

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
DOUTORADO EM TEOLOGIA

ÉDER BELING

A VIVA VOX DO EVANGELHO: POR UMA HOMILÉTICA DIALÓGICA

São Leopoldo

2019

ÉDER BELING

A *VIVA VOX* DO EVANGELHO: POR UMA HOMILÉTICA DIALÓGICA

Tese de Doutorado
Para obtenção de grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-graduação em Teologia
Área de concentração: Teologia Prática

Orientador: Dr. Júlio César Adam

São Leopoldo

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

B431v Beling, Éder
A viva vox do evangelho: por uma homilética dialógica /
Éder Beling ; orientador: Júlio César Adam. – São Leopoldo :
EST/PPG, 2019.
231 p. : il. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-
Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2019.

1. Pregação. 2. Liturgia. 3. Diálogo. I. Adam, Júlio César,
1972-. II. Cardita, Ângelo. III. Título.

Folha de identificação assinado

Pour ma chère mère,
Für meine liebe Mutter,
Para mi amada madre,
For my beloved mother,

Para minha amada mãe,
Irma

Pour ma sœur et mon beau-frère
Für meine Schwester und mein Schwager,
Para mi hermana y cuñado,
For my sister and brother-in-law,

Para minha irmã e meu cunhado,
Ediana e Jeferson

Pour ma nièce,
Für meine Nichte,
Para mi sobrina,
For my niece,

Para minha sobrinha,
Eloá

Pour ma famille.
Für meine Familie.
Para mi familia.
For my family.
Para minha família.

Pour mes filleules et mon filleul,
Für meinen Patenkinder,
Para mis ahijadas y mi ahijado,
For my godchildren,

Para minhas afilhadas e meu afilhado,
Micaely, Theodora, Eloá e Benjamin

À tou-te-s mes ami-e-es,
Für alle Freuden,
Para todas las amigas e los amigos,
For all my friends,
Para todas as pessoas amigas,

Pour la vie.
Für das Leben.
A la vida.
For life.
À vida.

Agradeço ao grande apoio, paciência, carinho e amor desmedidos ao longo de 12 anos de formação teológica à minha destemida e corajosa mãe, Irma Gums, que com força viveu longe de seu filho, enfrentou aeroportos e voos para estar junto com ele nos momentos de alegria, se adaptou à modernidade, trabalhou, lutou e batalhou pela formação, saúde, educação e sustento de seus dois filhos.

Agradeço aos meus amigos e minhas amigas que foram a base que me ajudou a “sobreviver” aos períodos de solidão, que me acompanharam e estiveram ao meu lado nos diversos momentos. O caminho e o caminhar se tornaram mais fácil.

Agradeço ao corpo docente, corpo de funcionários, em especial, à Biblioteca, onde pude encontrar pessoas que me acompanharam no trabalho e no estudo.

Agradeço ao orientador Júlio César Adam pela parceria, paciência e dedicação ao longo da orientação nos últimos anos.

Agradeço às diversas pessoas e instituições que colaboraram ao longo de toda a pesquisa.

Em momentos sombrios, como os que vivemos, no qual o diálogo parece que não é possível, no qual parece que somente nos resta ter fé e esperança, é preciso agradecer ao presidente Lula e à presidenta Dilma por se colocaram à disposição de dialogar e trabalhar em favor da população.

Agradeço à CAPES e à Faculdades EST pela concessão de bolsa de estudo, sem a qual não seria possível se dedicar à realização desta pesquisa.

Agradeço a Deus por se colocar ao lado do ser humano, como pessoa encarnada em Jesus Cristo, e que nos dá através do Espírito Santo a capacidade de diálogo.

Agradeço aos momentos em que pude amar, desamar, estive alegre, triste, passei por crises, por superações, por angústia, ansiedade, esperança, alívio, choro, pelos momentos em que me senti perdido, sem rumo, e pelos momentos de felicidade, festa, êxtase. Foi por meio deles que aprendi que a vida se faz caminhando.

Queda mucho mundo por andar
y quedan muchas lenguas que aprender.
Aún quedan soledades que romper
y palabras de amor que pronunciar.
Aún quedan muchos fuegos que apagar
y hogueras que tendremos que encender,
mucho hambre difícil de entender,
mucho sed que saciar.

SED - Rozalén e Juan Valderrama

Si Dieu existe,
Et qu'il t'aime,
Comme tu aimes
Les oiseaux.

Comme un fou, comme un ange.

Si Dieu existe - Céline Dion e Claude Dubois

Gib mir was, das ich gebrauchen kann
Hab das Gefühl, dass ich in mir erstick
Soll auch nicht für umsonst sein
Ich geb' dir das gern zurück

Gib mir was, das ich gebrauchen kann
Dass mich einfach überrollt
Nichts Konkretes, nur etwas
Dass mich überzeugt
Auf Kredit - Clueso e STÜBA Philharmonie

Bin derselbe, trotzdem fremd,
für jeden der mich kennt,
Kaum einer weiß Bescheid.
Schreibe dir - Clueso e STÜBA Philharmonie

Es geht mir gut, wenn mich gute Musik geflasht hat
Auch wenn Regen draußen plätschert, weiß ich: gleich gehts mir besser
Gute Musik - Clueso e STÜBA Philharmonie

Ich glaube an Jesus Christus
der aufersteht in unser Leben
dass wir frei werden
von Vorurteilen und Anmaßung
von Angst und Hass
und seine Revolution weitertreiben
auf sein Reich hin.

Credo - Dorothee Sölle

RESUMO

A presente investigação tem por objetivo analisar a pregação a partir do conceito de enunciado dialógico. Como o lugar da Palavra é no culto, queremos nesta pesquisa aprofundar o relacionamento que a Palavra pregada tem a partir da reunião sacramental e litúrgica. Utilizamos como guia a pergunta de Jesus a seus discípulos: **“E vós, quem dizeis que Eu sou?”** (Mc 8.29; Mt 16.15; Lc 9.20). Ao longo da investigação, essa pergunta nos guiará, ora de forma consciente e formal, ora de forma inconsciente e informal. Basearemos-nos nos trabalhos de Bakhtin que definiram o diálogo, entre as diferentes vozes sociais, como polifônico. Queremos aplicar este conceito ao campo da homilética, sobretudo, à pregação cristã. A pregação é o diálogo polifônico do evento divino-humano. A forma como a pregação é realizada, seu conteúdo, seu sentido, seu significado, o tema, as pessoas, a cultura, as instituições, Jesus Cristo compõem a polifonia na qual a pregação se encontra inserida. A utilização da teoria de Bakhtin quer auxiliar a homilética a evidenciar as muitas vozes e contextos que compõem a pregação cristã, bem como refletir diretamente dentro e a partir dos contextos e atos singulares e irrepetíveis do acontecimento linguístico-comunicacional da viva voz do Evangelho. Essa viva voz quer ressoar no mundo da vida. Ela quer dialogar com os diferentes enunciados humanos que foram e que são proferidos. Os principais resultados da pesquisa indicam que a pregação é a união de várias vozes sociais e culturais que se encontram no culto. Ela é o enunciado dialógico e comunicativo da viva voz do Evangelho que se realiza num evento linguístico. A metodologia empregada neste trabalho é bibliográfica e está focada numa leitura transdisciplinar.

Palavras-chave: Homilética. Pregação. Liturgia. Linguagem. Diálogo. Viva voz. Polifonia.

ABSTRACT

The goal of this investigation is to analyze preaching from the concept of a dialogical pronouncement. Since the place of the Word is in the worship service, we want to deepen the relationship that the preached Word has based on the sacramental and liturgical gathering. As a guide we use the question Jesus put to his disciples: “**And you, who do you say that I am?**” (Mk 8:29; Mt 16:15; Lk 9:20). Throughout the investigation, this question will guide us, sometimes consciously and formally, other times unconsciously and informally. We base ourselves on the works of Bakhtin which defined dialog, among the different social voices, as polyphonic. We want to apply this concept to the field of homiletics, above all, to Christian preaching. The sermon is the polyphonic dialog of the divine-human event. The way in which the sermon is carried out, its content, its meaning, its significance, the theme, the people, the culture, the institutions, Jesus Christ composes the polyphony in which the sermon is inserted. The use of the theory of Bakhtin aims at helping homiletics to show the many voices and contexts which make up the Christian sermon, as well as to reflect directly into and based on the contexts and unique and unrepeatable acts of the communicational-linguistic happening of the living voice of the Gospel. This living voice wants to resound in the world of life. It wants to dialog with the different human pronouncements which were and are proffered. The main results of the research indicate that preaching is the union of various social and cultural voices which meet in the worship service. It is the dialogical and communicative pronouncement of the living voice of the Gospel which is carried out in a linguistic event. The methodology employed in this paper is bibliographic and is focused on transdisciplinary readings.

Keywords: Homiletics. Preaching. Liturgy. Language. Dialog. Living voice. Polyphony.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Bíblia

1Rs	1 Reis
2Rs	2 Reis
Am	Amós
At	Atos dos Apóstolos
AT	Antigo Testamento
Clo ou Cl	Colossenses
Dt	Deuteronômio
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
Is	Isaías
Jl	Joel
Jo	João
Jr	Jeremias
Lc	Lucas
Lv	Levíticos
Mc	Marcos
Mq	Miqueias
Mt	Mateus
Ne	Neemias
NT	Novo Testamento
Os	Oseias
Rm	Romanos
Sl	Salmo

Diversas

a.C.	antes de Cristo
c.	cerca de
CA	Confissão de Augsburgo
CEB	Comunidades Eclesiais de Base
cfr.	conforme
d.C.	depois de Cristo

DV	Constituição Dogmática <i>Dei Verbum</i> sobre a Revelação Divina
ELCA	Evangelical Lutheran Church in America
EUA	Estados Unidos da América
IECLB	Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
LC	Livro de Concórdia
LW	American Edition of Luther's Works
OSel	Martinho Lutero - Obras Seleccionadas
PEvC	Pelo Evangelho de Cristo
SC	Constituição Conciliar <i>Sacrosanctum Concilium</i> sobre a Sagrada Liturgia
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TdL	Teologia da Libertação
WA TR	D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe - Tischreden (Weimarer Ausgabe)
WA	D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	A PREGAÇÃO DA PALAVRA A PARTIR DE UMA VISÃO BÍBLICA	23
2.1	Introdução	23
2.2	A homilética a partir do Antigo Testamento	24
2.2.1	<i>Pregação mosaica e levítica</i>	25
2.2.2	<i>Pregação da sabedoria</i>	31
2.2.3	<i>Pregação profética</i>	33
2.3	A vida cultural no templo e a pregação nas sinagogas	37
2.4	A pregação de Jesus	41
2.5	A linguagem de Jesus: o exemplo das parábolas	44
2.6	O culto cristão: entre comunhão de mesa e acontecimento da Palavra	45
2.7	Palavras finais	47
3	A PREGAÇÃO NO SEIO DA IGREJA CRISTÃ: LANCES DA HISTÓRIA DA IGREJA	49
3.1	Palavras iniciais	49
3.2	Da Patrística à Idade Média	49
3.3	A pregação a partir do contexto da Reforma Protestante	51
3.4	A homilia católica e a pregação luterana: desafios e convergências ecumênicas	62
3.4.1	<i>A homilia católica</i>	62
3.4.2	<i>A pregação luterana</i>	64
3.4.3	<i>Influências contemporâneas entre católicos e luteranos</i>	66
3.5	Culto e pregação: entre tensões e desafios	68
3.6	O lugar do anúncio da Palavra de Deus: de onde pregar?	71
3.7	Palavras finais	72
4	HOMILÉTICA: DEFINIÇÕES E RELAÇÕES	75
4.1	Considerações iniciais	75
4.2	Panorama da pesquisa em homilética	76
4.2.1	<i>A Nova Homilética</i>	76
4.2.2	<i>Pregação narrativa</i>	79
4.2.3	<i>Pregando alteridade: um ética pós-moderna do outro na pregação</i>	86
4.2.4	<i>A pregação narrativa com pessoas distanciadas da igreja</i>	89
4.2.5	<i>A dramatização homilética</i>	96
4.3	América Latina e Caribe: perspectivas e desafios homiléticos	100
4.3.1	<i>Pregação libertadora</i>	103

