶⁹ GRODIN, Jean. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012. p. 19

⁶⁷⁰ ADAM, 2013.

questionamentos e problemas pessoais e familiares, torna-se um importante processo no preparo de um sermão.⁶⁷¹ Pregar para essas pessoas a partir de uma experiência literal de conversa com a vida no presente possibilita uma pregação capaz de realmente responder às perguntas que estão sendo feitas pelas pessoas a quem se prega.

4.4.2 A homilética narrativa

A ênfase na narratividade chegou ao campo da homilética há muito tempo no contexto estadunidense. Pouco se poderia acrescentar à história do surgimento da nova homilética além do que já foi exposto por Mauro Batista de Souza.⁶⁷² Por isso, limitamo-nos a uma breve contextualização da homilética narrativa dentro do contexto mais amplo da nova homilética, seguindo o trabalho de Souza.

A nova homilética partiu da tese de que era necessário introduzir a pessoa ouvinte no processo homilético. A tese foi uma tentativa de resposta ao problema da eficácia da pregação numa sociedade indiferente a qualquer autoridade, especialmente de igrejas e do púlpito. Tese pensada, evidentemente, a partir do contexto estadunidense, onde ela surgiu. O seu principal representante é Fred Craddock, que propôs a prédica indutiva como alternativa à prédica clássica, dedutiva e propositiva. Sua tese propunha que, ao invés de provar uma tese, a prédica deve ser descentralizar a mensagem da pessoa pregadora e convidar as pessoas ouvintes a participarem do seu desenvolvimento. Vista desse modo, a função da prédica é conduzir e ajudar as pessoas ouvintes a chegarem às suas próprias conclusões sobre o que é comunicado, promovendo uma mudança de paradigma sobre a pessoa que ouve, de personagem passiva para ativa. Para que isso seja possível, deve-se mudar a forma da pregação para que os ouvintes entrem para dentro dela.

Do amplo trabalho de Craddock, dois livros podem ser indicados como os fundamentais para os propósitos expostos neste trabalho. O primeiro é *As one without authority*,⁶⁷³ em que

⁶⁷¹ PETERSON, 2010, 98-106.

⁶⁷² SOUZA, 2011, p. 130-147.

⁶⁷³ CRADDOCK, Fred B. *As one without authority*. 4. ed. Revised and with new sermons. St. Louis: Chalice Press, 2001.

Craddock propõe o método de pregação indutiva.⁶⁷⁴ O segundo é *Preaching*,⁶⁷⁵ obra em que Craddock trabalha a pregação em seus múltiplos aspectos, o que inclui contexto e a teologia da pregação. Sobretudo, importa desta obra a parte 2, em que Craddock discute os componentes da comunicação, a saber, a interpretação das pessoas ouvintes, a interpretação do texto e a interpretação entre o texto e as pessoas ouvintes.⁶⁷⁶

No terreno preparado por Fred Craddock, surge a homilética narrativa, da qual um dos principais representantes é Eugene Lowry. Seu método da “trama homilética” (*homiletical plot*) propõe a estrutura narrativa do sermão. Para Lowry, o uso da narrativa no sermão não seria um recurso de apoio ilustrativo, mas a própria estrutura narrativa que daria forma ao sermão. Cinco princípios fundamentam a homilética narrativa.⁶⁷⁷ São eles o movimento indutivo do trabalho exegético bíblico; o poder da forma narrativa experimentada em gêneros literários como dramas, contos, filmes e novelas; a forma essencialmente narrativa da experiência humana; o poder da estória (*story*) como veículo primário da revelação de Deus; a forma essencialmente narrativa do cânone bíblico, em que passagens não narrativas servindo às grandes histórias bíblicas. Com isso, uma pregação narrativa não é o mesmo que pregar em um texto bíblico narrativo, mas dar uma forma narrativa na pregação para textos narrativos e não narrativos.

Dois obras de Lowry podem ser consideradas como fundamentais para o estudo de sua proposta de método narrativo para a homilética. A primeira é *The homiletical plot*,⁶⁷⁸ em que Lowry conceitua o sermão como narrativa, trabalhando diretamente com estruturas narrativas.⁶⁷⁹ Na segunda parte Lowry apresenta os estágios da trama narrativa do sermão,⁶⁸⁰ que em suma são: perturbar o equilíbrio, analisar a discrepância, revelar a pista para a resolução, vivenciar o evangelho, antecipar as consequências.⁶⁸¹ A segunda obra é *The sermon*,⁶⁸² que apresenta e discute as formas de sermão dentro do campo da nova homilética, dentre os quais, está o sermão narrativo. Nesse livro Lowry mostra a pluralidade de vozes dentro da nova homilética, mapeando e apresentando a síntese de seis tipos, ou modelos, de sermão dentre os quais dois trabalham diretamente com narrativa, que são o sermão estória e o sermão narrativo. O primeiro consiste literalmente em contar uma história, seja ela bíblica ou uma parábola

⁶⁷⁴ CRADDOCK, 2001, p. 43-125.

⁶⁷⁵ CRADDOCK, Fred B. **Preaching**. 25th anniversary edition. Nashville: Abingdon Press, 2010.

⁶⁷⁶ CRADDOCK, 2010, p. 69-150.

⁶⁷⁷ *Apud* SOUZA, p. 142.

⁶⁷⁸ LOWRY, Eugene. **The homiletical plot: the sermon as narrative art form**. Expanded edition. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.

⁶⁷⁹ LOWRY, 2001, p. 1-26.

⁶⁸⁰ LOWRY, 2001, p. 27-87.

⁶⁸¹ LOWRY, 2001, p. 26.

⁶⁸² LOWRY, Eugene. **The sermon: dancing the edge of mystery**. Nashville: Abingdon Press, 1997.

contemporânea. O segundo é definido por sua estrutura narrativa, como Lowry trabalhou especificamente no livro citado anteriormente, *The homiletical plot*. Basicamente, o sermão narrativo inicia com um conflito ou uma discrepância, e segue o seu curso introduzindo complicações, faz uma reversão decisiva do curso e se dirige ao fim com uma resolução ou fechamento.⁶⁸³

Timothy Keller,⁶⁸⁴ influente pastor e pregador presbiteriano, apesar de apresentar críticas à nova homilética e especialmente ao sermão narrativo,⁶⁸⁵ considera que a essência do sermão narrativo, que é, ao seu ver, o movimento que leva a audiência a algum lugar, deve ser mantida.⁶⁸⁶ Baseando-se em Lowry, Keller fala de um “metaesboço”⁶⁸⁷ que serve de moldura para toda pregação com o movimento da narrativa. Para ele, a trama “Queda-Redenção-Restauração” ajuda a colocar o sermão sob a perspectiva do evangelho. Embora sejam tópicos raramente anunciados, eles fornecem um padrão da narrativa do evangelho.

Ainda no campo da homilética narrativa, pode-se acrescentar mais duas contribuições. Uma delas, já citada nesta pesquisa, é o trabalho de John Wright, *Telling God's story*,⁶⁸⁸ cujo enfoque é a pregação narrativa voltada para a formação cristã. Seu trabalho é significativo por discutir o papel da homilética como hermenêutica. Trata-se de um trabalho de pesquisa bem fundamentada e fruto de prática pastoral. Como anunciado no capítulo anterior, a obra de Wright⁶⁸⁹ procurou mostrar que a homilética deixada às margens da interpretação bíblica é um equívoco e ela deve ser devolvida ao seu lugar apropriado, que é no cerne da interpretação. Em seu livro, Wright mostrou que a homilética não é uma técnica de aplicação subsequente à interpretação da Bíblia. Ela é o coração da prática hermenêutica. Deste lugar apropriado, a pregação é um meio para convidar pessoas ouvintes a serem participantes da história de Deus.

⁶⁸³ LOWRY, 1997, p. 22-24.

⁶⁸⁴ KELLER, Timothy. **Pregação**: comunicando a fé na era do ceticismo. São Paulo: Vida Nova, 2017.

⁶⁸⁵ KELLER, 2017, p. 282-285.

⁶⁸⁶ KELLER, 2017, p. 262-267.

⁶⁸⁷ KELLER, 2017, p. 265-266.

⁶⁸⁸ WRIGHT, John W. **Telling God's story**: narrative preaching for Christian formation. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2007.

⁶⁸⁹ Ganzevoort menciona o trabalho de Wright, especificamente este, como uma proposta próxima da escola de Yale, isto é, a teologia narrativa – ou teologia pós-liberal, representada por Richard Niebhur, Hans Frei e George Lindbeck. O livro de Wright, segundo Ganzevoort, representa um contraponto a Cas Vos e outros, cuja abordagem narrativa para a pregação usa a noção de “obra de arte aberta,” de Umberto Eco, afirmando que a pregação não tem um sentido fixo, mas uma narrativa como espaço metafórico em que a pessoa ouvinte conecta o que é oferecido no sermão com sua história de vida para encontrar pontos de significado. GANZEVOORT, 2014, p. 217, 219. Foge ao escopo desta pesquisa tratar das diferenças entre escolas de abordagem narrativa para a pregação. Limitamo-nos a fazer referência e deixar a discussão sobre elas e os desdobramentos das diferentes abordagens para uma outra oportunidade de pesquisa.