4.3.2	<i>Pregação espetacular e humana</i>	105
4.3.3	<i>O método pastoral da TdL: considerações sobre o uso na homilética</i>	110
4.4	Considerações finais	113
5	A LINGUAGEM NOS ESCRITOS DE BAKHTIN	115
5.1	Introdução	115
5.2	Quem foi Bakhtin?	117
5.2.1	<i>Biografia</i>	117
5.2.2	<i>Periodização de seus trabalhos e principais publicações</i>	122
5.3	A teoria: uma visão geral sobre a obra a partir dxs outrxs	123
5.4	A discussão sobre o Ato Responsável na obra “Por uma Filosofia do Ato Responsável”	128
5.5	Considerações (nem tão) finais	142
6	LINGUAGEM, COMUNICAÇÃO E HOMILÉTICA: O ENUNCIADO DIALÓGICO NA PREGAÇÃO	145
6.1	Introdução	145
6.2	Teologia prática e linguagem: adendos ao campo homilético	147
6.2.1	<i>Teologia prática e linguagem: a partir de alguns conceitos de Bakhtin</i>	147
6.2.2	<i>Teologia prática, linguagem e comunicação</i>	157
6.3	Pregação e linguagem – entre crise e mal-estar	164
6.4	Linguagem, p(P)alavra, comunicação e pregação	170
6.5	Considerações (quase) finais	176
7	A VIVA VOX DO EVANGELHO: POR UMA HOMILÉTICA DIALÓGICA .	179
7.1	Introdução	179
7.2	A Viva Voz do Evangelho: a partir da teologia luterana e das vozes dialógicas	180
7.2.1	<i>A Viva Voz do Evangelho: desde a teologia luterana</i>	181
7.2.2	<i>A Viva Voz do Evangelho: as muitas vozes em Bakhtin</i>	193
7.3	A Viva Voz do Evangelho: comunicação do Evangelho	202
7.4	A Viva Voz do Evangelho: seu sentido desde a prática	212
7.5	A Viva Voz do Evangelho: caminhos para uma teologia da prédica - “E, vós, quem dizeis que eu sou?”	218
7.6	A Viva Voz do Evangelho: homilética e liturgia ecumênica e dialógica	224
7.7	Considerações finais	228
8	CONCLUSÃO	231
	REFERÊNCIAS	239

1 INTRODUÇÃO

Somente quem escuta paciente e criticamente o outro, fala *com ele*, mesmo que, em certas condições, precise de falar a ele. [...] Até quando, necessariamente, fala contra posições ou concepções do outro, fala com ele como sujeito da escuta de sua fala crítica e não como objeto de seu discurso.¹

Em 2015 finalizava o mestrado em teologia na Faculdades EST abordando uma temática relacionada com a liturgia. Ocupei-me ao longo do mestrado com a questão do espaço litúrgico das igrejas. Foi um tema que me chamou a atenção principalmente pela pouca produção nesta área no âmbito da teologia no Brasil. Foram alguns anos dedicados a esta pesquisa, que de forma oficial começou no Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) apresentado na mesma instituição. No entanto, já antes o tema me havia despertado atenção, durante um período de estudos junto à Universidade de Leipzig, na Alemanha, através de um convênio entre a *Gustav Adolf Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Obra Gustavo Adolfo da Igreja Evangélica da Alemanha), a Obra Gustavo Adolfo da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e a Faculdades EST. Ao embarcar nessa jornada não sabia muito bem aonde iria chegar, no entanto, a pesquisa trouxe pessoalmente grande aprendizado e me fez *bilhar os olhos* para o mundo acadêmico. Com isso, quero dizer que a pesquisa do mestrado ajudou a instigar o meu lado pesquisador e também crítico em relação ao mundo, à cultura e também à religião. *Confesso que às vezes até demais!*

Durante o processo de finalização da dissertação de mestrado, coloquei-me frente a alguns desafios pessoais. Tive que decidir se seguia a vocação na pesquisa ou me encaminhava para o ministério na igreja de Jesus Cristo. Acabei escolhendo a primeira opção e, por isso, você está lendo essa tese. Ainda em meio ao processo de entrada no doutorado, conversei algumas *quantas* vezes com aquele que era o meu orientador, o Júlio, o mesmo que continuou me orientando, seja na pesquisa ou na vida. Numa conversa agradável, que não lembro se tinha café, mas certamente tinha, explorávamos as inúmeras possibilidades que há na academia teológica no contexto latino-americano. *Pelo menos assim eu me lembro da história*. Apontávamos como um desafio a continuidade em torno a um único tema, quando na América Latina temos que ser muito versáteis, ou seja, nu e cruamente: *ser pau pra toda obra*. A partir

¹ FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2010. p. 113. (Grifo do autor).

disso, surgiu a ideia de seguir no âmbito da teologia prática, mas “*levemente*” mudar de área. *Tipo assim, bem de leve!*

A sugestão era seguir para o âmbito da homilética e investigar algo relacionado com a prédica e a pregação. *Por mais que sabia que a sugestão era importante, isso não eliminou aquela sensação de frio na barriga.* Afinal, o espaço litúrgico já era um tema em desenvolvimento e sabia, como ainda sei, que ele pode e deve ir adiante. *Em algum momento!* Ao me transladar para o âmbito da homilética dava um *salto*, não sabendo muito bem se a vala ou buraco eram grandes. *Mas saltei!* Confiantemente, sem pestanejar e sem titubear me coloquei um desafio. *Afinal, quem não gosta de uma emoção básica na vida!*

A pesquisa não deslanchou de início. Procurei, li, conversei, voltei a falar com o Júlio. *Fui fazer qualquer outra coisa que não fosse me preocupar com a pesquisa.* No fundo sentia que a pregação carecia de linguagem. *Não sei se era algo que sentia pela “bagagem teológica” ou porque não conseguia compreender algumas prédicas e dizer para mim mesmo “Ela quis dizer isso!”* Esbocei algumas ideias, às vezes de forma oral, algumas vezes escritas, voltei a conversar “*com Deus e o mundo*”. Num outro “*meio tempo*” o Júlio me falou de ir para o Canadá. *Não titubeei e fui!* Cheguei em Québec em janeiro de 2016, sob muita neve e frio. *Fui, mesmo que as únicas palavras em francês que eu sabia eram Bonjour (na verdade era só essa, a outra não posso dizer, demanda explicação).* Foi durante esse período de estudos junto à Universidade Laval, em Québec, sob a tutela do professor Ângelo Cardita, que algumas ideias começaram a se tornar mais próximas e *fazer sentido.*

A pregação realmente era linguagem. *Afinal, a gente fala o tempo inteiro enquanto faz teologia e depois ainda vai pregar e ouvir pregações.* Logo, a linguagem era *mesmo um problema.* Não apenas no sentido comum, mas no sentido de ser um problema a ser investigado cientificamente. Ângelo me apresentou um tal de *Bakhtin*, confesso que *não sabia quem era.* Quando comecei a ler sobre algumas de suas teorias, já conseguia fazer alguns *links* com a teologia e a pregação. Percebi que havia um grande potencial a ser investigado e relacionado com a pregação. Sua leitura dialogava comigo e com o que eu pensava ser o *problema* que eu procurava investigar.

Apresentar esse histórico é importante para situar algo que pode ser *trivial*, mas que fez parte do trajeto, do caminho escolhido e revelado. Em meio a tudo isso, retorno ao Brasil, em julho de 2016, e começo a aprofundar a temática da tese.

Procurando compreender em que momento a linguagem era importante, quando ela se torna uma linguagem que dialoga, quando ela comunica algo. No fundo, sempre residindo a minha *inquietante* pergunta: *o que a liturgia a ver tem com isso?* Foi nesse ponto que *descobri*, através de leitura, *mas também no achômetro*, que liturgia também é linguagem. Ou como afirma Josuttis: “Um livro contém palavras e ações. Um livro emite palavras e ações. Um livro espera por palavras e ações.”² E ainda a contundente afirmação de Geoffrey Wainwright:

Na terminologia do Antigo Testamento, a expressão hebraica *dābār* pode significar não só a palavra falada, mas também coisa, ato ou acontecimento. A revelação e redenção de Deus em Israel aconteciam através de atos que eram interpretados por palavras proféticas (divinamente inspiradas), e mensagens proféticas do Senhor podiam ser mediadas por ações simbólicas que desencadeavam os eventos. Esse é o pano de fundo linguístico, histórico e teológico diante do qual se entende a afirmação joanina de que ‘a palavra se fez carne’. Jesus Cristo – como autocomunicação de Deus através da palavra e no Espírito – uniu linguagem e ação em um corpo animado e em uma vida histórica.³

Contudo, nem tudo são *flores* e alegrias no campo religioso. Marília de Camargo Cézar reuniu em seu livro *Feridos em nome de Deus* inúmeros relatos de pessoas que passaram por situações traumáticas no âmbito da igreja, muitas vezes, por serem abusadas espiritualmente.⁴ No primeiro capítulo, ela relata a história de Marcos, que tem um sonho recorrente e assustador onde ouve as palavras: “A culpa é sua, a culpa é sua!”⁵ Essas situações também me levaram a refletir sobre a questão da linguagem, pois um abuso pode ocorrer sob diversas facetas, e uma delas é justamente através da linguagem. *O pior de tudo* é que tal situação ocorre utilizando-se o nome de Deus, a fé e a espiritualidade das pessoas. Não é *à toa* que Vitor Westhelle insiste que a igreja é um lugar no qual se manifesta o *logos corporificado*, pois quando se pronuncia a Palavra de Deus é rasgado o véu e se revela a verdade, um evento apocalíptico, por mais que o ser humano não queira essa verdade revelada,

² JOSUTTIS, Manfred. **Prática do evangelho entre política e religião**: problemas básicos da teologia prática. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1982. p. 289.

³ WAINWRIGHT, Geoffrey. Fundamentação sistemático-teológica. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). **Manual de ciência litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja. v.1. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2011. p. 120.

⁴ CÉZAR, Marília de Camargo. **Feridos em nome de Deus**. São Paulo: Mundo Cristão, 2009. p. 15.

⁵ CÉZAR, 2009, p. 25.

contentando-se em estar seguro.⁶ No entanto, a igreja não deveria ser apenas um lugar para sentir segurança, mas estar ali onde acontecem as crises, pois

[...] a igreja, como um espaço, como o conduto do Espírito que está junto aos *eschata*, dos lugares de risco, de condenação, mas também o lugar de cura e salvação, é uma comunidade daquelas pessoas que na margem estão mal penduradas à vida, sustentadas como um corpo por sua fé e umas pelas outras, e estão ali no meio da turbulência indizível, capazes de nominar e ser nominadas através de seu relacionamento com Deus e de umas com as outras.⁷

Quando a comunidade de fé se reúne para o culto, invoca-se a presença do Trino Deus em seu meio. Ali cria-se um universo no qual o ser humano se relaciona com Deus e Ele com o ser humano. Neste momento, o meu *eu* procura olhar e agir sobre os acontecimentos no culto, ao mesmo tempo em que esse eu individual, está consciente que pertence àquilo para o qual se olha,⁸ relacionando-se com ele, estando em um ambiente existencial, como indicam as palavras *kosmos* e *universum*.

O local onde o ser humano se encontra no culto é um pequeno mundo ou “a unidade de uma multiplicidade”⁹, onde a linguagem é a “expressão fundamental da capacidade do ser humano de transcender seu ambiente, de ter um mundo”¹⁰ e uma vez que ele está no mundo, tem consciência de que é uma pequena parte dele. No culto, o ser humano vivencia a transcendência de Deus nos ritos litúrgicos, através da linguagem, dos símbolos, dos signos, das artes, etc. Oficiam-se sacramentos em seu nome. Em todos os momentos a linguagem permeia o culto. Nessa relação, a linguagem é um dos componentes através do qual é encarna a Palavra.

Como o lugar da Palavra é no culto, queremos neste estudo aprofundar o relacionamento que a Palavra pregada tem a partir da reunião sacramental e litúrgica. Utilizamos como guia a pergunta de Jesus a seus discípulos: “**E vós, quem dizeis que Eu sou?**” (Mc 8.29; Mt 16.15; Lc 9.20). Ao longo da investigação, essa pergunta nos guiará, ora de forma consciente e formal, ora de forma inconsciente e informal. Ela nos ajudará a refletir sobre a importância que a pregação tem para o contexto luterano e ao mesmo tempo nos instigará na busca por uma resposta. Dessa forma, nosso objetivo é analisar a pregação a partir da linguagem e da teologia luterana.

⁶ WESTHELLE, Vítor. **O evento igreja**: chamado e desafio a uma igreja protestante. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2017. p. 190.

⁷ WESTHELLE, 2017, p. 145.

⁸ TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 5. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 179.

⁹ TILLICH, 2005, p. 180.

¹⁰ TILLICH, 2005, p. 180.

O culto comunitário é uma das formas de testemunhar a viva voz do Evangelho e na pregação utilizamos a linguagem para reforçar este caráter testemunhal. Na pregação, a comunidade ouve e rememora quem é Jesus Cristo. Lembra a sua paixão, morte, ressurreição e ascensão. Ela celebra esta Palavra e a atualização através de ações práticas e vivas ao batizar, comungar, cantar, glorificar, perdoar, testemunhar, orar, interceder, abençoar e ser abençoada, ouvir, pregar, ritualizar, dramatizar, confessar, rememorar e todas as outras ações que o Espírito Santo a chama a realizar.

A comunidade cristã precisa continuamente responder à pergunta de Jesus. Este é o desafio dessa pesquisa. Colocar em evidência onde, quando e de que forma essa pergunta é respondida, através de quais meios é possível repondê-la, e quais são as dúvidas que ainda acometem as pessoas. O caminho escolhido para responder a esta pergunta é a linguagem e sua forma ou método, o diálogo comunicativo das pessoas que se reúnem para ouvir a viva voz do Evangelho. Entendemos que sem linguagem não acontece comunhão, não acontece comunicação e não existe o acontecimento da Palavra. Sem ela não há sacramento. Sem linguagem não há o agir criador de Deus, nem o seu sopro que dá vida. A linguagem também pode ser um absoluto silêncio.

O caminho escolhido para responder à pergunta de Jesus passa pela compreensão do que é a pregação e a proclamação da Palavra de Deus a partir da Bíblia. No Antigo Testamento, procuramos na pregação mosaica e levítica o entendimento do que significou para aquele povo ouvir a Palavra de Deus. Analisamos a pregação de sabedoria, que se caracteriza por ser uma pregação de caráter familiar. E por fim, buscamos compreender o que significou a pregação profética, que foi uma forma de pregar a indignação e a esperança ao povo judaico.

Em seguida descrevemos a forma de pregação presente no templo e na sinagoga, e o que significou a pregação em cada um destes contextos. Vinculada com a pregação no templo e na sinagoga, apreciamos a pregação de Jesus, que participou ativamente tanto no culto no templo e quanto na sinagoga, além de pregar ao longo do caminho e em espaços muitas vezes improvisados. A vida de Jesus em si foi uma pregação. Em conexão com a pregação de Jesus discutiremos sobre uma forma específica de Jesus: as parábolas. O primeiro capítulo finaliza com algumas considerações sobre a relação entre o acontecimento da Palavra e a comunhão de

mesa no surgimento do culto cristão, isto é, entre a Liturgia da Palavra e a Liturgia da Eucaristia.

O capítulo seguinte segue buscando na história do povo de Deus os fundamentos da pregação e do culto cristão. O foco deste capítulo é a pregação ao longo da história da igreja. Analisaremos alguns lances da história da igreja com o objetivo de compreender os desenvolvimentos da pregação após o período bíblico. Para isso descrevemos brevemente aspectos do que significou a pregação desde o período Patrístico até o início da Idade Média. Analisaremos a pregação no contexto da Reforma Protestante, tendo como foco principal a pregação a partir da compreensão luterana. Este tópico dará especial importância a dois temas: o que Lutero compreendeu como o anúncio da Palavra de Deus e suas consequências para a teologia, e a forma que Lutero adotou para pregar e o que ele relatou em suas *Conversas à Mesa (Tischreden)* sobre o ofício da pregação.

Neste mesmo capítulo procuraremos ainda estabelecer o que foi para a Igreja Católica a irrupção da Reforma e como ela também influenciou a compreensão de Palavra de Deus, e como a Palavra na homilia católica foi reafirmada durante o Concílio Vaticano II. Em conexão com a renovação da homilia, analisaremos brevemente a pregação luterana durante a ortodoxia e como ela foi cada vez mais compreendida somente como anúncio oral na prédica. E finalizaremos este tópico analisando como o movimento ecumênico influenciou o cristianismo a partir da renovação litúrgica. Com esse pano de fundo, criticamos o fato de que em tradições mais recentes a igreja evangélica ainda continua afastada de uma compreensão integral de culto cristão, como união de Palavra e Sacramento, e de que ainda há relações díspares entre católicos e luteranos no que tange a compreensão de ambos. Finalizaremos o capítulo discorrendo sobre o local no qual ocorre a pregação: o ambão, o púlpito ou a estante de leitura, reafirmando a importância da Palavra e dos Sacramento na espacialidade do culto.

Tendo estabelecido e conhecido um pouco da história da pregação, as origens, os desafios e as dificuldades, investigaremos no capítulo seguinte alguns modelos homiléticos, buscando entender como acontece a pregação, quais são os meios e formas de anunciar o Evangelho. Apresentaremos um panorama que envolve algumas pesquisas homiléticas a partir do movimento da Nova Homilética, que surgiu nos anos de 1960-70 nos Estados Unidos da América e como ela influenciou várias pesquisas sobre a pregação nas últimas décadas. A Nova Homilética promoveu uma

virada na ciência homilética através da introdução da indutividade na pregação e por preocupar-se com a pessoa que ouve a pregação. O método homilético que apresentaremos a seguir tem suas raízes na Nova Homilética.

A pregação narrativa surgiu com especial interesse em buscar a relação entre o contar uma história e a Palavra de Deus. Investigaremos o modelo de alteridade, onde a pregação foi compreendida como uma forma ética de incorporar o outro, uma homilética preocupada, inspirada e direcionada ao outro, isto é, às pessoas estrangeiras e marginalizadas. Examinaremos a pregação narrativa na sua relação prática quando utilizada como ferramenta para criar caminhos de diálogo com pessoas distanciadas da igreja (*Kirchendistanzierte*). Finalizando este tópico, procuraremos demonstrar como a dramatização homilética pode ser usada como forma de pregação, na qual a encenação e a performance desempenham papel importante na comunicação da viva voz do Evangelho.

Finalizando o capítulo sobre as definições e relações da homilética, buscamos compreender a relevância da pregação em terras latino-americanas e caribenhas. Analisaremos os desafios e as dificuldades da pregação em terras *tupiniquins*. Na Teologia da Libertação buscaremos compreender como se formou um método homilético que colocou a Bíblia e sua interpretação no contexto de cada pessoa oprimida, oferecendo um olhar crítico sobre o contexto histórico-social a partir da fé. Em seguida, analisaremos a pregação espetacular e humana, diferenciando uma homilética de propósitos espetaculares e midiáticos de uma homilética humanizada e humanizante. Encerraremos o capítulo refletindo sobre o uso do método pastoral da Teologia da Libertação como ferramenta para a pregação.

Com a base construída responderemos alguns questionamentos à pergunta lançada por Jesus. Neste capítulo iniciaremos um movimento de busca através dos conceitos bakhtinianos, procurando aprofundar a compreensão de linguagem e de como ela está relacionada ao campo homilético. Num primeiro momento, nos concentraremos no aspecto biográfico do autor sobre o qual a pesquisa se debruça, procurando entender seu percurso biográfico em conjunto com alguns de seus conceitos e livros importantes. Num segundo momento, abordaremos de forma resumida a recepção de Bakhtin em algumas áreas, como a filosofia, a linguagem e a teologia. Por fim, analisaremos o primeiro escrito de Bakhtin, *Para uma filosofia do ato responsável*. Neste capítulo estabeleceremos algumas bases do pensamento

bakhtiniano para aprofundar outros conceitos, correlacionado a linguagem dos diálogos polifônicos com a teologia prática, a comunicação e a homilética.

A pregação como evento discursivo, linguístico e comunicacional é o tema central do capítulo. Nele buscaremos estabelecer a relação dos conceitos bakhtinianos de linguagem com o campo de pesquisa da teologia prática, investigando a relevância dos estudos linguísticos de Bakhtin através dos conceitos de diálogo, polifonia e comunicação e de que forma eles estão relacionados com a linguagem no campo teológico prático. Analisaremos a situação da pregação e da linguagem e buscaremos compreender o motivo da crise e do mal-estar delas no campo teológico. O capítulo termina assinalando a profunda relação entre a linguagem, a palavra dialógica humana e divina, a comunicação e a pregação, buscando compreender a importância destes temas no âmbito da pregação, entendida no contexto luterano como a comunicação da viva voz do Evangelho.

Finalizaremos a pesquisa com a compreensão de que a comunicação do Evangelho, como viva voz, ocorre através de uma homilética dialógica. Primeiramente, articularemos o evento comunicativo e dialógico da pregação procurando compreender o enunciado da palavra viva a partir da teologia luterana e do conceito de *viva vox* e como ele está relacionado com o conceito de muitas vozes em Bakhtin. A seguir, analisaremos a pregação como comunicação, pois a pregação da viva voz do Evangelho ocorre num evento comunicativo, por isso distinguimos a forma como essa comunicação ocorre entre transmissiva e ritual. Exemplificaremos nossa compreensão de viva voz do Evangelho e enunciado dialógico a partir da investigação na prática comunitária, utilizando como referencial pesquisas de campo sobre a pregação em diversos contextos e igrejas.

No penúltimo tópico desse capítulo, proporemos uma reflexão sobre os caminhos para a construção de uma teologia da prédica, que seja uma viva voz que promove a Cristo, tendo como desafio dar uma resposta inconclusiva à pergunta de Jesus que guia esta pesquisa. Por isso, ofereceremos um exemplo de como trabalhar a pregação dialógica no contexto da educação cristã. Finalizaremos a tese lembrando que a viva voz do Evangelho é uma palavra plena, cheia de vida e prenhe de resposta, que busca estabelecer comunhão entre as pessoas que a ouvem. A viva voz do Evangelho é uma palavra relacionada com o culto, o rito, os gestos, os símbolos, os cantos, a arte, sendo uma dramatização ritual, isto é, uma zona liminal entre palavra e ação. A pregação é ritual, pois ela se insere no culto, deve estar em

relação com ela e levar em conta o outro, a pessoa estrangeira e marginalizada. A Palavra de Deus é uma palavra encarnada na realidade da vida das pessoas, atualizando-se através da pregação no encontro polifônico das pessoas no culto cristão.

Resta-nos continuar refletindo sobre a pergunta de Jesus a partir de nossas línguas, linguagens, do nosso contexto, do contexto do outro, das margens e fronteiras, a partir das prédicas e liturgias e questionar: quem estamos dizendo que Jesus é?

Registra-se que a presente tese é baseada nas mais recentes atualizações das normas técnicas para apresentação e formatação de trabalhos acadêmicos da Associação Brasileira de Normas Técnicas.

2 A PREGAÇÃO DA PALAVRA A PARTIR DE UMA VISÃO BÍBLICA

[...] A entrega da escritura à voz na liturgia é a condição do seu reconhecimento e acolhimento na fé como Palavra de Deus.¹¹

2.1 Introdução

Descrever as várias formas sobre as quais ocorre a proclamação da Palavra de Deus é uma tarefa grandiosa. Reuni-las sob um mesmo guarda-chuva científico-acadêmico pode não parecer fazer sentido, sobretudo pela vastidão de maneiras pelas quais elas ocorreram em diferentes lugares e contextos. Não é possível dizer desde quando há concretamente uma pesquisa acadêmica sobre o fenômeno homilético em nível latino-americano. No entanto, houve, com o avanço da Teologia da Libertação, uma perda de sentido na disciplina de Homilética e Pregação, sobretudo por serem vistas com suspeita, sendo consideradas um discurso hierárquico e institucional, um discurso ligado à ideologia do poder e a reproduzir autoritarismo na igreja.¹² No Brasil, a partir da década de 70, é introduzida literatura sobre a temática a partir de traduções de contextos como Estudos Unidos; estilo de pregação que também é adotado no Brasil com muita força, principalmente pelas igrejas pentecostais e neopentecostais.¹³

Há, contudo, motivos para alegria. Nas últimas décadas a pesquisa homilética é retomada com mais força, sobretudo no Brasil, com pesquisadores como Nelson Kirst, Jilton Moraes e Luiz Carlos Ramos, além de autores católicos que também procuram renovar a homilia na missa católica, impulsionados pelo movimento de renovação litúrgica e o Concílio Vaticano II.

O objetivo desse capítulo é fazer um levantamento da situação da pregação a partir dos estudos teológicos. Em um primeiro momento, se abordará a pregação a partir do Antigo Testamento. A seguir, se abordará a pregação a partir do contexto do judaísmo da época de Jesus, onde “a vida cultural dava-se através de duas formas básicas: o culto no templo e (a reunião) na sinagoga”.¹⁴ Ao mesmo tempo em que

¹¹ CARDITA, Ângelo. Verbum Domini. **Theologica**, Braga, v. 44, p. 321-357, 2009. p. 356-357.

¹² RAMOS, Luiz Carlos. **A pregação na idade média**: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea. São Bernardo do Campo: Editeo, 2012. p. 75-76.

¹³ ADAM, Júlio César. Pregação em transição: Uma perspectiva homilética desde América Latina e Brasil. **The International Journal of Homiletics**, v. 1, n. 1, p. 11-20, 2016. p. 14-15. Disponível em: http://www.qucosa.de/fileadmin/data/qucosa/documents/19753/IJM_2016_1_Adam_port.pdf. Acesso em: 31 mar. 2016.

¹⁴ ROLOFF, Jürgen. O culto no Protocristianismo. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-

estava atrelada, segundo Sissi Georg, às comunhões de mesa, ou seja, à prática eucarística, sobretudo para as pessoas que se identificavam com a fé em Jesus Cristo.¹⁵ “O culto cristão não é uma criação inteiramente nova”,¹⁶ ele pressupõe o culto judaico, da mesma forma que o assume, também o contesta.