O trabalho de Wright é construído sobre a importante obra de Hans Frei,⁶⁹⁰ que investigou como a hermenêutica bíblica e a teologia acabaram por eclipsar a narrativa bíblica por meio dos métodos historiográficos ou tipológicos de interpretação. Wright, então chama a atenção para que o pressuposto de uma estrutura narrativa unificada da Bíblia ter sido abandonado, e o significado das Escrituras passar a ser determinado por elementos de fora dela mesma. Isso traz implicações diretas para a forma como se interpreta e prega sobre a Bíblia. Em síntese,⁶⁹¹ Wright trabalha com o problema de que a Bíblia perdeu a sua relevância imediata para a vida da igreja ao deixar de ser entendida como uma grande e contínua história para se viver no presente. A pessoa pregadora teve que tornar o significado dos textos bíblicos bíblico relevante por meio de um método de abstração de seu contexto narrativo, seguido de uma reaplicação no presente com o propósito de moldar a vida de indivíduos dentro da congregação.

Essa compreensão enfraqueceu a qualidade narrativa da Bíblia para a pregação, pois as Escrituras, agora lidas como uma mera fonte e não mais um texto, tornaram-se vulneráveis à cooptação por outras narrativas. Ou seja, é o contexto contemporâneo, não mais a narrativa bíblica, que passou a determinar o significado da Escritura dentro deste novo sistema. Por exemplo, a ênfase na pregação do evangelho como salvação individual nada mais é do que uma ponte entre a Bíblia e a vida no presente a formar uma história pessoal abstraída de uma estrutura mais ampla da grande narrativa.⁶⁹²

Por fim, pode-se mencionar que os caminhos para uma pregação eficaz no presente têm sido pavimentados por relevantes pesquisas e artigos no contexto brasileiro, dentre os quais destacam-se os trabalhos de Adam⁶⁹³ e Ramos.⁶⁹⁴ Adam, dentro dos pressupostos da prédica indutiva, de modo semelhante a um filme ou a um conto, tem defendido uma prédica inconclusiva, aberta, que não oferece respostas prontas, mas que faz perguntas; que não conclui, que está aberta ao paradoxo da vida.⁶⁹⁵ Assim, as ferramentas da teologia prática, como a religião vivida, auxiliam a observar a cultura e encontrar na literatura, na música e no cinema, por exemplo, vozes do evangelho que emanam da vida e da cultura.

⁶⁹⁰ FREI, Hans. **The eclipse of biblical narrative: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics.** New Haven and London: Yale University Press, 1974. Esse trabalho de Hans Frei, apesar de antigo, é bastante citado na literatura especializada em homilética, como afirma Lowry: LOWRY, 1997, p. 16-17.

⁶⁹¹ WRIGHT, 2007, p. 47-51.

⁶⁹² WRIGHT, 2007, p. 52.

⁶⁹³ ADAM, 2013; ADAM, Júlio César. Pregação e promessa: a prédica escatológica da libertação, da prosperidade e da cultura pop. In: **Perspectiva teológica**, Belo Horizonte, MG, 2017, v. 49, n. 2. p. 399-419.

⁶⁹⁴ RAMOS, 2012; RAMOS, Luiz Carlos. **A pregação na Idade Mídia: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática da homilética contemporânea.** São Bernardo do Campo: UMESP, 2005. (Tese de doutorado).

⁶⁹⁵ ADAM, 2017, p. 417.

Ramos igualmente defende a linguagem da narrativa para a pregação. Para ele, a tarefa homilética consiste em tornar presente a experiência de Deus na história hoje, “à luz da memória das fontes da fé, e nos desafiar a dar passos concretos rumo à consumação da fé na esperança da plenitude do Reinado de Deus.”⁶⁹⁶ Essa conceituação deriva do que o autor chama de teologia da proclamação, que está baseada em três conceitos: “memória, presença e esperança”⁶⁹⁷ Os termos estão ligados a noções de tempo baseadas na língua e visão de mundo gregas: *kronos*, *kairós* e *eon*. Segundo a sua argumentação, o novo paradigma da homilética consiste numa tradição do “verbal-oral-literário para o imagético-visual-icônico [...]. A racionalidade perde seu protagonismo para a emoção.”⁶⁹⁸ A natureza da comunicação imagética-visual-icônica é emocional. A decodificação de parágrafos, frases e palavras é substituída pela decodificação de traços, formas e cores. A informação é acessada por outro caminho que não a do texto. Segundo o autor, são três marcas dignas de destaque: a não linearidade no fluxo das informações, o comportamento multitarefa da pessoa consumidora e o aumento da velocidade e a facilidade no acesso à informação. Consequentemente, a geração da Idade Mídia prefere narrativas que provoquem sua imaginação e afetos a discursos conceituais e verbais. O que a Idade Mídia traz como um grande benefício é que a comunicação do evangelho não precisa necessariamente acontecer por meio do discurso conceitual, que é a dimensão lógico-verbal-oral, mas abre-se para outros sentidos que falam com emoções e afetos. “A geração idade mídia não dá tanto crédito à persuasão lógico-argumentativa do discurso racional, mas está suscetível à sedução do apelo emocional-afetivo.”⁶⁹⁹

Se o objetivo da prédica é a comunicação do evangelho, não se pode perder de vista a essência narrativa do próprio evangelho e da Bíblia como um todo, como esta pesquisa procurou evidenciar. Por essa razão, a homilética narrativa, acrescida de uma consciência da comunidade comunicadora do evangelho como contadora de histórias devido à natureza da narrativa bíblica, e do papel fundamental da narrativa na construção e reconfiguração do ser, permanece como um campo a ser reconhecido, germinado e cultivado.

Como experiência pessoal, testar diferentes perspectivas sobre a pregação na prática tem sido enriquecedor. Pois, a começar da diversidade de perspectivas sobre a pregação e sobre o papel da Bíblia na pregação representados nos apontamentos para a prática feitos aqui se percebe que vivemos em tempos em que fechar a questão em um único método ou abordagem

⁶⁹⁶ RAMOS, 2012, p. 41.

⁶⁹⁷ RAMOS, 2012, p. 41.

⁶⁹⁸ RAMOS, 2012, p. 42.

⁶⁹⁹ RAMOS, 2012, p. 42.

é limitar as oportunidades para a comunicação do evangelho advindas do tempo presente. Adam, ao falar da prédica como uma polifonia de vozes, reconheceu que só temos a ganhar quando aprendemos a dialogar com as diferentes linguagens, diferentes tradições homiléticas e diferentes tradições do cristianismo, pois é essa polifonia de vozes que constitui a voz da igreja ao longo dos séculos.⁷⁰⁰

4.4.3 Ferramentas para a hermenêutica e a homilética em abordagem narrativa

Partindo das colocações de Adam acima, sobre a necessidade do conhecimento teológico, exegético, hermenêutico e cultural para a homilética, deve-se perguntar por quais conhecimentos e ferramentas são necessários para uma pregação que valorize e utilize a linguagem narrativa da Bíblia. Vimos que tais conhecimentos devem resultar em interpretação e pregação que levam em consideração a linguagem narrativa e poética da Bíblia e a eficácia comunicativa desse tipo de linguagem que se encontra na Bíblia, de modo que a narratividade não seja encapsulada na prédica,⁷⁰¹ reduzida a ideias e conceitos expostos como em uma sala de aula, próprio da linguagem da prédica medieval, focada em conteúdo dogmático doutrinário.⁷⁰²

Como resposta, pode-se indicar a teologia narrativa e a hermenêutica narrativa como campos amplos e ainda a serem explorados no contexto brasileiro. Não é a intenção mapear tudo o que dispomos nesses campos. Trata-se apenas de uma recomendação bibliográfica mínima para uma base de estudos e pesquisa. A homilética narrativa, embora já antiga e bem conhecida em outros contextos, ainda é pouco conhecida no contexto nacional, o que se vê pelas poucas obras traduzidas no mercado editorial e escassos artigos dedicados a ela.⁷⁰³ A prática de uma pregação capaz de comunicar-se com a vida no presente depende de uma adequada aproximação do texto bíblico.

O campo da hermenêutica tem encontrado na análise narrativa, ou narratologia, uma das mais inovadoras e relevantes contribuições das últimas décadas. Grant Osborne apresenta algumas objeções aos pressupostos e resultados da análise narrativa, ou da crítica da narrativa,

⁷⁰⁰ ADAM, 2013, p. 171.

⁷⁰¹ ADAM, 2013, p. 170-171.

⁷⁰² RAMOS, 2012.

⁷⁰³ Pode-se acrescentar um dado empírico que são as raríssimas ocasiões em que se presencia uma pessoa pregando pelo uso da homilética narrativa.

como ele chama, até o presente. Todavia, a reconhece como uma das mais positivas escolhas de crítica que surgiram nos últimos anos.⁷⁰⁴

Do campo da análise narrativa, pode-se mencionar os trabalhos já citados de Robert Alter, como um dos expoentes no que diz respeito a uma redescoberta da Bíblia como obra literária, especialmente a sua obra mais famosa, *A arte da narrativa bíblica*.⁷⁰⁵

Em língua portuguesa dispomos de dois manuais de grande valia, por serem bem fundamentados e práticos. O primeiro deles é o já citado livro de Marguerat e Bourquin, *Para ler as narrativas bíblicas*.⁷⁰⁶ Trata-se de uma introdução à narratologia, desde a história do renovado interesse pelas narrativas bíblicas no campo da hermenêutica, até a prática interpretativa. Obra do mesmo tipo é a de Jaldemir Vitório, *Análise narrativa da Bíblia*.⁷⁰⁷ Embora antiga e ainda sem uma tradução para o português, a obra de Ska, *Our fathers have told us*⁷⁰⁸ permanece como um manual de referência para análise de narrativas bíblicas.

O interesse pela análise narrativa da Bíblia tem aberto o campo de estudo da Bíblia como literatura, o que consequentemente, tem promovido o diálogo entre teologia e literatura. Duas referências na área são Antonio Manzatto⁷⁰⁹ e Antonio Carlos Magalhães.⁷¹⁰

Como Ricoeur afirmou, e vimos no capítulo anterior, o cinema é um meio de linguagem narrativa que se soma à literatura, por exemplo. Desse modo, se o diálogo entre teologia e literatura é importante, o diálogo entre teologia e cinema é fundamental para a prática da homilética.⁷¹¹ A razão disso é que o cinema é a mídia que melhor conta histórias desde o século XX, emergindo do texto literário e resgatando a oralidade misturada com a imagem, como tem mostrado Joe Marçal Gonçalves dos Santos.⁷¹² Significa que as obras do cinema exercem poder sobre pessoas e sociedades, e contribuem, positiva ou negativamente, para a construção de

⁷⁰⁴ OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica**: uma nova abordagem à interpretação bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 254-283.

⁷⁰⁵ ALTER, 2007.

⁷⁰⁶ MARGUERAT; BOURQUIN, 2009.

⁷⁰⁷ VITÓRIO, 2016.

⁷⁰⁸ SKA, 2000.

⁷⁰⁹ Exemplo: MANZATTO, Antonio. Teologia e literatura: bases para um diálogo. In: **Interações** – Cultura e Comunidade, Belo Horizonte, 2016, v.11, n. 19, p. 8-18.

⁷¹⁰ MAGALHÃES, Antonio Carlos. **Deus no espelho das palavras**: teologia e literatura em diálogo. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2019.

⁷¹¹ Diálogo que tem sido objeto de estudo de Júlio César Adam. Por exemplo: ADAM, 2017; ADAM, Júlio César. Da ficção científica para a ficção religiosa: ideias para pensar o cinema de ficção científica como o culto da religião vivida. **Horizontes**. Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 552-565, abr./jun., 2012; ADAM, Júlio César. Religião vivida na mídia como subsídio para o ensino religioso. In: BRANDENBURG, Laude Erandi; KLEIN, Remí; REBLIN, Iuri Andreas; STRECK, Gisela. **Ensino religioso e docência e(m) formação**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2013b. p. 78-92.

⁷¹² SANTOS, Joe Marçal dos. Cinema e teologia: por que tratar de cinema numa teologia da cidade? IN: ZWETSCH, Roberto (org.). **Cenários Urbanos**: realidade e esperança – desafios das cidades às comunidades cristãs. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2014, p. 242.

identidades, sejam elas individuais ou coletivas. Sendo assim, o cinema não apenas se alimenta da realidade, mas também sobre ela exerce influência e a altera. Um caminho prático que liga diretamente o mundo do cinema à homilética é o estudo da produção do roteiro de cinema. Uma referência na área é o trabalho de Robert McKee, *Story*.⁷¹³ Por experiência pessoal, o estudo desta obra tem sido de grande utilidade para dialogar com a homilética narrativa e para testar diferentes abordagens e estratégias para o sermão, o ensino e a produção literária.

Por fim, a teologia narrativa ainda é um campo a ser explorado no contexto brasileiro, pelos mesmos motivos de escassez de obras de referências, sejam traduções ou produções nacionais. Do ponto de vista histórico, as raízes da teologia narrativa remontam a Karl Barth, conforme McGrath mostrou em sua pesquisa sobre o tema.⁷¹⁴ A mesma obra de McGrath, que é um entusiasta da teologia narrativa, traz um bom resumo dos principais representantes da escola, o método da teologia narrativa e os pontos positivos e negativos do que foi produzido no campo até aqui. Dentre as obras de destaque, uma aparece como fundamental, que é *The eclipse of biblical narrative*,⁷¹⁵ de Hans Frei, em que o autor mostra, à luz de uma longa análise da teologia e da hermenêutica dos séculos dezoito e dezenove, que a teologia foi reduzida a teorias e conceitos, colocando a narrativa bíblica à margem, ou como mero recurso de apoio. Duas importantes contribuições nacionais para o campo foram dadas por Magalhães, no artigo *Narrativa e hermenêutica teológica*, em que o autor discute os pressupostos da teologia narrativa,⁷¹⁶ e Sidney Sanches, no livro *Teologia narrativa: uma introdução ao método*.⁷¹⁷ Também é de grande valor a leitura dos trabalhos de Néstor Míguez,⁷¹⁸ Frank Matera⁷¹⁹ e Valdir Steuernagel,⁷²⁰ como exemplos práticos de escrita de teologia narrativa.

⁷¹³ MCKEE, Robert. *Story*: substância, estrutura, estilo e os princípios da escrita de roteiro. Curitiba: Arte & Letra, 2013.

⁷¹⁴ MCGRATH, 2005, p. 206-212.

⁷¹⁵ FREI, 1974.

⁷¹⁶ MAGALHÃES, 2002.

⁷¹⁷ SANCHES, Sidney M. *Teologia narrativa: uma introdução ao método*. Campinas: Editora Saber Criativo, 2021.

⁷¹⁸ MÍGUEZ, 2013.

⁷¹⁹ MATERA, 2003.

⁷²⁰ STEUERNAGEL, 2004.

4.5 CONCLUSÃO

A primeira consideração final é que a aproximação entre a vida e a Bíblia encontra um caminho teórico-prático no método da leitura popular da Bíblia, especialmente a partir do trabalho de Carlos Mesters. Sua importância se dá pelo fato de que ela pode ser aplicada a qualquer contexto confessional.

A segunda diz respeito ao que foi apresentado a partir do trabalho de Mueller, que consiste em um caminho para uma adequada prática hermenêutica, pois propõe uma hermenêutica da vida e da Bíblia em tensão dialética: a Bíblia deve ser interpretada à luz da vida, visto que a razão de ser da Bíblia é a melhoria da vida, enquanto a vida deve ser interpretada à luz da Bíblia, visto que a Bíblia conta a grande narrativa em que o ser humano é reconciliado com Deus e reconectado à sua fonte eterna de vida e sentido.

As duas primeiras considerações devem ser pensadas à luz do que foi apresentado no capítulo anterior, seguindo o argumento de Ricoeur acerca da tripla *mimesis*, da catarse e da identidade narrativa. Pois, a narrativa bíblica, vista sob o tema da reconciliação, consiste na obra literária mediante a qual o ser humano no presente encontra a imitação da ação, a identificação com a narrativa pela qual se dá a catarse e a fonte para a contínua retificação da identidade narrativa. Em suma, a Bíblia como grande narrativa da reconciliação é o mundo do texto que convida a vida no presente a entrar e a ressignificar sua história.

A terceira consideração é sobre a retificação na identidade da igreja, à luz do que foi apresentado sobre a identidade narrativa em Ricoeur no capítulo anterior e dos argumentos apresentados neste capítulo. Essa retificação consiste na identificação da igreja/teologia como uma comunidade comunicadora do evangelho e contadora de histórias. Visto que o evangelho é vivido e verificado na vida no presente, a vida da igreja é o seu próprio testemunho do evangelho, portanto, na existência da comunidade comunicadora unem-se meio e mensagem.

A quarta e última consideração consiste em lançar uma perspectiva adequada para a hermenêutica a para a homilética, enquanto áreas imbricadas, e a recolocação da homilética no centro da tarefa hermenêutica.

5 CONCLUSÃO

Como último passo da pesquisa, deve-se somar às conclusões prévias feitas a cada capítulo os seguintes resultados gerais obtidos pela pesquisa, seguindo as suas hipóteses iniciais.

O problema que deu origem a esta pesquisa foi o mal-estar causado pelo distanciamento entre a teologia e a igreja. A hipótese inicial afirmou que tal distanciamento é observável a partir de dois lugares, que são a arquitetura da teologia e as práticas ministeriais. A revisão bibliográfica confirmou que a arquitetura da teologia favoreceu tal distanciamento, revelando uma distorção no entendimento da razão de ser da teologia. Mostrou também, no capítulo de abertura e no capítulo final, que esse distanciamento impacta a relação entre a vida no presente e a Bíblia. A proposta da pesquisa, no capítulo inicial, foi o estabelecimento de parcerias que objetivam a formação cristã, o diálogo crítico-construtiva e a realização da missão, ao que se soma a comunicação do evangelho como o objetivo comum.

Ao fazer isso, a pesquisa buscou clarificar o conceito de comunicação do evangelho, disponibilizando aos pesquisadores e às pesquisadoras da teologia prática um material em língua portuguesa que, espera-se, servirá como referência e de ponto de partida para futuras pesquisas sobre o assunto.

A definição da comunicação do evangelho como o objetivo comum capaz de unir igreja e teologia em missão comunicadora no presente pedia por um meio de observar os envolvidos na comunicação: igreja/teologia, evangelho e a vida no presente, bem como, um meio eficaz de comunicação. A hipótese com que a pesquisa trabalhou é que esse caminho é o da narrativa.