Destaca-se que o teólogo reformado Hughes Oliphant Old produziu um enorme material sobre a história da pregação que abarca praticamente todo o período histórico: o período bíblico, o período da patrística, a Idade Média, o período da Reforma, o período do pietismo e dos despertamentos, e por fim, o período contemporâneo.¹⁷

2.2 A homilética a partir do Antigo Testamento

Normalmente, no seio da pesquisa homilética, assume-se como ponto de partida numa homilética cristã os ensinamentos de Jesus de Cristo, a partir dele inúmeros autores iniciam seus discursos e estudos sobre uma “verdadeira” homilética cristã. Há, segundo Ramos, alguns autores que buscam no Antigo Testamento, nos levitas, nos profetas e mesmo nas práticas sinagogais dos judeus fundamentos para a prática da pregação cristã.¹⁸ Para ele, em sua excelente pesquisa *A pregação na idade média: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea*, há sim motivos para uma investigação e assunção de pressupostos

BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). **Manual de ciência litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja. v.1. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2011. p. 63.

¹⁵ GEORG, Sissi. **Diaconia e culto cristão**: o resgate de uma unidade. São Leopoldo: EST/Centro de Recursos Litúrgicos, 2006. p. 62s.

¹⁶ ROLOFF, 2011, p. 63.

¹⁷ OLD, Hughes Oliphant. **The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church**. v. 1: The Biblical Period. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 1998. OLD, Hughes Oliphant. **The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church**. v. 2: The Patristic Age. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 1998. OLD, Hughes Oliphant. **The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church**. v. 3: The Medieval Church. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 1999. OLD, Hughes Oliphant. **The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church**. v. 4: The Age of the Reformation. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2002. OLD, Hughes Oliphant. **The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church**. v. 5: Moderatism, Pietism, and Awakening. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2004. OLD, Hughes Oliphant. **The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church**. v. 6: The Modern Age. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2007. OLD, Hughes Oliphant. **The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church**. v. 7: Our Own Time. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2010.

¹⁸ RAMOS, 2012, p. 30.

do Antigo Testamento para o entendimento da práxis homilética cristã contemporânea, pois ela

[...] é uma herança recebida de períodos anteriores, cujas origens não se restringem às práticas proféticas e sinagogais, mas que têm inspiração no papel homilético do rei, dos chefes de clãs e pais de família, bem como na experiência sacerdotal e rabínica dos judeus.¹⁹

A partir disso, o autor irá buscar no discurso sacerdotal, real e profético bases para o significado da homilética cristã. No texto abaixo, seguiremos ainda a Old que traz uma pesquisa detalhada da função da pregação no contexto mosaico, sobretudo no livro do Êxodo e do Deuteronômio, e da pregação levítica.

2.2.1 Pregação mosaica e levítica

A primeira possibilidade que Ramos levanta de uma possível homilética a partir do Antigo Testamento está atrelada ao Escritos Sacerdotais (Torá [Lei], Nebiim [Profetas] e Ketubim [Escritos]). Estes escritos eram usados no culto no templo de Israel.

Dentre estes escritos, recebeu bastante atenção na pesquisa científica a recuperação da centralidade do livro do Êxodo. Sobretudo como passagem rememorativa que busca lançar os fundamentos religiosos tanto para a religião judaica, quanto para a religião cristã, bem como a centralidade de manter presente a memória da saída do povo judeu sob o jugo egípcio, e tudo o que Deus fez ao povo para que pudesse conquistar sua liberdade e a terra prometida. Nesse sentido, a apreciação da importância da pregação neste livro e dos pronunciamentos de Moisés levam a crer que a Palavra de Deus revelada, lida, falada ou interpretada condiz com a vontade divina de que se perpetue a pregação desta revelação, seja no contexto do povo judeu ou do cristianismo.

Segundo Old, a teologia da aliança no Êxodo é definitivamente importante para compreender a relação da graça, da lei e da comunhão com Deus. Para ele, o centro do livro se encontra na narrativa do Sinai (Ex 19.1-24.11). Nessa passagem se encontra a descrição de um culto no qual a relação da aliança é experienciada. A saída do povo do Egito e o ato de celebrar um culto, sob o signo da aliança com Deus,

¹⁹ RAMOS, 2012, p. 30.

torna-se o fundamento teológico da fé de Israel.²⁰ Acrescenta-se a isso a revelação do Decálogo a Moisés no Monte Sinai, estes dois elementos tornam-se o protótipo do culto prestado a Deus pelas pessoas, ou seja, a interpretação e reinterpretação dessa experiência torna-se fundante para a pregação bíblica a partir deste momento. Esta história sempre estará como pano de fundo para qualquer interpretação bíblica, pois os cristãos irão entender a morte de Cristo como um novo Êxodo e uma nova entrada na terra prometida.²¹

Já a pregação de Moisés, a partir de Êxodo 24.1-11, pode ser interpretada de diferentes formas. Uma forma de explicar seria através da afluência de várias tradições bíblicas (javista e eloísta), mas isso não é suficiente para se compreender a passagem bíblica citada. Old segue outra interpretação do texto, para ele, deve-se olhar para o texto bíblico integralmente, não somente versículos ou partes dele. Para melhor entender o que significa ler e pregar a Palavra no contexto do Antigo Israel deve-se observar o seguinte: a assembleia cultual reúne-se aos pés do Monte Sinai para escutar a Palavra de Deus. Em seguida, Moisés lê para o povo as palavras da aliança como um solene ato cultual, sendo a promessa da aliança selada com sangue e uma refeição. Em conclusão, pode-se afirmar que “a leitura da Lei no culto de Israel é compreendida como essencial para estabelecer e manter a relação da aliança”.²² No entanto, no texto bíblico não é dito nada sobre a pregação, mas pesquisadores bíblicos modernos afirmam que Êxodo 21-23 é uma interpretação da Lei, na qual se sugere que houve uma leitura e interpretação dela.

Outro questionamento que Old levanta encontra-se em Êxodo 19. A pregação de Moisés contida nesse texto possui caráter rememorativo. A narrativa é uma síntese dos atos de Deus através da aliança antes da entrega da Lei em Êxodo 19-24. O sermão contido no texto mencionado foi enviado diretamente a Moisés por Deus para que ele o pregasse antes da entrega da Lei em Êxodo 20. Uma análise breve revela que o sermão possui logo em seu início um caráter de rememoração (Ex 19.4: “Tendes visto o que fiz aos egípcios, como vos levei sobre asas de águia e vos cheguei a mim”) e uma admoestação (v.5: “Agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança [...])). O sermão finaliza com a promessa de filiação divina

²⁰ OLD, 1998, p. 21-22.

²¹ OLD, 1998, p. 22.

²² “Obviously the Reading of the Law in the worship if Israel is understood as essential to establishing and maintaining the covenant relationship”. OLD, 1998, p. 24. (Tradução nossa).

e que Ele será o Deus de seu povo (“[...] sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos [...]”). Por fim, o próprio Decálogo pode ser analisado como uma espécie de pregação mosaica.

Ademais, o próprio Deuteronômio reconta e recorda o caráter rememorativo da pregação mosaica e levítica na Torá. Old apresenta cinco pontos essenciais para entender a pregação contida no livro. Segundo ele, o primeiro ponto tem como base que o Deuteronômio é um compêndio de pregação de uma escola de pregadores, isso porque a pregação era um serviço realizado pelos sacerdotes levitas, sendo responsabilidade deste grupo ministrar a Palavra não a partir de uma revelação direta, como aconteceu a Moisés, mas a partir da interpretação da Lei.²³

O segundo ponto está atrelado à forte teologia da aliança que advém do contexto do Êxodo. Deuteronômio, em sua pregação, procura reforçar a aliança de Deus com seu povo, por isso, a pregação tem como base a leitura e a interpretação da Escritura, tendo o mesmo significado litúrgico que se encontra no livro do Êxodo, pois é a partir da aliança que o povo pode prestar culto a Deus em sua presença e ter comunhão com Ele.

O terceiro ponto é o conceito de Palavra de Deus.²⁴ Segundo Old, o termo hebraico para “palavra” se refere a uma elocução pronunciada, ou seja, uma palavra falada. “Deuteronômio torna especialmente claro que Deus revela a si mesmo não através de uma forma visível, mas através do som das palavras que foram ouvidas e escritas (Dt 4.10-13)”,²⁵ estas palavras são os mandamentos, ou seja, os estatutos e os juízos que Deus entregou ao povo através de Moisés (Dt 4.1-3).

O quarto ponto está atrelado às primeiras tentativas de estabelecer uma leitura regular das Escrituras no culto. O mais importante texto bíblico que revela isso é Dt 31. No texto, Moisés prepara o povo para receber o seu sucessor, Josué.²⁶ O texto conta como Moisés finalizou a escrita da Torá e a “deu aos sacerdotes, filhos de Levi, que levavam a arca da Aliança do SENHOR, e a todos os anciãos de Israel” (Dt 31.9-13). Em seguida, ele pede que “ao fim de cada sete anos, precisamente no ano da remissão, na Festa dos Tabernáculos, quando todo o Israel vier a comparecer

²³ OLD, 1988, p. 28-32.

²⁴ OLD, 1988, p. 32-34.

²⁵ “Deuteronomy makes it especially clear that God revealed himself to Israel not as visible form but through the sound of words that were heard and written down.” OLD, 1988, p. 34. (Tradução nossa).

²⁶ OLD, 1988, p. 34.

perante o SENHOR, teu Deus, no lugar que este escolher, lerás esta lei diante de todo o Israel” (Dt 31.10-11).

Outra forma de tentar estabelecer a escuta da Palavra de Deus no culto, de forma menos óbvia, mas não menos importante, encontra-se em Dt 6, que em relação a Dt 31 é entendida não como um mandamento direto, mas trata-se de uma tradicional forma de interpretação do mandamento. Em Deuteronômio 6.4-7 encontra-se a seguinte passagem:

Ouve, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR. Amarás, pois, o SENHOR, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua força. Estas palavras que, hoje, te ordeno estarão no teu coração; tu as inculcarás a teus filhos, e delas falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, e ao deitar-te, e ao levantar-te.²⁷

Para Old,

Estas palavras, como se irá reconhecer, são parte do *Schema* recitado na liturgia judaica da oração matutina e vespertina. Elas pertencem ao núcleo básico da liturgia judaica. Por vezes, são explicados como um credo judaico, mas mais corretamente são entendidos como uma introdução à Lei. Estudiosos judeus asseguram-nos que originalmente elas eram recitadas em conjunto com os Dez Mandamentos e duas outras passagens do Pentateuco, como uma espécie de compêndio da Escritura Sagrada.²⁸

O motivo para tal uso era o processo de replicar uma cópia da Escritura Sagrada, era um processo dispendioso escrever os manuscritos da Bíblia, sendo que a melhor forma de ter a Lei nos corações era memorizando-a. Essa era a base da educação religiosa judaica, mesmo nas sinagogas continuou-se a memorizar o texto, podendo-se, por vezes, memorizar toda a Torá. No entanto, o mais importante era memorizar apenas a introdução ou o compêndio, ou seja, o *Schema*.²⁹

O quinto ponto descrito por Old tem como fundamento os componentes da pregação contida em Deuteronômio. Para descrevê-los ele se baseia no trabalho de Gerard von Rad. Há três pontos importantes no contexto da pregação deuteronômica

²⁷ DEUTERONÔMIO. *In*: BÍBLIA de estudo Almeida. 2. ed. rev. atu. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006. p. 210.

²⁸ “These words, as most recognize, are part of the Shema recited in the Jewish liturgy of morning and evening prayer. It belongs to the basic core of the Jewish liturgy. Most often, it is explained as the Jewish creed, but more correctly, it is understood as the summary of the Law. Jewish scholars assure us that originally it was recited together with the Ten Commandments and two passages of the Pentateuch as a sort of compendium of Holy Scripture.” OLD, 1988, p. 35. (Tradução nossa). (Grifo nosso).

²⁹ OLD, 1988, p. 35.

que são a lembrança, a interpretação e a exortação. Abaixo descrevemos cada um deles com mais detalhes.