O primeiro objeto de investigação foi a narrativa em sentido geral. Pela investigação da narrativa a partir da obra de Ricoeur, mostrou-se que a narrativa é imprescindível para o entendimento da experiência da vida. À luz da tripla *mimesis*, da catarse e da identidade narrativa, evidenciou-se que a composição da intriga, histórica ou ficcional, consiste na imitação da ação humana. Por essa razão, a identidade, pessoal e coletiva, é uma identidade narrativa, oriunda das múltiplas narrativas veiculadas pela cultura. Logo, as narrativas veiculadas em diversos meios, como a literatura e o cinema, por exemplo, são compostas a partir dos elementos da vida ao mesmo tempo que modelam a vida no presente. Dessa forma, viver é uma experiência narrativa, bem como, são narrativas que retificam a identidade narrativa e refiguram a vida ao longo de sua trajetória.

Com isso, a pesquisa coloca a narrativa, de todas as formas – a vida, a literatura, o cinema, as artes, por exemplo –, sob o foco de observação da teologia prática. O que se pode afirmar mediante os resultados desta pesquisa é que uma comunicação do evangelho no presente não é eficaz enquanto não observa, dialoga e aprende com as narrativas da cultura.

O segundo objeto de investigação foi a narrativa bíblica. Com o resultado alcançado pela pesquisa sobre a narrativa em Ricoeur, agora pode-se lançar o olhar para a Bíblia e nela perceber uma estrutura de sustentação narrativa. Isto é, a Bíblia tem um *mythós*, uma composição da intriga que transcende a limitação das abordagens historiográficas ao texto. Essa perspectiva amplia o campo hermenêutico da Bíblia e a submete à análise literária. Assim, com base nos trabalhos de McGrath e Mueller, a pesquisa mostrou que a Bíblia conta uma grande narrativa, que engloba, posiciona e dá sentido às outras.

Em termos de comunicação do evangelho, sustentamos que os modos de comunicação de Jesus encontram na metanarrativa do evangelho o seu horizonte de referência, o enquadramento da realidade do reino de Deus. Pois, como Mueller mostrou, a história que a Bíblia conta e a maneira de Jesus interpretar as Escrituras, remetem à perspectiva do princípio – o tempo profundo, ou eternidade. Esse é um dos lados do arco que sustenta a narrativa bíblica (e a vida!). Do outro lado está o futuro, a reconciliação completada, possível também por meio de Jesus. Entre as duas extremidades está a vida no presente. Comunicar o evangelho hoje, portanto, é contar a grande história em que as pessoas possam habitar e ter nela a sua referência, pois nela, a história da vida no presente e a história de Deus se tornam uma só, reconciliadas. Todavia, é importante destacar que o evangelho como metanarrativa não é imposição, mas condizente com a natureza da narrativa, da comunicação e do evangelho: abertura e diálogo, visando o entendimento mútuo entre as pessoas.

Conclui-se também que as chaves de leitura propostas por Mueller são valiosas ferramentas teórico-práticas e respondem diretamente ao problema do distanciamento entre a vida e a Bíblia. Com esta pesquisa, espera-se que a tensão dialética entre interpretação da vida e interpretação da Bíblia sirva de orientação prática para a hermenêutica e para a homilética em diálogo com a vida, bem como, como referências para pesquisas posteriores.

A abordagem narrativa para a comunicação do evangelho é um convite à criatividade imaginativa, um impulso proveniente da própria natureza narrativa da Bíblia. A conclusão que chegamos é que a abordagem narrativa para a comunicação do evangelho consiste em um forte apelo à criatividade, para além dos caminhos para a prática apontados no último capítulo. Deve-se enfatizar o impulso para uma comunicação do evangelho que aprenda a contar histórias, especialmente com a literatura e com o cinema. Homilética narrativa, hermenêutica narrativa e

teologia narrativa são ótimos desenvolvimentos da teologia nas últimas décadas e valiosas ferramentas para a interpretação da Bíblia, da vida e para a prédica. Campos ainda por explorar. Todavia, a abordagem narrativa para a comunicação do evangelho convida a ir além disso. Convida a igreja e a teologia a descobrir, incentivar e preparar pessoas para adentrarem o universo da literatura e do cinema. E não nos referimos apenas a recontar histórias bíblicas. Falamos de abordagem narrativa para a comunicação do evangelho, nesse caso, seguindo Tolkien, como uma arte de subcriação.

REFERÊNCIAS

A Bíblia Sagrada. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ADAM, Júlio César. Da ficção científica para a ficção religiosa: ideias para pensar o cinema de ficção científica como o culto da religião vivida. **Horizontes.** Belo Horizonte, v. 10, n. 26, p. 552-565, abr./jun., 2012.

ADAM, Júlio César. Mal-estar no púlpito: repensando teologicamente a pregação cristã na sociedade da informação. In: **Estudos Teológicos**, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, ano 53, n. 1, 2013.

ADAM, Júlio César. Religião vivida na mídia como subsídio para o ensino religioso. In: BRANDENBURG, Laude Erandi; KLEIN, Remí; REBLIN, Iuri Andreas; STRECK, Gisela. **Ensino religioso e docência e(m) formação.** São Leopoldo: Sinodal/EST, 2013b. p. 78-92.

ADAM, Júlio César. Pregação e promessa: a prédica escatológica da libertação, da prosperidade e da cultura pop. **Perspectiva teológica**, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2. p. 399-419, 2017.

AGOSTINHO. **Confissões.** São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

ALTER, Robert. **The art of biblical poetry.** New York: Basic Books, 1985.

ALTER, Robert; KERMODE, Frank. (orgs.) **Guia literário da Bíblia.** São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

ALTER, Robert. **Em espelho crítico.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

ALTER, Robert. **The five books of Moses: a translation with commentary.** New York: W.W. Norton & Company, Inc., 2004.

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ALVES, Rubem. **O enigma da religião.** 4. ed. Campinas, SP: Papirus, 1988.

ALVES, Rubem. **Tempus fugit.** São Paulo: Paulus, 1990.

ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e sobre a morte.** São Paulo: Paulinas, 1982.

ARAGÜÉS, J. Alegre; SCHÖKEL, Alonso (et al.) **Personagens do Antigo Testamento - Volume II.** São Paulo: Loyola, 2004.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARISTÓTELES. **Poética**. 4 ed. Tradução e notas de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

ARISTÓTELES. **Poética**. Edición bilingüe. Introd., notas y comentarios de Antonio López Eire. Madrid: Istmo, 2002.

ARMSTRONG, Karen. **Breve história do mito**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2005.

ARMSTRONG, Karen. **Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2011.

BARTH, Karl. **A carta aos Romanos**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2016

BARTHOLOMEW, Craig; GOHEEN, Michael E. **O drama das escrituras: encontrando o nosso lugar na história bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

BECKER, Ernst. **A negação da morte: uma abordagem psicológica sobre a finitude humana**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2019.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge**. New York: Anchor Books, 1966.

BONHOEFFER, Dietrich. **Discipulado**. 8. ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2004.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão: cartas e anotações escritas da prisão**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2003.

BONHOEFFER, Dietrich. **Vida em comunhão**. 7. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

BRAKEMEIER, Gottfried. **A autoridade da Bíblia: controvérsias, significado, fundamento**. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2003.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Ciência ou religião: quem vai conduzir a história?** São Leopoldo: Sinodal, 2006.

BRAKEMEIER, Gottfried. **As parábolas de Jesus: imagens do reino de Deus**. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Bíblia e história. Série maior).

BRUEGGEMANN, Walter. **The prophetic imagination**. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

BRUEGGEMANN, Walter. **The practice of prophetic imagination: preaching an emancipating word**. Minneapolis: Fortress Press, 2012.

BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento: testemunho, disputa e defesa**. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2014.

BRUEGGEMANN, Walter. **The Importance and Future of Preaching in an Age of Social Turmoil**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NcqICjwVmS8>. Acesso: 18. ago. 2021.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2004.

CALVINO, Italo. **Mundo escrito e mundo não escrito – artigos, conferências e entrevistas**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2015.

CÂNDIDO, Antônio. A literatura e a formação do homem. **Remate de Males**: Revista do Departamento de Teoria Literária, São Paulo, n. esp., p. 81-89, 1999.

CASTELLS, Manuel. **O poder da comunicação**. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2015.

CRADDOCK, Fred B. **As one without authority**. 4. ed. Revised and with new sermons. St. Louis: Chalice Press, 2001.

CRADDOCK, Fred B. **Preaching**. 25th anniversary edition. Nashville: Abingdon Press, 2010.

CRITELLI, Dulce Mara. **História pessoal e sentido da vida**: historiobiografia. São Paulo: EDUC / FAPESP, 2012.

CROATTO, Severino. **Hermenêutica bíblica**: para uma teoria da leitura como produção de significado. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986.

COMBLIN, José. **A força da palavra**. Petrópolis: Vozes, 1986.

CULLMANN, Oscar. **História da salvação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

DARK. 26 episódios. Criação: Baran bo Odar e Jantje Friese. Direção: Baran bo Odar. Alemanha: Netflix; W&B Television, 2017-2020. (3 temporadas, 26 episódios), widescreen, color.

DICIONÁRIO escolar da Língua Portuguesa / Academia Brasileira de Letras. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.

DREHER, Carlos A. **A caminho de Emaús**: leitura bíblica e educação popular. São Leopoldo: CEBI, 1993.