A lembrança é algo fundamental para o povo judaico, pois, como já foi dito, a memória era uma das únicas formas de manter a fidelidade do povo às promessas e à graça divina. Assim, no Deuteronômio é fundamental o recontar a história do povo, a ação graciosa de Deus e a eleição do povo. Elas são contadas na pregação para manter a fé. A pregação mosaica continuou sendo repetida depois pelos levitas, eles tinham a função de lembrar ao povo os atos graciosos de Deus, assim como Moisés em Dt 4.1; 9-14. Além do fato de os levitas terem Moisés como exemplo de pregação, a base contida na lembrança é sempre retrabalhada ao longo do livro de Deuteronômio, como se pode ver em Dt 6.20-24:³⁰

Quando teu filho, no futuro, te perguntar, dizendo: Que significam os testemunhos, e estatutos, e juízos que o SENHOR, nosso Deus, vos ordenou? Então, dirás a teu filho: Éramos servos de Faraó, no Egito; porém o SENHOR de lá nos tirou com poderosa mão. Aos nossos olhos fez o SENHOR sinais e maravilhas, grandes e terríveis, contra o Egito e contra Faraó e toda a sua casa; e dali nos tirou, para nos levar e nos dar a terra que sob juramento prometeu a nossos pais. O SENHOR nos ordenou cumpríssemos todos estes estatutos e temêssemos o SENHOR, nosso Deus, para o nosso perpétuo bem, para nos guardar em vida, como tem feito até hoje.³¹

Desta forma, destaca-se que “contar a história da fidelidade de Deus é essencial para a pregação deuteronômica.” Pois, “lembrar leva o povo a ações de graça, e ações de graça à fidelidade.”³²

O segundo componente que se destaca na pregação deuteronômica é a interpretação da Lei. Esse componente pode ser confirmado em todo o livro, mas já a partir de suas primeiras linhas é possível perceber o propósito interpretativo do texto, bastando ver Dt 1.5: “Além do Jordão, na terra de Moabe, encarregou-se Moisés de explicar esta lei”. Segundo Old, explicar a lei “sugere que o propósito da pregação deuteronômica é expor a Lei de Moisés”,³³ interpretando e aplicando ela em cada situação específica, pois não se trata de uma reconstrução histórica, mas uma aplicação atual, o que sugere que o livro possui um “senso de hermenêutica”.³⁴

³⁰ OLD, 1988, p. 37-38.

³¹ DEUTERONÔMIO. *In*: BÍBLIA, 2006, p. 210-211.

³² “Telling the history of God’s faithfulness is essential to Deuteronomic preaching. [...] Remembering leads to thanksgiving, and thanksgiving to faithfulness.” OLD, 1988, p. 38. (Tradução nossa).

³³ “[...] suggest that the purpose of Deuteronomic preaching is to expound the Law of Moses.” OLD, 1988, p. 39. (Tradução nossa).

³⁴ “Sense of hermeneutics”. OLD, 1988, p. 39. (Tradução nossa).

O terceiro componente da pregação deuteronomica coloca a ênfase na exortação. Isso se torna evidente nas inúmeras vezes em que são usadas ao longo do livro palavras de exortação, como em Dt 4.1:

Agora, pois, ó Israel, ouve os estatutos e os juízos que eu vos ensino, para os cumprirdes, para que vivais, e entreis, e possuais a terra que o SENHOR, Deus de vossos pais, vos dá.³⁵

Ou Dt 4.9:

Tão somente guarda-te a ti mesmo e guarda bem a tua alma, que te não esqueças daquelas coisas que os teus olhos têm visto, e se não apartem do teu coração todos os dias da tua vida, e as farás saber a teus filhos e aos filhos de teus filhos.³⁶

Ou ainda Dt 6.4-6:

Ouve, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR. 5 Amarás, pois, o SENHOR, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua força. Estas palavras que, hoje, te ordeno estarão no teu coração.³⁷

E também Dt 30.11,14:

Porque este mandamento que, hoje, te ordeno não é demasiado difícil, nem está longe de ti. [...] Pois esta palavra está mui perto de ti, na tua boca e no teu coração, para a cumprires.³⁸

Por isso, Old chama o livro de Deuteronomio de “colcha de *patchwork* ou colagem colorida de pedaços e peças de uma grande variedade de sermões”.³⁹

A definição de Old reflete que os pregadores levíticos entendiam a necessidade da exortação. Por todo o caminho percorrido pelo povo, desde a libertação da escravidão no Egito, houve momentos de fraqueza na fé. Desta forma, era através da pregação exortativa que novamente se unia o povo a perseverar em sua fidelidade a Deus. Perigos e descaminhos haviam sido enfrentados antes e continuaram existindo, mesmo depois que o povo caminhou rumo à terra prometida.

³⁵ DEUTERONÔMIO. In: BÍBLIA, 2006, p. 207.

³⁶ DEUTERONÔMIO. In: BÍBLIA, 2006, p. 207.

³⁷ DEUTERONÔMIO. In: BÍBLIA, 2006, p. 210.

³⁸ DEUTERONÔMIO. In: BÍBLIA, 2006, p. 234.

³⁹ “[...] a patchwork quilt or colorful collage of bits and pieces of a great variety of sermons”. OLD, 1988, p. 40. (Tradução nossa). (Grifo nosso).

O fato de se recontar as lembranças fazia com que o povo percebesse e reconhecesse os perigos e pudessem ter fé na graça e na fidelidade divina.⁴⁰

Em conclusão, pode-se afirmar que a pregação mosaica e levítica tinha como base a “recapitulação da memória fundante de Israel e [a] convocação à prática dos preceitos dados por Deus e registrados nos escritos sagrados”.⁴¹ No exemplo de Ramos, o profeta Neemias (Ne 8) profere um discurso com base na lei de Moisés, realizado no âmbito de um culto no templo, no qual há a repetição do texto por parte do povo e o uso de recursos litúrgicos (resposos, bênçãos, orações, adoração, leitura e explicação da lei de Deus). Nesse contexto, identifica-se a recuperação da memória como ponto central do culto, no qual o discurso alimenta e ajuda a celebrar.⁴² Segundo ele, “o resultado desse momento único teria sido a elevação do moral do povo, bem como uma mudança de atitude frente à realidade”, sendo que o povo, a partir de tal pregação, “seria, então, capaz de interferir no cotidiano e de alterar o curso de certos acontecimentos”,⁴³ no desenrolar dos fatos, ou seja, no curso dos seus acontecimentos.

2.2.2 *Pregação da sabedoria*

A segunda forma de homilética no Antigo Testamento está sob a tutela dos chefes de família, dos clãs e dos reis, a qual é nomeada por Ramos como “uma homilética da sabedoria familiar”.⁴⁴ Para fundamentar essa homilética o autor baseia-se em Eclesiastes, o mais famoso, no qual ele mesmo se autointitula “pregador”.⁴⁵ Eclesiastes é um livro sapiencial, assim como o Cântico do Cânticos. É interessante observar que,

Essa sabedoria era propagada no Antigo Testamento de modo oral, sendo gravada com a escrita por escribas. Esse gênero literário compõe-se do acúmulo do saber dos pensantes de seu tempo, carregado em seu discurso de um campo vastíssimo político, social e formador de caráter, ensinamentos não só religiosos, como no contexto do povo hebreu, mas todo o sentido de uma vida e suas mais intrigantes indagações.⁴⁶

⁴⁰ OLD, 1988, p. 41.

⁴¹ RAMOS, 2012, p. 31.

⁴² RAMOS, 2012, p. 32-33.

⁴³ RAMOS, 2012, p. 34.

⁴⁴ RAMOS, 2012, p. 34.

⁴⁵ RAMOS, 2012, p. 34.

⁴⁶ ASSEN, Wagner Pavarine; DOS SANTOS GOMES, Nataniel. O discurso de ensino e sabedoria e a

Para Ramos, o livro se torna “o espelho da consciência do povo”,⁴⁷ pois de uma só vez reúne a sabedoria semítica. Entre eles é possível encontrar coletâneas de memórias que se refletem em inúmeros ditos, sentenças e provérbios, todos com base popular.⁴⁸

Dentro da temática da pregação a partir do contexto familiar não há muitas evidências que indiquem que o povo judeu praticasse em suas casas cultos regulares a Deus, já que estes, a partir da Monarquia, eram realizados exclusivamente em Jerusalém. No entanto, Gerstenberger destaca que provavelmente houve certas celebrações culturais próprias no seio familiar, no qual o chefe do clã ou da família assumia o seu ofício.⁴⁹ Ademais, cabia aos anciãos de Israel a prática da pregação no contexto familiar, ou seja, “explicar para seus familiares e agregados o sentido das festas e das cerimônias religiosas que, como povo, celebravam anualmente,”⁵⁰ veja-se por exemplo Ex 12.21-25-27.

Os reis de Israel também desempenharam grande tarefa como pregadores. A Salomão se atribui “grande parte do livro dos Provérbios”,⁵¹ sendo ele também ainda considerado um sábio.⁵² Ao rei Davi é “atribuída a autoria dos mais significativos salmos e textos litúrgicos dos escritos sagrados dos judeus”.⁵³ Mesmo que possa ser discutida a autoria dos Salmos, que foram criados em diferentes épocas e posteriormente reunidos em um único livro, eles tornam-se importantes pela linguagem que expressam, uma linguagem poética sobre a história da salvação e da revelação de Deus ao seu povo.

Segundo Valmor da Silva, os salmos são orações em forma de poesia que também carecem de interpretação.⁵⁴ Podemos compreender os Salmos como forma de expressão pública da fé, sendo que a partir desta compreensão é possível reuni-los sob diferentes temas, como: “hinos, lamentações coletivas, salmos reais,

autoria de Eclesiastes. **Revista Philologus**, Rio de Janeiro, ano 20, n. 58, p. 557-565, jan./abr.2014. p. 558. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/revista/58supl/054.pdf>. Acesso em: 05 dez. 2018.

⁴⁷ RAMOS, 2012, p. 34.

⁴⁸ RAMOS, 2012, p. 34.

⁴⁹ GERSTENBERGER, Erhard S. **Teologias no Antigo Testamento**: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, Faculdades EST, 2007. p. 50.

⁵⁰ RAMOS, 2012, p. 35.

⁵¹ RAMOS, 2012, p. 35.

⁵² ANGLADA, Paulo. **Introdução à pregação reformada**: uma investigação histórica sobre o modelo bíblico-reformado de pregação. Ananindeua: Knox Publicações, 2005. p. 19.

⁵³ RAMOS, 2012, p. 35.

⁵⁴ SILVA, Valmor da. Los Salmos como literatura. **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana**, Quito, n. 45, p. 9-22, 2003. p. 11-12.

lamentações individuais e ações de graça individuais.”⁵⁵ Desta forma, em primeiro lugar, os Salmos são antes de tudo oração, sendo que eles também podem ser compreendidos como uma forma pública de pregação da Palavra de Deus, além de serem uma “expressão discursiva”⁵⁶ das dores, alegrias e lamentações do povo de Deus.

2.2.3 *Pregação profética*

Outra forma de pregação no Antigo Testamento tratada por Ramos está ligada à importância que os profetas adquiriram com suas pregações de contestação e esperança, como ele as nomeia.⁵⁷ Gerstenberger identifica uma oposição por parte dos profetas ao Reinado e a monarquia, no entanto, não somente contra estas instituições. Para ele, a partir do século IX a.C. forma-se um grupo de oposição exclusivamente espiritual constituído por profetas instruídos e comissionados por Javé.⁵⁸

Esses profetas teriam denunciado, de modo insistente e coerente tanto no Reino do Norte quanto no Reino do Sul, a falta de fé, a hipocrisia do culto e a atitude social dos reis, da elite cortesã e inclusive de todo o povo, tendo por único fundamento a fé em Javé e a noção de eleição (Israel é povo da aliança de Javé). Eles também teriam ameaçado o povo com castigos do Deus ofendido e irado.⁵⁹

O autor define os profetas como mediadores que estão inseridos em processos sociais definidos e complexos, no qual tornam-se representantes ou porta-vozes da divindade, inseridos em grupos centrais e periféricos. Com isso, ele quer caracterizar que houve grupos de mediadores, como ele prefere nomear os profetas, que compactuavam com quem estava no poder, bem como havia mediadores que se opunham a eles, mas não só, cada qual possuía objetivos diferentes.

Os mediadores periféricos manifestavam sua indignação diante da injustiça, discriminação e complexos de inferioridade, sobretudo através de “exigências revolucionárias à sociedade central”.⁶⁰ Por outro lado, encontravam-se os mediadores

⁵⁵ “[...] himnos, lamentaciones colectivas, salmos reales, lamentaciones individuales y acciones de gracias individuales.” SILVA, 2003, p. 14-15. (Tradução nossa).

⁵⁶ RAMOS, 2012, p. 35.

⁵⁷ RAMOS, 2012, p. 36ss.

⁵⁸ GERSTENBERGER, 2007, p. 229.

⁵⁹ GERSTENBERGER, 2007, p. 229.

⁶⁰ GERSTENBERGER, 2007, p. 231.

centrais, os que estavam no centro do poder, que, “por sua vez, geralmente procuraram apoiar o sistema no qual atuam”.⁶¹ Todavia, Gerstenberger coloca em dúvida se realmente houve durante a monarquia “profetas de Javé” como a tradição a partir do século XIX sugeriu, que seriam aqueles que “colocavam o dedo nas feridas do povo e de suas lideranças, denunciando as suas omissões no culto ao Deus principal”.⁶²

Segundo o autor, houve sim questionamentos por parte dos profetas, mas provavelmente isso tenha ocorrido no período pré-estatal de Israel, do javismo mais antigo, que ainda se encontra ligado ao contexto tribal. A pregação de Miqueias é utilizada como exemplo, assim, ele “sai a combater contra a arrogância e a opressão da capital sobre a população interior (Mq 3), os ditos [...] podem caracterizar uma insurreição contra o poder central liderado por um homem de Deus inspirado”.⁶³ Também no livro de Amós podem ser encontrados exemplos que estão em relação com o profeta Miqueias e que também combatem a injustiça e a brutalidade dos que governam, sobretudo vindo de grupos periféricos (Am 2.6-8; 4.1-3; 5.10-13; 8.4-6). Da mesma forma, encontra-se em Isaías e Jeremias traços de uma crítica social, entretanto, esses dois profetas, pelas suas biografias históricas, pertenciam às camadas sociais centrais em Jerusalém, assim, suspeita-se que pode ter havido retoques teológicos por redatores posteriores (Is 5.8-22; 10.1-4a; Jr 22.3-19).⁶⁴

Mesmo que se tenha que reavaliar em que medida a pregação profética combateu a arrogância e a opressão às pessoas mais desfavorecidas da sociedade ou exerceu críticas em relação ao culto,⁶⁵ não se pode mitigar que a pregação profética procurava destacar, conforme Ramos, o “anúncio das promessas de Deus” e denunciar “eventuais desvirtuamentos em relação à vontade divina”.⁶⁶ Pois, da mesma forma que o ocupante do poder era incumbido por Deus a governar, da mesma forma os pregadores proféticos tinham a incumbência divina de anunciar e denunciar (Jr 23). A forma utilizada pelos profetas centrava-se na comunicação verbal (Is 40.6), poucos escreviam suas mensagens, sendo que suas mensagens ganhavam grande dimensão gestual e simbólica, ou seja, ação performática. Schmidt destaca seis

⁶¹ GERSTENBERGER, 2007, p. 231.

⁶² GERSTENBERGER, 2007, p. 232.

⁶³ GERSTENBERGER, 2007, p. 232.

⁶⁴ GERSTENBERGER, 2007, p. 232-233.

⁶⁵ GERSTENBERGER, 2007, p. 235.

⁶⁶ RAMOS, 2012, p. 37.

formas de ditos que mais caracterizam a pregação profética entre as formas de comunicação verbal. As formas tinham como base:

a) O anúncio do futuro e sua fundamentação (denúncia): os profetas iniciam seu discurso abordando o fato culposo, para em seguida anunciar a punição (1Rs 21.19; 2Rs 1.3s). Geralmente esse anúncio dirigia-se a mais de um grupo social ou ao povo como um todo (Am 4.1s). Já o anúncio do futuro, geralmente introduzido pela palavra “eis”, “implica desgraça, *palavra de ameaça ou juízo, anúncio de desgraça ou de punição*, ou então sentença judicial ou algo parecido”. Estas expressões denotam “determinadas interpretações da pregação profética, entendida em analogia a um processo jurídico”.⁶⁷

b) A forma de pregação assumida na linguagem profética está relacionada com o “ai”, que pode ser entendido como uma unidade de discurso que tem como fundamento o lamento (Am 5.18; Is 5.20; Mq 2.1). Sendo um substantivo, adjetivo ou por vezes um particípio ativo de um discurso dirigido a uma pessoa ou grupo de pessoas, ele tem sua origem na lamentação fúnebre (1Rs 13.30; Jr 22.18, 34.5; Am 5.16). Sua função na pregação profética é indicar que a conduta humana errada leva à morte, ou seja, por estar relacionada com um discurso fúnebre, este tipo de discurso transfere para o ser humano vivo o juízo iminente, que pode assumir um caráter presente, bem como um caráter de anúncio que se expressa no futuro (Is 5.8s; 30.1-3). Além disso, o “ai” pode ser contraposto a uma congratulação ou elogio a uma determinada conduta (Sl 1.1, 2.12, 32.2s).⁶⁸

c) Schmidt aponta que os profetas não apenas realizavam sua pregação visando o futuro. Eles a praticavam também olhando para o passado, realizando uma retrospectiva histórica breve (Am 2.9, 9.7) ou longa (Os 9.10ss, 11.1s; Is 9.7s). Buscava-se com esse recurso apontar no passado os pecados do povo de Israel para, em seguida, realizar o anúncio visando o futuro do povo.⁶⁹

d) Houve momentos em que os profetas pregaram e dialogaram diretamente com as pessoas ouvintes. Esse diálogo foi nomeado de “palavras de controvérsia”. Ou seja, buscava tirar as dúvidas que as pessoas ouvintes podiam ter e as levava a refletir sobre o assunto (Am 3.3-9.8, 6.12, 9.7; Jr 13.23, 23.23s).⁷⁰

⁶⁷ SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2004. p. 179. (Grifo do autor).

⁶⁸ SCHMIDT, 2004, p. 180-181.

⁶⁹ SCHMIDT, 2004, p. 181.

⁷⁰ SCHMIDT, 2004, p. 181.

e) Profetas usavam também a admoestação e a exortação como formas de pregação. Houve diferentes usos dela na pregação profética, algumas delas incluíam a fala de sabedoria, de direito (Os 2.4s), de guerra (Os 5.8; Jr 6.1) e de culto. Neste último, encontramos outras formas de expressão profética que se revelaram através de hinos, na convocação à lamentação do povo, ou na Torá.⁷¹

f) Uma última forma abordada por Schmidt faz contraposição à pregação do anúncio de juízo, ou seja, a pregação profética que tem por base a promessa da salvação. Segundo a avaliação do autor, esse tipo de anúncio parece ter sido formulado de maneira menos uniforme. No entanto, pode ser caracterizada uma tipologia básica que geralmente inicia-se por uma fórmula introdutória (Os 2.18; Jl 4.1; Is 2.2; Jr 31.31). Destaca-se ainda a forma do anúncio que se encontra na primeira pessoa, ou seja, no “eu divino”. Assim, esta palavra de salvação “aponta para aquele que possibilita e desencadeia o futuro” (Os 14.4; Is 1.26).⁷²

Outras práticas comuns dos profetas para comunicar sua mensagem consistiam em: rasgar seus mantos (1Rs 11.30-32), brandir em chifres de ferro (1Rs 20.35-43), casar-se com uma prostituta e nomear filhos com nomes-mensagens (Os 1; Is 7.3; 8.3; 7.14; 8.3s), andar nu e descalço (Is 20), lavar cintos no rio Eufrates (Jr 13.1-11), quebrar jarros (Is 19), carregar correias e canzís no pescoço (Jr 27), entre vários outros exemplos.

Não se pode deixar de mencionar a pregação exercida por João Batista, considerado por vários pesquisadores como o último dos grandes profetas do período bíblico.⁷³

A pregação de João Batista prepara o caminho do Senhor. João tem uma função transitória de preparar o povo que seja disposto. O povo ia até João e recebia a notícia de uma promessa: ‘depois de mim vem o mais forte do que eu, ele vos batizará com o Espírito Santo’ (Mc 1,7). Jesus é mais forte, mais poderoso, mais capaz. No Evangelho de João se insiste que João Batista não é o Messias, mas aquele que veio dar testemunho (cf. Jo 1,19-34). Marcos não apresenta qualquer detalhe para identificação do Messias, mas apenas a relação de função entre os dois.⁷⁴

⁷¹ SCHMIDT, 2004, p. 181.

⁷² SCHMIDT, 2004, p. 181.

⁷³ RAMOS, 2012, p. 39.

⁷⁴ ARTUSO, Vicente. Autoridade de João Batista e de Jesus: para servir o reino de Deus. **Revista Pistis Praxis**: teologia e pastoral, Curitiba, v. 3, n. 1, p.43-59, jan./jun. 2011. p. 48-49.

Em conclusão, pode-se afirmar que a pregação profética é uma herança no interior da pregação cristã e de sua práxis contemporânea, pois, ela “herdou a solidariedade para com o povo que sofre e o engajamento no serviço de uma Palavra que transcende o orador, o discurso verbal, chegando mesmo a expressar-se espetacularmente por meio de atos simbólicos significativos.”⁷⁵

2.3 A vida cultural no templo e a pregação nas sinagogas

No judaísmo da época de Jesus “a vida cultural dava-se através de duas formas básicas: o culto no templo e (a reunião) na sinagoga”.⁷⁶ Também estava atrelada, segundo Sissi Georg, às comunhões de mesa, ou seja, à prática eucarística.⁷⁷ Há que se ter em mente que “o culto cristão não é uma criação inteiramente nova”,⁷⁸ ele pressupõe o culto judaico, o qual assume e contesta.

O *culto no templo* “desde a centralização cultural deuteronomista, [...] acontecia única e exclusivamente no templo de Jerusalém. [...] O apogeu anual do culto no templo era o ritual do Grande Dia de Expição (Lv 16)”.⁷⁹ Na celebração eram perdoados os pecados do povo e havia uma nova dedicação do santo dos santos, local em que Deus morava no templo, com acesso permitido somente aos sacerdotes. Ao povo restava pagar os impostos e participar das outras festas anuais de peregrinação: páscoa, festa das semanas (pentecostes) e festa dos tabernáculos.⁸⁰ O culto no templo era primordialmente uma ação sacrificial e os sacrifícios lá realizados relacionavam-se com a vida individual e nacional do povo judeu.⁸¹

O *culto sinagoga* formou-se, provavelmente, durante o exílio babilônico entre os séculos V-VI a.C.⁸² O culto sinagoga não era um substitutivo ao culto no templo interrompido com a sua destruição. White chama o culto na sinagoga de “agência de sobrevivência”⁸³ do povo judeu no exílio. Isso porque, após o retorno do exílio, a sinagoga jamais foi uma instituição que fez concorrência ao templo, e mesmo durante o período do exílio não se pode afirmar que o culto sinagoga era o culto do templo.

⁷⁵ RAMOS, 2012, p. 39.

⁷⁶ ROLOFF, 2011, p. 63.

⁷⁷ GEORG, 2006, p. 62s.

⁷⁸ ROLOFF, 2011, p. 63.

⁷⁹ ROLOFF, 2011, p. 81.

⁸⁰ ROLOFF, 2011, p. 63.

⁸¹ GEORG, 2006, p. 63.

⁸² WHITE, James F. **Introdução ao culto cristão**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2005. p. 112.

⁸³ WRITE, 1997, p. 112.

Segundo Old, o culto na sinagoga não é equivalente ao culto no templo, pois somente no templo era permitido realizar o sacrifício e havia um sentido de singularidade desde a reforma deuteronômica em relação ao culto no templo.⁸⁴

Havia uma complementaridade entre ambas as formas. Os sacerdotes do templo fomentaram o culto sinagoga.⁸⁵ Essa forma de culto relacionava-se com a vida cotidiana do povo judeu e lhes possibilitava “a reunião para oração e estudo de preceitos divinos (Ez 11.16; Sl 80.19)”.⁸⁶ Desta forma, “o fator constitutivo do culto sinagoga não é um local sagrado e sim a assembleia (*sūnagōgē*) dos membros do povo de Deus”.⁸⁷ Diversas influências podem ter contribuído. Por um lado, há “as assembleias dos anciãos de Judá nas casas da Babilônia (Ez 8.1; 14.1)”⁸⁸ e, por outro, as reformas cultuais promovidas na época de Esdras e Neemias (Ne 8; 9.3)⁸⁹ que podem ser consideradas a forma mais antiga de uma liturgia da Palavra.

Old destaca alguns fatos que influenciaram o culto nas sinagogas a partir da introdução das reformas cultuais de Esdras e Neemias. Segundo ele, se inicia a fixação de um entendimento sobre o que seria a Escritura Sagrada, que era entendida, sobretudo, como “o livro da Lei de Moisés”. Há divergências sobre se este livro seria o equivalente moderno da Torá, se continha ou não todas as suas partes ou se seria uma seleção de textos que estariam disponíveis dependendo do contexto local. Contudo, pode-se indicar com certa clareza que a partir disso fixou-se uma compreensão ao redor da Torá como o Livro da Lei de Moisés que o próprio Deus entregou a Israel (Ne 8.1). E esse foi um fator de coesão, pois a leitura e a interpretação da Lei é o que une Israel, sendo essa essencialmente uma forma de culto.⁹⁰

Ao fato de a leitura e a interpretação serem uma forma de culto, são agregados outros fatores. Um deles era a forma litúrgica que era praticada pelo povo. Dentro desta forma litúrgica, uma das primeiras coisas que chama a atenção é o fato de haver um espaço delimitado onde era realizada a leitura. Como relata o texto bíblico de Neemias 8.4a: “Esdras, o escriba, estava num púlpito de madeira, que fizeram para aquele fim.” O texto bíblico ainda relata que todas as pessoas que podiam ouvir e

⁸⁴ OLD, 1998, p. 94.