DREHER, Carlos A. **Releitura bíblica**: ensaiando uma nova comunicação. São Leopoldo: CEBI, 2005.

ECO, Umberto. **Tratado geral de semiótica**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. São Paulo: Perspectiva, 2015.

FEE, Gordon.; STUART, Douglas. **Entendes o que lês?** Um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2002.

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

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como literatura.** 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

GAEDE NETO, Rodolfo. **A diaconia de Jesus: contribuição para a fundamentação teológica da diaconia na América Latina.** São Leopoldo: Sinodal/CEBI; São Paulo: Paulus, 2001. (Série Diaconia na América Latina, vl.1).

GAEDE NETO, Rodolfo. Banquetes de vida: a diaconia nas comunhões de mesa de Jesus. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, 2010, ano 50, n. 2, p. 306-318.

GANZEVOORT, R. Ruard. Narrative approaches. In: MILLER-McLEMORE, Bonnie J. (Ed.) **Wiley-Blackwell companion to Practical Theology.** Chichester: Blackwell Publishing, 2012. p. 214-223.

GIBELLINI, Rosino. **A Teologia do Século XX.** 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

GOMES, Israel Mazzacorati. **Paulo e a escravidão: uma análise do posicionamento de Paulo frente à escravidão com enfoque na carta a Filêmon.** 2012. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia. São Leopoldo: EST/PPG, 2012.

GOPPELT, Leonhard. **Teologia do Novo Testamento.** 3. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

GRETHLEIN, Christian. **An introduction to Practical Theology: history, theory, and the communication of the gospel in the present.** Texas: Baylor University Press, 2016.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana.** 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

GRODIN, Jean. **Hermenêutica.** São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

GRODIN, Jean. **Paul Ricoeur.** São Paulo: Edições Loyola, 2015.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo.** 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação: perspectivas.** 9. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade da transparência.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. **No enxame: perspectivas do digital.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

HENRY, Michel. **Eu sou a verdade: por uma filosofia do cristianismo.** São Paulo: É Realizações Editora, 2015.

HERMELINK, Jan; DEEG, Alexander (ed.) **Viva Vox Evangelii: reforming preaching.** Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 2013.

HIEBERT, Paul G. **Transformando cosmovisões: uma análise antropológica de como as pessoas mudam.** São Paulo: Vida Nova, 2016.

HILLMAN, James. **Ficções que curam: psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler.** Campinas: Versus, 2010.

HOCH, Lothar Carlos. Reflexões em torno do método da Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto. **Teologia prática no contexto da América Latina.** 3 ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2011. p. 59-72.

INTERSTELLAR. Direção: Christopher Nolan. EUA: Paramount Pictures; Warner Bros., 2014. (169 min), widescreen, color.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JEREMIAS, Joachim. **Teologia do Novo Testamento.** 2. ed. São Paulo: Editora Teológica/Paulus, 2004.

JEREMIAS, Joachim. **Estudos no Novo Testamento.** São Paulo: Ed. Academia Cristã, 2006.

JÚNIOR, João Luiz Correia; SOARES, Sebastião A. Gameleira. **Roteiro para analisar textos da Bíblia.** São Leopoldo: CEBI, 2017.

KAISER Jr., W. C. e SILVA, Moises. **Introdução à Hermenêutica Bíblica: como ouvir a palavra de Deus apesar dos ruídos de nossa época?** São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

KIRST, Nelson. **Rudimentos de homilética.** 6. ed. revisada. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012.

LADD, George Eldon. **O Evangelho do Reino: estudos bíblicos sobre o Reino de Deus.** São Paulo: Shedd Publicações, 2008.

LAVELLE, Louis. **O erro de narciso.** São Paulo: É Realizações Editora, 2012.

LEÃO, Paula Ponce de. Hermenêutica e psicoterapia: da narração ao narrador. In: PORTOCARRERO, Maria Luísa; BEATO, José. **Ricoeur em Coimbra: recepção filosófica de sua obra.** Coimbra, Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016. p. 106.

LEWIS, C. S. **Cristianismo puro e simples.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LIBANIO, J. B.; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas.** 9. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LOKI. Criação: Michael Waldron. USA: Marvel Studios, 2020. (1 temporada, 6 episódios), widescreen, color.

LOWRY, Eugene. **The sermon: dancing the edge of mystery.** Nashville: Abingdon Press, 1997.

LOWRY, Eugene. **The homiletical plot: the sermon as narrative art form**. Expanded edition. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001.

LUTER, A. D. Jr. Evangelho. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. (Orgs.) **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus; Loyola; Vida Nova, 2008.

LUTERO, Martinho. Breve Instrução sobre o que se deve procurar nos Evangelhos e o que esperar deles. In: **Obras Seleccionadas – Volume 8**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003.

MAGALHÃES, Antonio Carlos. Narrativa e hermenêutica teológica: pressupostos da teologia narrativa. **Caminhando**, São Bernardo do Campo, SP: UESP, 2002, vol. 7, n. 1. p. 6-22.

MAGALHÃES, Antonio Carlos. **Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2019.

MANZATTO, Antonio. Teologia e literatura: bases para um diálogo. In: **Interações – Cultura e Comunidade**, Belo Horizonte, 2016, v.11, n. 19, p. 8-18.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

MARGUERAT, Daniel. **O ponto de vista: olhar e perspectiva nos relatos dos evangelhos**. São Paulo: Loyola, 2018.

MATERA, Frank J. **Cristologia narrativa do Novo Testamento**. São Paulo: Vozes, 2003.

MATRIX. Criação e direção: Lana Wachowski; Lilly Wachowski. EUA: Warner Bros., 1999. (136 min), widescreen, color.

MAZZACORATI, Israel; BURJATO, Renata. **Espelho na Janela**. São Paulo: Rádio Trans Mundial, 2015-2016. Programa de rádio. Disponível em: <<https://www.transmundial.org.br/radio/programas/espelho-na-janela/pagina/1>>. Acesso em: 23 abr. 2021.

MAZZACORATI, Israel; BURJATO; Renata. **Espelho na Janela – Volume 1**. São Paulo: RTM, 2017.

MAZZACORATI, Israel; BURJATO; Renata. **Espelho na Janela – Volume 2**. São Paulo: RTM, 2017b.

MCKEE, Robert. **Story: substância, estrutura, estilo e os princípios da escrita de roteiro**. Curitiba: Arte & Letra, 2013.

MCFAGUE, Sallie. **Metaphorical theology: models of God in religious language**. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

MCGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã**. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MCGRATH, Alister. **C.S. Lewis – a life: eccentric genius, reluctant prophet.** Illinois: Tyndale House Publishers, 2013.

MCGRATH, Alister. **Deep Magic, Dragons & Talking Mice: how reading C.S. Lewis can change your life.** London: Hodder & Stoughton, 2014.

MCGRATH, Alister. **Surpreendido pelo sentido: ciência, fé e como conseguimos que as coisas façam sentido.** São Paulo: Hagnos, 2015.

MCGRATH, Alister. **Narrative apologetics: sharing the relevance, joy and wonder of the Christian faith.** Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2019.

MENDONÇA, José Tolentino. **A leitura infinita: a Bíblia e a sua interpretação.** São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2015. (Coleção travessias).

MENDONÇA, José Tolentino. **Fé e cultura.** São Paulo: FEI, 3 mar. 2015. Aula inaugural do semestre letivo do Campus São Paulo do Centro Universitário FEI.

MENDONÇA, José Tolentino. **A construção de Jesus: a dinâmica narrativa de Lucas.** São Paulo: Paulinas; Pernambuco: Universidade Católica de Pernambuco, 2018. (Coleção travessias).

MENDONÇA, José Tolentino. **O que é uma parábola?** Site da Capela do Rato, Lisboa. [s.d.]. Disponível em: <https://www.capeladorato.org/2015/06/23/o-que-e-uma-parabola/>. Acesso: 7. jul. 2021.

MESTERS, Carlos. **Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo.** 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

MESTERS, Carlos. **Por trás das palavras: um estudo sobre a porta de entrada no mundo da Bíblia.** 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

MESTERS, Carlos. **Bíblia: livro feito em mutirão.** São Paulo: Paulus, 2015.

MÍGUEZ, Néstor. **Um Jesus popular: para uma Cristologia narrativa.** São Paulo: Paulus, 2013.

MILLER-MCLEMORE, Bonnie J. Teologia Prática: reforma e transformação na epistemologia teológica. In: REBLIN, Iuri Andreas; SINNER, Rudolf von. **Reforma: tradição e transformação.** São Leopoldo: Sindal; EST, 2016. p. 35-67.

MOLTMANN, Jürgen. **Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia.** São Paulo: Loyola, 2007.

MUELLER, Enio. **Teologia cristã em poucas palavras.** São Paulo: Editora Teológica; São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2005.

MUELLER, Enio. **Caminhos de reconciliação: a mensagem da Bíblia.** Joinville: Editora Grafar, 2010.

MUELLER, Enio. **Interpretação da Bíblia e da Vida**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YHgXCI7KJ7g>. Acesso em: 17 jun. 2021.

NORDSTOKKE, Kjell. O estudo da diaconia como disciplina acadêmica. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2015, ano 55, n. 2. p. 204-220.

NOUWEN, Henri. **In the name of Jesus: reflections on Christian leadership**. New York: The Crossroad Publishing Company, 1989.

NOUWEN, Henri. **A volta do filho pródigo: a história de um retorno para casa**. 13. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

OSBORNE, Grant R. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PADILLA, René. **O que é missão integral?** Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2009.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 2011. (Coleção: O saber da filosofia – 15).

PANNEMBERG, Wolfhart. **Teologia Sistemática – Volume 1**. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009.

PELLETIER, Anne-Marie. **Bíblia e hermenêutica hoje**. São Paulo: Loyola, 2006.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de história da cultura clássica**. Volume 1 – Cultura Grega. 11. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

PETERSON, Eugene. **Eat this book: a conversation in the art of spiritual reading**. London: Hodder & Stoughton, 2006.

PETERSON, Eugene H. **Memórias de um pastor**. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

PETERSON, Eugene H. **Bíblia de estudo A Mensagem: Bíblia em linguagem contemporânea**. São Paulo: Editora Vida, 2014.

RAMOS, Luiz Carlos. **A pregação na idade média: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática da homilética contemporânea**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2005. (Tese de doutorado).

RAMOS, Luiz Carlos. A pregação na Idade Humana: horizontes homiléticos para a igreja do futuro. In: **Tear online** – liturgia em revista, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012, v. 1, n. 2.

REINKE, André Daniel. **Aqueles da Bíblia: história, fé e cultura do povo bíblico de Israel e sua atuação no plano divino**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2020.

RICOEUR, Paul. **Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

- RICOUER, Paul. **Tempo e narrativa 1: a intriga e a narrativa histórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa 2: a configuração do tempo na narrativa de ficção**. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa 3: o tempo narrado**. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- RITSHCL, Dietrich; HAILER, Martin. **Fundamentos da teologia cristã**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.
- RUSCONI, Carlo. **Dicionário do grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.
- SANCHES, Sidney M. **Teologia narrativa: uma introdução ao método**. Campinas: Editora Saber Criativo, 2021.
- SANTOS, Joe Marçal dos. Cinema e teologia: por que tratar de cinema numa teologia da cidade? IN: ZWETSCH, Roberto (org.). **Cenários Urbanos: realidade e esperança – desafios das cidades às comunidades cristãs**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2014, p. 242.
- SCHÖKEL, Luis Alonso. **Apuntes de hermenéutica**. Madrid: Editorial Trotta, 1994.
- SKA, Jean Louis. **O Deus oleiro, dançarino e jardineiro: ensaios de antropologia bíblica**. São Paulo: Loyola, 2001.
- SKA, Jean Louis. **Our fathers have told us: introduction to the analysis of hebrew narratives**. Editrice Pontificio Istituto Biblico: Roma, 2000. (Series: Subsidia Biblica – Book 13).
- SNYDER, Howard. **A comunidade do Rei**. São Paulo: ABU Editora, 2004.
- SOUZA, Mauro Batista. A Nova Homilética na América Latina: os ouvintes como ponto de partida. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph; ZWETSCH, Roberto E. (Orgs.) **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3 ed. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2011.
- SPADARO, Antonio. **Ciberteologia: pensar o cristianismo nos tempos da rede**. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção conectividade).
- STARNITZKE, Dierk. **Diaconia: fundamentação bíblica – concretizações éticas**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2013.
- STEUERNAGEL, Valdir. **Fazendo teologia de olho na Maria**. Curitiba: Encontro, 2004.
- TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- TOLKIEN, J.R.R. **Árvore e folha**. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2020.

VANHOOZER, Kevin. **Há um significado neste texto?** Interpretação bíblica: os enfoques contemporâneos. São Paulo: Editora Vida, 2005.

VITÓRIO, Jaldemir. **Análise narrativa da Bíblia:** primeiros passos de um método. São Paulo: Paulinas, 2016.

WESTERMANN, Claus. **Os fundamentos da Teologia do Antigo Testamento.** Santo André: Academia Cristã, 2011.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Hagnos, 2007.

WRIGHT, John W. **Telling God's story:** narrative preaching for Christian formation. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2007.

WRIGHT, N.T. How can the Bible be authoritative? In: **Vox Evangelica**, n. 21, (The Laing Lecture for 1989), London School of Theology, 1991.

WRIGHT, N.T. **Como Deus se tornou rei.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

WRIGHT, N.T.; BIRD, M.F. **The New Testament in Its World.** Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2019.

ZABATIERO, Júlio P.T. **Fundamentos da Teologia Prática.** São Paulo: Mundo Cristão, 2006.

ZABATIERO, Júlio. **Manual de exegese.** São Paulo: Hagnos, 2007.

ZWETSCH, Roberto E. **Missão como com-paixão:** por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2008.

APÊNDICE 1 – O MENINO E O ENCANTADOR DE PEIXES⁷²¹

Um menino vivia com sua mãe, o pai e dois irmãos na cidade de Betsaida, próximo ao mar da Galileia. Seu pai era um pescador, sua mãe, uma excelente costureira, mas ela já não podia trabalhar, nem cuidar dos meninos como queria, porque havia anos que sofria de uma doença que a deixava muito fraca.

Ele era o mais velho entre os irmãos. Seus cabelos e os seus olhos eram bem escuros, sua pele também, marcada pelo longo tempo diário de exposição ao sol. Ele passava boa parte do dia cuidando dos seus irmãos enquanto seu pai trabalhava, desde antes do raiar do dia até à noite, para sustentar a família, e sua mãe tentava ajudar como podia. O menino nasceu e viveu toda a sua vida em um tempo muito difícil para muitas pessoas da região. Mas a pobreza e as dificuldades em sua casa nunca foram capazes de apagar os sonhos do menino.

E ele era mesmo um sonhador. O menino aprendeu que sonhar era a única saída quando a realidade já estava fechada. Com seu pai trabalhando tanto para manter a casa e sua mãe doente, incapacitada de cuidar dos três filhos, o menino encontrou na imaginação um meio para ver a vida com outros olhos.

Um dia, ele ouviu dois pescadores retornando da pesca e conversando sobre algo incrível. O menino, que adorava ouvir e contar histórias, tentou chegar mais perto deles para ouvir o que diziam. Pelo que ele conseguiu entender da conversa, os homens haviam presenciado um milagre. Então os pedaços da conversa dos homens se misturaram com a imaginação do menino. Ele ficou alguns minutos andando próximo dos dois, ouvindo atentamente a conversa. Na medida em que ouvia, sua imaginação já ia tecendo uma história.

Logo ele voltou correndo para os seus irmãos e sua mãe, e lhes contou que um homem chamado Jesus tinha poder para realizar milagres. Com essa introdução, ele ganhou a atenção dos irmãos, que se sentaram ao chão, ao lado da mãe acamada, para ouvirem a história que o irmão lhes contaria.

O menino disse que os pescadores Pedro, André, Tiago e João, que eram conhecidos do seu pai, receberam em seus barcos um amigo chamado Jesus. Naquele dia os peixes estavam todos escondidos, e nenhum pescador havia pegado nem sequer um peixinho. Eles iriam voltar para casa sem nada, nem para vender, nem para assar e comer. Mas Jesus era um encantador de peixes. Com a sua voz ele chamava os peixes e, aqueles que ouviam a sua voz, não conseguiam resistir e nadavam até onde ele estava. E naquele dia, quando os pescadores já estavam se

⁷²¹ MAZZACORATI; BURJATO, 2017b, p. 211-219.

preparando para voltar à margem, tristes porque não haviam pescado nada, Jesus, de dentro do barco de Pedro, chegou bem perto da beira, abaixou-se até bem próximo da água e começou a chamar os peixes, falando palavras que ninguém podia ouvir, porque era como se ele sussurrasse para as águas. Ninguém entendia o que ele estava fazendo. Então Jesus se levantou e mandou que os pescadores jogassem as redes no lado para onde ele estava apontando. Eles obedeceram, e quando recolheram as redes, elas estavam tão cheias de peixes, que foram obrigados a dividi-los entre os outros barcos. Nunca os pescadores haviam feito uma pescaria tão boa.

Quando terminou a história, o menino disse que queria procurar Jesus, para perguntar se ele poderia lhe ensinar a encantar os peixes e fazer milagres.

A mãe sorriu e disse para o filho que aquela era apenas uma história. Não era verdade. O menino ficou triste, mas não desistiu. Disse para mãe:

– Não, mamãe, é verdade! Eu ouvi os pescadores.

– Filho, eles talvez estivessem brincando com você. Falaram essas coisas para você ouvir e ficar impressionado. Ninguém é capaz de fazer coisas assim. Os milagres só existem nas histórias que lemos nas Escrituras. Há muito tempo que eles não acontecem mais.

O menino decidiu que não valeria a pena insistir. Mesmo com a sua mãe o desencorajando, ele manteve a sua imaginação ativa, e aquele milagre da pesca começou a se transformar em tantos outros milagres em sua imaginação. Só de pensar nas coisas maravilhosas que o encantador de peixes poderia fazer, o menino ficava empolgado, e a cada dia ele desejava mais se encontrar com Jesus.

Todos os dias o menino procurava os pescadores para saber como ele faria para encontrar Jesus, mas não os encontrava. Andava pela praia, até os limites de onde sua mãe e o seu pai o deixavam ir, mas nada dos homens. Ele pensava, enquanto procurava os pescadores, que talvez eles estivessem com Jesus em algum lugar. Seu coração se agitava. Ele queria muito encontrar Jesus.