⁸⁵ ROLOFF, 2011, p. 63-64.

⁸⁶ GEORG, 2006, p. 63. ROLOFF, 2011, p. 64.

⁸⁷ ROLOFF, 2011, p. 64.

⁸⁸ ROLOFF, 2011, p. 64.

⁸⁹ OLD, 1998, P. 95-96.

⁹⁰ OLD, 1998, p. 95-96.

compreender haviam se reunido para ouvir a leitura, e que no momento em que Esdras abriu o livro todas as pessoas se colocaram de pé, ao final da leitura todas as pessoas responderam “Amém! Amém!” (Ne 8.5) e se prostraram com o rosto virado ao chão, adorando a Deus (Ne 8.6). Junto à Esdras ainda se encontravam inúmeras outras pessoas, entre eles levitas, que ensinavam o povo na Lei e davam explicações (Ne 8.7-8). A avaliação de Old é que tal riqueza ritual não foi concebida por Esdras, nem pela sinagoga durante o exílio, mas que o fato de os levitas se levantarem e ensinarem pode indicar que tal ritualização remonta ao tempo do culto no templo.⁹¹ Por fim, isso representa a autoridade que a Palavra de Deus possuía, sendo possível encontrar na cerimônia elementos de ritualidade, como a adoração e o louvor a Deus, onde “na leitura da Palavra de Deus, Deus mesmo é glorificado”.⁹²

Com o passar do tempo outros desenvolvimentos ocorreram e afetaram a forma como ocorriam as leituras. Um primeiro momento foi a introdução de uma seleção de textos bíblicos que foram fixados no que poderíamos chamar de lecionário, indicando as leituras que eram realizadas nos encontros na sinagoga. Estas formas incluíam a leitura de Gênesis a Deuteronômio no *Shabat*, não sendo fixado um período no qual a leitura deveria alcançar o livro de Deuteronômio. Relata-se que algumas comunidades levavam um ano e outras até três ou quatro.⁹³ No século II, ou ainda mais tarde, foi introduzida uma forma de leitura bíblica fixa, como na *lectio continua*, onde para cada *Shabat* havia uma leitura prescrita.⁹⁴ Ao seu lado, havia ainda uma *lectio selecta*, uma seleção de leituras bíblicas prescritas para dias especiais e de celebração. Esta seleção de textos era lida nas festas fixas da Páscoa, Pentecostes, Ano Novo; e em cada dia da celebração da Penitência, na Festa dos Tabernáculos, Dedicção, Purim, Luas Novas e nos quatro *Shabats* anteriores à Páscoa. Entretanto, Old é da opinião de que estas leituras, por conterem, em sua maioria, passagem legais que explicam como as celebrações ocorriam, estariam em dissonância com a tradição mais antiga, na qual a leitura era para rememorar o povo da história de Deus com Israel.⁹⁵

Nas sinagogas não havia uma limitação e todas as pessoas podiam pregar. Ao mesmo tempo, havia várias pessoas que se preparavam teologicamente para

⁹¹ OLD, 1998, p. 98.

⁹² “In the reading of the Word of God, God himself is glorified”. OLD, 1998, p. 98. (Tradução nossa).

⁹³ OLD, 1998, p. 99.

⁹⁴ OLD, 1998, p. 100.

⁹⁵ OLD, 1998, p. 101.

realizar a pregação. Havia dois níveis de interpretação das Escrituras. Um primeiro nível era a interpretação, em uma linguagem mais popular do hebraico clássico, o que ocorria de diferentes formas, dependendo do conhecimento da língua que cada comunidade tinha. No Egito, por exemplo, as Escrituras eram lidas em grego, ao passo que em outras comunidades uma pessoa preparada realizava a tradução do hebraico para o aramaico de cada versículo. O segundo nível era a pregação. A pregação era uma interpretação e aplicação do texto que ensinava, admoestava, inspirava e confortava a comunidade.⁹⁶

Old destaca ainda alguns métodos utilizados. O primeiro era a explicação verso por verso ou frase por frase,⁹⁷ como ocorre de forma similar na homilia. O segundo era agregar ao texto principal da pregação textos secundários que pudessem auxiliar na interpretação e compressão do texto.⁹⁸ Um terceiro método, que está em conexão com o anterior, era conhecido como “cordão de pérolas” (*string of pearls*),⁹⁹ que consistia em acrescentar um novo texto bíblico com a mesma temática à pregação. Se realizado com destreza, afirma Old, “cada novo texto adicionava diferentes cores e níveis de significado àqueles que vinham antes; cada novo texto acrescentava uma nova perspectiva ao texto primário.”¹⁰⁰ Outro método utilizado pelos rabinos, consistia no uso de parábolas para ensinar os pontos centrais de cada texto.¹⁰¹

Em resumo, as reuniões sinagógicas aconteciam normalmente no sábado, relembrando o Sábado da Lei. O prédio não possuía relevância teológica, ao passo que poderiam se reunir até mesmo em local aberto, ao ar livre (At 16.13). Não havia a necessidade de sacerdote, havia a compressão de que toda pessoa israelita, em princípio, tinha “o direito de conduzir uma oração, ler a Sagrada Escritura e interpretá-la em forma de pregação (Lc 4.16-20)”.¹⁰² No período anterior à destruição do templo de Jerusalém (70 d.C.), o culto sinagógico se compunha pelos seguintes elementos:

⁹⁶ “The sermon was supposed to be a learned interpretation and application of the text. It was supposed to be a teach, admonish, inspire and comfort the congregation.” OLD, 1998, p. 103. (Tradução nossa).

⁹⁷ OLD, 1998, p. 103-104.

⁹⁸ OLD, 1998, p. 104.

⁹⁹ OLD, 1998, p. 104.

¹⁰⁰ “When this was done with skill, each new text added different colors and shades of meaning to those which had gone before; each new text brought another perspective to the primary text.” OLD, 1998, p. 104. (Tradução nossa).

¹⁰¹ OLD, 1998, p. 105.

¹⁰² WHITE, 1997, p. 112. ROLOFF, 2011, p. 64. OLD, 1998, p. 96-97.

oração *Schema* (composta de 18 bênçãos), leitura e interpretação das Escrituras (Torá e profetas), orações, uma palavra de exortação e se encerrava com a bênção de Números 6.24-26.¹⁰³ Além disso, “a *prática da oração e da celebração nas casas* sempre desempenhou um papel preponderante”, influenciando o cristianismo.¹⁰⁴

2.4 A pregação de Jesus

Roloff destinou uma parte de seu artigo, *O culto no Protocristianismo*, no *Manual de Ciência de Litúrgica*, para tratar sobre a relação de Jesus e o culto sinagoga. Segundo ele, “Jesus participou plenamente da vida cultural de seu povo”.¹⁰⁵ Participou de peregrinações com seu povo, foi várias vezes ao *pessach* e a princípio não questionou os sacrifícios (Mt 5.23s). Para ele, “a participação no culto sinagoga era, mais ainda, algo natural”,¹⁰⁶ tendo em vista os inúmeros relatos bíblicos (Mt 4.23; 9.35; 12.9; 13.54) e não há sentido em afirmar que Jesus ia ao templo para promover a sua própria pregação. “Jesus criticava o culto judaico, mas não questionava em princípio sua legitimidade”.¹⁰⁷

Para Old, Jesus encontra-se na sucessão da pregação de João Batista. Os dois não pregam sobre o mesmo conteúdo, enquanto João Batista prega arrependimento dos pecados, Jesus prega sobre a Boa Nova do Evangelho. No entanto, há um caráter de continuidade que liga a pregação de Jesus com a de João Batista e, conseqüentemente, aos profetas. Também se torna importante que todos os quatro evangelhos relatam a pregação de João Batista, de onde se poderia compreender a importância desta para a pregação de Jesus.¹⁰⁸

Em sua pregação, Jesus radicaliza a compreensão da lei, em consonância com o anúncio da Palavra de Deus. Nesse sentido, “Jesus põe novamente a descoberta da vontade original do Criador, escondida por trás da Torá transmitida oralmente e fixada por escrito, vontade esta que esperava a incondicional obediência amorosa de suas criaturas”.¹⁰⁹ Para Roloff, “Jesus não suspende, mas radicaliza a exigência de pureza: procedimentos culturais e rituais externos não produzem por si a

¹⁰³ ROLOFF, 2011, p. 81. GEORG, 2006, p. 63. WRITE, 1997, p. 113.

¹⁰⁴ ROLOFF, 2011, p. 65. (Grifo do autor).

¹⁰⁵ ROLOFF, 2011, p. 65.

¹⁰⁶ ROLOFF, 2011, p. 65.

¹⁰⁷ ROLOFF, 2011, p. 65.

¹⁰⁸ OLD, 1998, p. 113-117.

¹⁰⁹ ROLOFF, 2011, p. 65.

pureza requerida por Deus; é exigida, antes, a transformação total do interior do ser humano, sua conversão”.¹¹⁰ Jesus não pretendia abolir o sábado como dia central de culto de Israel, mas sim resgatar seu sentido original, obscurecido por uma interpretação legalista da Torá.¹¹¹

A pregação de Jesus centra-se ainda no anúncio da Boa Nova do Evangelho. Essa é uma característica fundamental, segundo Old.¹¹² Ele conecta o anúncio e a proclamação de Jesus ao texto de Marcos e aos demais evangelistas, onde Jesus afirma o seguinte: “O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho” (Mc 1.15). A pregação de Jesus é uma pregação que está em continuidade litúrgica e ritual com aquela do templo e da sinagoga. E também com a pregação profética. Mesmo que faltem elementos históricos para corroborar tal afirmação, isso pode ser deduzido a partir dos elementos presentes nos textos bíblicos.¹¹³ Jesus também foi um pregador que encarregou outras pessoas de pregarem, como os seus discípulos, por exemplo.

Por fim, as ações de Jesus também podem ser consideradas um tipo de pregação. A pregação dele contém elementos visíveis e não pode ser separada da pregação e dos ensinamentos como um todo. A expulsão de demônios deve ser compreendida como um sinal que confere autoridade à Palavra de Deus através de Jesus Cristo, assim, “Cristo deu sinais para confirmar a pregação do Evangelho.”¹¹⁴

Há também vestígios do anúncio escatológico do senhorio de Deus, pois o culto judaico “não tem condições de dar espaço para a novidade escatológica que resulta da ação presente de Deus (Mc 2.21s)”.¹¹⁵ Na tensão entre passado, presente e futuro, é através da mensagem de Jesus que Deus quer se aproximar diretamente de seu povo, não sendo mais necessário penitência e jejum, mas sim, alegria como numa festa de casamento (Lc 2.19). Nesse sentido é controverso, mesmo que presente em todos os evangelhos, o relato da “purificação do templo”. Roloff atribui a este ato um fator escatológico, de um olhar para a frente, de preparação do caminho para Deus. Ademais, segundo ele, Jesus queria deixar claro que

¹¹⁰ ROLOFF, 2011, p. 66.

¹¹¹ ROLOFF, 2011, p. 66.

¹¹² OLD, 1998, p. 113.

¹¹³ OLD, 1998, p. 116.

¹¹⁴ “[...] Christ has given signs to confirm de preaching of the gospel.” OLD, 1998, p. 116

¹¹⁵ ROLOFF, 2011, p. 66.

[...] a agitação do templo com seu culto sacrificial, praticado até então, chegou ao fim; a partir de agora, a proximidade de Deus junto ao seu povo não precisa mais ser renovada e assegurada por atos cultuais, visto que, por meio da mensagem de Jesus, Deus se aproximou diretamente do seu povo.¹¹⁶

Old vai numa outra direção que não se opõe totalmente à visão de Roloff, mas indica que a pregação de Jesus no templo e a ação que resultou no relato da purificação do templo também pode estar relacionada com a pregação profética que Jesus herda da tradição Judaica. “Os profetas frequentemente performavam algum tipo de ação simbólica como introdução à sua pregação, e o que nós aparentemente temos aqui é o mesmo tipo de pregação, pois a nós é contado que a multidão estava a ‘se maravilhar com seu ensinamento’” (Mc 11.18).¹¹⁷

Jesus sempre esteve em contato com o templo e com a sinagoga, como já afirmado. Nestes espaços, sua pregação pode indicar que ele se valia da tradição presente no judaísmo e que era uma pessoa que tinha conhecimento das Escrituras. Tal fato pode ser corroborado pelas pregações nas quais Jesus lia textos que, provavelmente, estavam ligados à tradição judaica e que posteriormente foram também usados pelo cristianismo de diferentes formas, entre elas confirmar que Jesus era o messias.