Um dia, ele viu um tumulto perto dos barcos. Aproximou-se e conseguiu entender que Jesus estava ensinando as pessoas em algum lugar próximo. O menino não pensou duas vezes. Ele correu para casa. Encontrou os irmãos, e combinaram que eles não contariam a ninguém aonde ele estava indo. Como não sabia por quanto tempo ficaria fora, ele apanhou toda a comida que conseguiu encontrar e a colocou dentro de uma pequena bolsa. E, sem que a sua mãe o visse, ele e saiu de casa, correndo ao encontro daquelas pessoas que estavam se preparando para irem encontrar com Jesus.

Ele sabia que o que ele estava fazendo era errado, e que possivelmente levaria uma bronca enorme da mãe e talvez umas palmadas do pai. Mas mesmo a sua mãe achando que era só uma história, o menino tinha certeza de que era verdade. Sua imaginação o fazia ver as coisas que não estavam ali, e ele falava dessas coisas como se todos já as pudessem ver. É por isso que as crianças têm mais fé do que os adultos. E, enquanto a sua mãe estava desiludida com a vida, o menino manteve acesa a esperança de que alguém poderia salvá-los. Sua fé colocou força nas suas perninhas magras, e ele correu ainda mais rápido para não perder a carona.

Ele se colocou entre as pessoas, tentando se passar por filho de alguém. Por algum tempo, seu disfarce funcionou. Ele ouvia as pessoas contarem sobre os milagres que Jesus realizava. E a suspeita do menino estava certa: o encantador de peixes podia realizar muitos outros milagres, inclusive o de curar pessoas doentes.

Quando chegaram ao lugar onde Jesus estava, ele foi passando por entre as pessoas que o ouviam, começou a subir pela colina onde Jesus estava sentado, e parou ao lado de um homem, bem próximo a Jesus. Esse homem era André, o irmão de Pedro, um dos discípulos de Jesus.

O menino ouvia atentamente as palavras de Jesus. Ficava encantado com o jeito dele falar. Agora ele entendia como os peixes eram encantados pela sua voz. Via nos olhos de Jesus algo que ele nunca tinha visto em nenhuma outra pessoa. Eram olhos de quem está sempre atento às necessidades das pessoas. Ele ainda não conseguia entender o significado de tudo o que Jesus falava, mas ele era capaz de interpretar os gestos dele como nenhuma outra pessoa ali presente. O menino observava atentamente a compaixão de Jesus em curar os doentes, suas palavras de ânimo e encorajamento; as coisas lindas que ele falava de Deus, com tanta intimidade que o chamava de “pai”.

O dia estava quase findando, então os discípulos se aproximaram de Jesus e sugeriram que ele pedisse para que a multidão fosse embora, pois o lugar era deserto e não achariam comida. Jesus olhou para os discípulos e disse para que eles mesmos alimentassem a multidão. O menino ouvia com atenção a conversa deles. Os discípulos responderam que não tinham nenhuma comida, nem mesmo dinheiro suficiente para irem comprar.

Então o menino puxou duas vezes a túnica de André. O discípulo olhou para o menino. Então ele abriu a sua pequena bolsa e mostrou para André o que tinha dentro. Eram cinco pães de cevada e dois peixinhos. André não entendeu o que o menino queria dizer com aquilo. Vendo a expressão confusa de André, o menino lhe disse:

– Veja, eu tenho cinco pães e dois peixinhos. Eles são pequenos e estão meio secos, mas eu tenho certeza que Jesus pode alimentar toda essa multidão com o que eu tenho aqui.

André achou engraçado o gesto do menino. Aos olhos de André, um típico gesto de criança, que não sabe diferenciar a fantasia da realidade. André lhe perguntou onde estavam o pai e a mãe dele. O menino ficou em silêncio. André insistiu. Então o menino contou a verdade. André ficou preocupado, se agachou e, segurando firme em seus braços, disse ao menino:

– Sua mãe deve estar preocupada! Por que você viria até aqui sozinho?

O menino respondeu:

– Porque eu queria que Jesus me ensinasse a encantar os peixes e a fazer milagres, assim eu poderia ajudar o meu pai na pescaria e curar a minha mãe.

André não sabia o que dizer. Viu que naquele menino havia uma fé que ele, um discípulo tão próximo de Jesus, não tinha.

Enquanto a conversa sobre como alimentar a multidão ainda acontecia entre os discípulos, André aproximou-se de Jesus, junto com o menino, e lhe disse:

– Mestre, tudo o que temos são cinco pães de cevada e dois peixinhos que este menino trouxe. Eu sei que é pouco para tanta gente, mas o menino insistiu para que eu lhe dissesse que ele quer dividir com a multidão a comida dele.

Jesus olhou para o menino, viu os pães e peixinhos na bolsa que o menino segurava aberta e lhe mostrava, e disse:

– Meu filho, muito obrigado. Muitos aqui têm comida em suas bolsas, mas somente você quis repartir o que tem. São pessoas com a sua fé que têm olhos para ver as maravilhas que o meu Pai está realizando nesses dias e aquilo que ele está por fazer.

Os discípulos organizaram a multidão em grupos, conforme Jesus lhes orientou. Em seguida, Jesus pegou das mãos do menino os pães e os peixinhos, deu graças ao Pai, e começou a repartir. Todas aquelas pessoas, uma grande multidão, comeram pão e peixe e ficaram satisfeitas. Houve até sobra, de tanto que os pães e os peixinhos renderam.

Enquanto todos comiam, Jesus e o menino comiam juntos e conversavam como duas crianças. O menino contava histórias para Jesus, que ouvia atentamente e dava boas risadas com ele. Jesus retribuía, contando as suas histórias para o menino, que ficou maravilhado, pois o encantador de peixes era também o melhor contador de histórias que ele já havia conhecido.

Já era noite. O tempo passou depressa, e o menino até tinha se esquecido do motivo de estar ali. Quando Jesus ia se despedir dele, o menino fez o pedido:

– O senhor poderia me ensinar a encantar os peixes e fazer milagres?

– Por que você me pede isso? – perguntou Jesus.

O menino respondeu que queria ajudar o seu pai na pescaria e curar a sua mãe que estava doente havia anos.

Jesus olhou para o menino, sorriu e lhe disse:

– Posso lhe contar um segredo?

O menino balançou a cabeça, dizendo que sim.

Jesus disse:

– Aquele que crê em mim fará também as obras que tenho realizado. Fará coisas ainda maiores do que estas, porque eu estou indo para o Pai. E eu farei o que vocês pedirem em meu nome, para que o Pai seja glorificado no Filho. O que vocês pedirem em meu nome, eu farei.

Jesus estendeu a mão para o menino e disse:

– Venha, vamos visitar a sua mãe.

Referências bíblicas: Mt 14.13-21; Mc 6.30-44; Lc 9.10-17; Jo 6.1-15; 10.9-14.

APÊNDICE 2 – JOSUÉ: FORÇA E CORAGEM PARA ANDAR COM O ETERNO⁷²²

Em algum ponto da nossa vida precisamos encontrar coragem para sermos as pessoas que devemos ser. Antes disso, vamos tentar e fracassar. Confiaremos em nossa própria força e descobriremos que somos mais impotentes do que imaginávamos. Então nos veremos correndo atrás do vento, sem encontrar sentido em nada, muito menos em nós. Depois de muitas tentativas, o medo assumirá o controle e nos fará sentir o frio que vem dos ossos e congela a nossa carne. Sentiremos o vazio no estômago, o coração que dança fora de ritmo, a dor no peito, o nó na garganta, a falta de ar. Essa é a angústia de não sabermos quem somos e de não encontrarmos coragem para fazermos essa descoberta e definitivamente assumirmos o nosso papel no mundo.

Até que a sabedoria nos encontre. E se quisermos viver uma vida que faça sentido, sentaremos aos seus pés e pediremos que ela nos guie no caminho da descoberta de quem somos e o que devemos fazer.

A sabedoria é paciente, não gosta da nossa pressa, nem das nossas perguntas pequenas. Ela evita respostas prontas, não formula frases mágicas, tampouco se concentra em questões mesquinhas e imediatas. A sabedoria gosta das grandes perguntas, aquelas que dizem respeito a toda a vida humana, e não somente à nossa vida particular. Ela gosta de grandes desafios, aqueles maiores do que abrir o mar, transformar o dia em noite, ou fazer cair do céu o alimento diário para uma multidão no deserto. A sabedoria quer ouvir as perguntas amplas e corajosas, cuja resposta pode nos mudar para sempre. E o seu jeito de agir é o mesmo desde que o ser humano se conhece como ser humano. Ela não nos muda sem que participemos da nossa mudança. Ela não nos diz o que fazer sem que participemos da decisão, por isso, ao invés de nos dar ordens, a sabedoria nos conta histórias.

Josué se viu sedento de sentido, prostrado aos pés da sabedoria, depois de uma longa vida cheia de grandes experiências e aventuras. Acompanhando o seu mentor Moisés, observando tudo o que o Eterno fazia por meio dele, Josué aprendeu no cotidiano os caminhos do Senhor e os caminhos dos homens, onde eles se separam e onde eles se encontram. Foram muitos anos de lições que nasceram dos maiores desafios que os seres humanos já enfrentaram, e inúmeras vezes lhe foi provado que o Eterno nunca desampara os que são seus. Durante anos Josué colecionou histórias impressionantes que contaria aos seus filhos e netos. Entretanto,

⁷²² MAZZACORATI; BURJATO, 2017b, 135-142.

essas histórias que estavam impressas na memória de Josué seriam apenas histórias, até que se transformassem em sua própria história.

Depois da morte de Moisés, o grande povo que fora libertado do Egito buscaria a liderança em Josué. E ele sabia que isso seria inevitável. Por mais que ele se sentisse aquém da tarefa, totalmente incapaz de substituir o grande líder libertador do povo, dentro de si estava claro que de alguma forma esse dia chegaria e ele teria que enfrentar essa nova fase de sua vida. Ele não fazia a mínima ideia de como seria estar no lugar de Moisés e até evitava gastar mais do que alguns minutos por dia pensando nisso. Porém, esses minutos diários em que Josué se via nos passos de Moisés se transformaram em longas e amedrontadoras horas, conforme os dias do seu mentor se aproximavam do fim. A presença de Moisés transmitia confiança para Josué, que se sentia seguro ao saber que o seu mentor era o amigo íntimo do Eterno. Mas essa segurança seria abalada quando Moisés morresse, e Josué, sozinho e desamparado, estaria sem uma referência segura.

Perto do tempo de sua morte, Moisés passou para Josué a liderança do povo, conforme as instruções do Eterno. Moisés morreu com idade avançada. Abandonou o que seria uma das histórias que a sabedoria contaria aos viajantes sedentos de sentido que, sentados aos seus pés, a ouviram contar sobre os caminhos de Moisés com o Eterno.

Agora Josué sentia-se sozinho, triste pela morte do seu mentor e impotente diante do tamanho da tarefa que o aguardava. Nesse momento, o Eterno foi ao seu encontro. Ele lhe disse que não havia motivos para temer, pois assim como Ele estivera com Moisés, também estaria com ele. Disse também que nunca o deixaria e que jamais o abandonaria. Bastava que Josué fosse muito forte e corajoso, não temesse e nem se espantasse, que o Eterno seria com ele pelo caminho à frente. Palavras muito semelhantes já haviam sido ditas por Moisés a Josué, o que trazia a ele uma segurança que não estava firmada somente naquela experiência pessoal com o Eterno, mas também na sua experiência concreta e de longos anos com Moisés.

Essas palavras foram muito importantes para Josué, porém, naquele momento, parece que algo lhe faltava. Ele não tinha dúvidas de que o Eterno era confiável, pois por toda a vida ao lado de Moisés ele provou da fidelidade do Eterno. Josué viu todos os grandes feitos do Senhor durante todos esses anos de caminhada, do Egito até a entrada da terra prometida. Estava muito claro quem era o Eterno e o que Ele podia fazer. O que não estava claro para Josué é quem era aquele homem que ele via refletido na água quando se ajoelhava para saciar a sede. Cheio de dúvidas sobre si, não estava certo de que seria capaz de fazer o que tinha que ser feito, sentimento de incapacidade que o paralisava havia tempos.

Foi em um dia desses, sufocado pela angústia, que Josué saiu de sua tenda, para fora do acampamento do povo, e caminhou em direção ao deserto. Enquanto andava, ele orou:

– Senhor, por todos esses anos eu testemunhei o tamanho do seu poder. Vi o Senhor fazer coisas impossíveis, sinais e maravilhas difíceis até de serem contados. Não duvidei das promessas que o Senhor deu aos meus antepassados, pois provei da tua fidelidade que sustentou a mim e aos meus irmãos durante todos esses anos em que vivemos no deserto. Enquanto eu estive com Moisés realmente achei que estava pronto, mas agora que me vejo sozinho, eu não sei para onde ir. Não sei onde termina o caminho dele e onde começa o meu. Hoje eu posso sentir na pele a diferença entre ele e eu. Embora eu sempre veja em Moisés um modelo que eu quero seguir, está muito claro agora que eu não sou Moisés. Por isso, se obscurecem diante dos meus olhos os teus caminhos, pois eu só consigo enxergar os meus atalhos. Para o Senhor é fácil não temer, pois o seu poder é maior do que tudo. Mas eu sou homem, fraco e pecador, em nada diferente do pó que vem com o vento quente do deserto e que se prende ao meu rosto.

Em silêncio apreensivo, Josué aguardou uma resposta do Eterno. O sol mudou de posição, estava mais perto do horizonte, mas nenhuma resposta veio. Nenhuma sarça em chamas. Não havia Tenda do Encontro. Não havia nenhuma voz a ser ouvida que trouxesse a direção que Josué esperava. Com a cabeça baixa, Josué se pôs a caminhar de volta ao acampamento.

Enquanto andava, observava o chão e via que as suas pegadas que marcaram a areia no caminho de ida já haviam desaparecido. Foi assim que ele começou a pensar nas histórias que pessoas comuns constroem. E todos nós somos pessoas comuns. Um dia Moisés foi um pastor de cabras, anos mais tarde, era o libertador que conduzia os escravos hebreus à liberdade e à terra prometida. Um dia Sifrá e Puá eram apenas as parteiras dos hebreus, mas hoje são lembradas entre nós como duas mulheres corajosas que desafiaram as ordens do faraó para salvar vidas de crianças. As pegadas que deixamos na areia desaparecem, mas os nossos feitos podem permanecer para sempre, marcando gerações e determinando o curso da história. E o que faz da nossa jornada tão especial? Não seria a presença do Eterno nela? É Ele quem dá sentido à nossa vida e abre diante de nós caminhos que jamais imaginamos que existiam e nem que seria possível andar por eles. É andando com o Eterno que descobrimos que nós podemos ser muito mais do que os nossos sonhos pequenos e egoístas.

Passo a passo, Josué trazia à memória muitas histórias que davam a ele a força e a direção necessárias para assumir o seu papel no mundo, e esse mundo já não era mais o mesmo. Era o mundo do Eterno, a história do Eterno, da qual fazem parte Moisés, Arão, Abraão, Sara, Sifrá, Isaque, Puá, Rebeca, Jacó, José e tantos outros e outras. Josué percebeu que a voz do

Eterno que mais fala conosco não estava na sarça em chamas, na Tenda do Encontro, nos milagres impressionantes, pois tudo isso é pontual e não acontece quando nós queremos. A voz do Eterno se faz ouvir nas histórias que tão gentilmente ele nos conta através de vidas de homens e mulheres. Todas essas histórias estavam dentro de Josué, adormecidas, como se fossem histórias de outras pessoas, e não parte da história dele mesmo. Foi em meio ao seu caos interior que ele reconheceu que não se tratava de Moisés, de Abraão, de José, ou de qualquer outra pessoa, pois tudo sempre foi a presença amiga do Eterno, que se põe ao nosso lado, nos conta uma história e, quando menos podemos perceber, já estamos envolvidos nessa grande história que ele está escrevendo.

Enquanto Josué se aproximava do acampamento, ouvia os sons que vinham dos tambores do povo, que fazia festa sempre que possível. Sentia o chão tremer sob os seus pés, por causa daquela grande multidão que dançava e pulava alegre, pois eles sentiam que se aproximava o dia de entrarem na terra que o Eterno havia prometido aos antepassados deles. Diante desse cenário, mais uma vez as palavras do Eterno foram ouvidas por Josué, mas agora a voz vinha de dentro do seu coração, onde estavam aquelas histórias, agora vivas e pulsantes dentro dele. E por meio daquelas histórias, o Eterno dizia a Josué:

– Seja forte e corajoso. Não tenha medo. Não se apavore. Eu estive com Moisés e eu estarei com você. Josué, meu filho, eu nunca o abandonarei, pois eu nunca abandono ninguém. Eu nunca te deixarei, pois eu estou nessa história há muito mais tempo que você, e hoje eu te chamo para assumir o seu papel nela. Você conduzirá o meu povo para a terra que eu prometi aos seus antepassados. E os líderes do povo lhe obedecerão, pois enquanto eu preparava o seu coração, eu também preparava o coração deles. Apenas te peço, meu filho: seja forte e muito corajoso para confiar que eu estou com você e não vou te abandonar. E quando os seus pés fraquejarem, basta trazer à memória tudo o que eu já fiz e que está narrado nas histórias que moram em você e que formaram o homem que você é hoje. Apenas ande comigo, obedeça às minhas instruções, celebre a nossa amizade e viva plenamente o caminho ao meu lado.

Ao entrar no acampamento, Josué reuniu os líderes do povo e lhes falou dos planos do Eterno para eles. Deu instruções a todos e distribuiu as tarefas de cada um. Os líderes ouviram atentamente cada instrução de Josué, que agora era o novo líder deles, assumindo o lugar de Moisés. Então eles fizeram um juramento a Josué:

– Tudo o que você nos ordenar faremos, e onde quer que nos enviar iremos. Assim como obedecemos totalmente a Moisés, também obedeceremos a você. Que o Eterno seja com você, como foi com Moisés. Todo aquele que se rebelar contra as suas instruções e não obedecer às suas ordens, seja o que for que você lhe ordenar, será morto. Somente seja forte e corajoso!

*Em memória a Russell Philip Shedd,
um homem que andou com o Eterno e nos deixou histórias.
(10 de novembro 1929, Aiquile, Bolívia - 26 de novembro de 2016, São Paulo, Brasil).
São Paulo, 2 de dezembro de 2016*