A pregação de Jesus pode ser compreendida, portanto, como uma continuidade. Isso pode ser exemplificado nos casos em que Jesus lê o trecho de Isaías 56.7, ou quando ele explica o Salmo 118, um texto clássico durante a Festa da Páscoa, ou ainda no caso do Salmo 110. Jesus dispunha de uma grande clareza, sofisticação retórica e era uma pessoa que estimulava o pensamento e a reflexão.¹¹⁸ Como afirma Old, “Jesus era um professor corajoso, disposto a tomar o risco de confrontar as pessoas ouvintes com o profundo.”¹¹⁹ O profundo, neste caso, seria a proclamação de que a Escritura se cumpriu e que o Reino de Deus está próximo.¹²⁰

Jesus utilizava diferentes formas para pregar e o fazia em diferentes lugares. Em Nazaré, ele pregou na sinagoga; na Galileia, ele pregou na circunvizinhança e na sinagoga; ele realizou curas; pregou no lago em Genesaré e no caminho para Emaús;

¹¹⁶ ROLOFF, 2011, p. 66.

¹¹⁷ “The prophets frequently performed some sort of symbolic act as an introduction to their preaching, and what we apparently have here is the same sort of preaching, for we are told that the multitudes were ‘astonished at his teaching’ (11.18).” OLD, 1998, p. 117-118.

¹¹⁸ OLD, 1998, p. 119-121.

¹¹⁹ “Jesus was a brave teacher, willing to take the risk of confronting his hearers with the profound.” OLD, 1998, p. 121. (Tradução nossa).

¹²⁰ OLD, 1998, p. 121.

no monte, por ocasião do Sermão no Monte; pregou aos discípulos e utilizou-se de parábolas para pregar. Esta forma de pregação analisaremos mais de perto no próximo tópico.

2.5 A linguagem de Jesus: o exemplo das parábolas

Uma das formas mais conhecidas que Jesus utilizava para realizar sua pregação eram as parábolas. Elas estão presentes em todos os Evangelhos. Pode-se afirmar que não há forma mais característica de Jesus pregar que por meio das parábolas. Os exemplos são variados e abordam de diferentes perspectivas a relação do ser humano com Deus e vice-versa, bem como a relação do ser humano com a pessoa próxima. Há diversas parábolas e cada qual apresenta uma temática distinta (como por exemplo, a viúva, a pérola, o grão de mostarda, o filho pródigo, etc.). Em cada uma dessas parábolas, Jesus apresenta de forma muito íntima e surpreendente a revelação do Reino de Deus.

Para Old, existe uma diferença entre as formas literárias empregadas nas parábolas de Jesus com as oriundas do contexto da Grécia e da Roma antiga. A principal delas deve-se ao fato das parábolas de Jesus não estarem ligadas com o culto de mistério. Elas eram instruções que todas as pessoas podiam compreender, não havendo nada de misterioso ou secreto nelas. Segundo ele, as parábolas funcionam em diferentes níveis de compreensão. Em um primeiro plano, as parábolas se autoexplicam, como se elas, por seu conteúdo, já conferissem seu significado. Por outro lado, não seria possível apreende-las ao ouvi-las, ou seja, deve-se ouvi-las atentamente e repetidas vezes e meditar sobre elas para compreende-las de forma mais profunda.¹²¹ A parábola é “uma forma literária muito específica”,¹²² e cumpre a função de otimizar a compreensão do conteúdo da pregação.

No capítulo 13 de Mateus há uma coletânea de parábolas que tem como tema principal o Reino de Deus. A avaliação de Old é que a utilização das parábolas reapresenta Jesus através do seu próprio ensinamento. Durante toda a história do cristianismo as parábolas sempre foram fonte de interpretação dos ensinamentos de

¹²¹ OLD, 1998, p. 144s.

¹²² “The biblical parable is a very specific literary form.” OLD, 1998, p. 145. (Tradução nossa).

Jesus, e nesse sentido, pode-se concordar com a afirmação que “ela é uma técnica de arte homilética, a arte na qual Jesus era o mestre”.¹²³

Além disso, uma das características essenciais da pregação é ser parabólica. De forma autoconfessional, Old escreve: “Ao longo de muitos anos eu pensei sobre o fato de que a maioria das parábolas possuem relação com pão e vinho, o crescimento do fermento para o pão ou as uvas para o vinho ou a festa no qual elas são comidas”.¹²⁴ Esta relação mostra que a pregação acontece sob diferentes formas. Para uns é uma forma mais audível; para outros, mais simbólica; e para outros ainda, uma forma ritual. No entanto, isso revela como as parábolas estão profundamente enraizadas na Bíblia e com ela relacionadas, tomando-se como exemplo a figura do cordeiro que Jesus retoma em suas parábolas. A comensalidade de Jesus¹²⁵ é uma forma de pregação, quem sabe a mais autêntica forma cristã, onde parábolas, contos, narrativas e o compartilhamento de uma refeição são o anúncio do Evangelho.

Uma característica fundamental da pregação através de parábolas é a forma como ela relaciona a vida humana no interior da narrativa parabólica. As parábolas devem ser interpretadas o mais próximo possível da vontade original de Jesus. Não se deve reinventar ou inventar parábolas, da mesma forma que não devemos reinventar ou inventar um sacramento. As parábolas possuem profunda relação com a vida, e elas estão lá para que as pessoas possam compreender de forma indireta onde na pregação é explicitada a relação com o mundo da vida.¹²⁶

2.6 O culto cristão: entre comunhão de mesa e acontecimento da Palavra

Jesus participou ativamente do culto no templo e na sinagoga. Winkler menciona que várias pessoas participavam da pregação e dos cultos na sinagoga. Há, inclusive, passagens bíblicas nas quais Paulo prega na sinagoga (At 13.5, 14-42; 14.1; 17.1). Para o autor, “o culto sinagoga também continha, com a leitura bíblica, a interpretação e oração, os elementos fundamentais do culto cristão”.¹²⁷ No entanto,

¹²³ “It is a technique of the homiletical art, the art of which Jesus was the master”. OLD, 1998, p. 145. (Tradução nossa).

¹²⁴ “For years a have thought about the fact that almost all the parables have to do with bread and wine, the growing of wheat for the bread or the grapes for the wine or the feast at which they are eaten”. OLD, 1998, p. 145-146. (Tradução nossa).

¹²⁵ GAEDE NETO, Rodolfo. As comunhões de mesa de Jesus e a Ceia do Senhor. **Tear**: liturgia em revista, São Leopoldo, n. 16, p. 3-8, maio 2005.

¹²⁶ OLD, 1998, p. 146.

¹²⁷ WINKLER, Eberhard. O culto de pregação. *In*: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-

não podemos afirmar plenamente qual era a ordem litúrgica utilizada na época posterior a Jesus, nem se havia cultos que não fossem cultos com ceia ou cultos eucarísticos, como costumamos nomeá-los na atualidade. Nesse sentido, a afirmação de Winkler é importante:

Tanto a tentativa de fundamentar um culto de pregação sem ceia como a tese oposta da unidade original de culto da palavra e celebração da ceia refletem mais o interesse prático dos respectivos pregadores do que um resultado inequívoco da investigação exegética.¹²⁸

Tal desdobramento de uma parte da Palavra e de uma parte da Ceia, que se subdivide no culto contemporâneo em Liturgia da Palavra e Liturgia da Eucaristia, respectivamente, é atestado apenas a partir do século II. É somente ao redor do ano 150, com Justino, que há registros históricos contundentes da união dessas duas partes no culto dominical. Isso não nega e nem afirma que o culto com as duas partes não era praticado anteriormente a essa data. O culto descrito por Justino compõe-se, portanto, de duas partes: “uma parte da palavra com uma parte sacramental”.¹²⁹ A ordem compunha-se basicamente de leituras bíblicas seguidas por uma pregação e uma oração em conjunto e a celebração da ceia.¹³⁰

Ao lado disso, White lembra que as pessoas que não haviam recebido o batismo não participavam da celebração da Palavra e da Ceia, sendo que a sua incorporação à comunidade e ao culto ocorria somente após o batismo.¹³¹ Winkler afirma que quem desejavam receber o batismo cristão precisava se preparar com antecedência nas catequeses batismais.¹³² Evoluções posteriores atestam, como na liturgia descrita por Clemente, por volta do século IV, que “antes da missa dos fieis eram despedidos sucessivamente aos catecúmenos, os possessos, os candidatos ao batismo e os penitentes, depois que a comunidade tivesse orado em favor de cada um desses grupos. Para essas pessoas só havia, portanto, o culto da palavra”.¹³³

BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). **Manual de Ciência Litúrgica: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja**. v. 2. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2013. p. 78. GEORG, 2006, p. 64.

¹²⁸ WINKLER, 2013, p. 78.

¹²⁹ WINKLER, 2013, p. 79.

¹³⁰ WINKLER, 2013, p. 79. WHITE, 1997, p. 114. GEORG, 2006, p. 65s.

¹³¹ WHITE, 1997, p. 114.

¹³² WINKLER, 2013, p. 79.

¹³³ WINKLER, 2013, p. 79. Éder Beling em artigo publicado na *Revista Numen* aborda a questão da passagem material em conjunto com o rito de batismal descrito pelo teólogo francês Duchesne, fazendo uma relação entre passagem material, rito de iniciação (batismo) e espaço a partir da tradição litúrgica católico entre os séculos VII e IX e o rito batismal descrito por Lutero. Veja em: BELING, Éder. O batismo cristão à luz da passagem material. **Numen**, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, p. 61-84, jul./dez. 2017.

2.7 Palavras finais

Este primeiro momento de reflexão sobre a homilética concentrou-se em alguns temas e livros centrais no Antigo Testamento. Partindo da questão do recontar a história do povo de Israel, contida na pregação mosaica e levítica, pode-se delinear boa parte da história da pregação contida em todo o período veterotestamentário. Em primeiro lugar, encontra-se no livro do Êxodo uma forte teologia da aliança, que leva conscientemente ao reforço da aliança de Deus com seu povo e vice-versa. A aliança conecta-se a uma palavra anunciada por Deus ao seu povo, por isso “palavra”, em seu conceito mais puro, remeterá a uma palavra falada, ou seja, será uma palavra enunciada/pronunciada, como se pôde ver nos exemplos a partir de Moisés. Da mesma forma, o povo precisava de uma forma concreta na qual Deus pudesse se fazer presente em meio ao seu povo, e isso pode ser encontrado no fato de Moisés ler e interpretar a Escritura Sagrada. Tal fato introduziu de forma significativa e regular a leitura dos escritos no âmbito da assembleia cultual judaica (Dt 6; 31). Ali, a prática comum era a rememoração da história da salvação no Egito e dos mandamentos, sobretudo o seu preâmbulo, na forma do *Schema*, isto é, o “Ouve, Israel!”

É importante destacar que o contar a história, fazer o povo se lembrar dela, era uma forma de manter viva a aliança de Deus com seu povo. Além disso, a interpretação bíblica e o uso dela como Lei são sempre interpretadas e aplicadas de forma contextual, no que Old sugere que já haveria uma “hermenêutica”. E por último, a exortação lembrava e rememorava o povo de Deus a perseverar nos momentos de fraqueza da fé, bem como nos difíceis e tortuosos caminhos seguidos pelo povo desde o momento da libertação da escravidão no Egito até o presente momento.

A forma de exortação, súplica e outras formas adotadas pelos profetas podem ser percebidas no discurso de Jesus. Ele utiliza os recursos humanos, como a voz, a linguagem, seja nos campos, ao longo do caminho, nas estradas, ou mesmo no templo, para anunciar a Boa Nova que vem do desvelar da Palavra de Deus. O seu uso conduz a uma séria e profunda reflexão, e se encontra em uma profunda dialética de continuidade e descontinuidade desta Palavra, enquanto pregação atual, e daquelas palavras anunciadas por Jesus em um tempo e espaço tão específicos.

Caberiam aqui várias outras análises sobre as estruturas e as formas linguísticas e simbólicas presentes na linguagem usada por Jesus e retratada por seus discípulos e pelos redatores dos Evangelhos. Destaca-se a forte relação entre Palavra

e Ceia para o contexto luterano e ecumênico. Mesmo que haja um descompasso entre a teologia, a igreja e a vivência das questões rituais e litúrgicas que relacionam os Sacramentos e a pregação, percebe-se que na prática comunitária ela não é ainda totalmente perceptível, carecendo, portanto, de maior aprofundamento em todos os âmbitos: acadêmico, teológico e comunitário.

3 A PREGAÇÃO NO SEIO DA IGREJA CRISTÃ: LANCES DA HISTÓRIA DA IGREJA

Porque ouvir a palavra de Deus é pressuposto para a justificação, Deus se torna para o ser humano um *deus audiendus*, um Deus a quem ele precisa ouvir. O 'ouvir-a-palavra-de-Deus' torna-se parte integrante da antropologia: a relação com Deus é parte da condição humana, e o é de tal maneira que o ser humano ouve a Palavra de Deus, e com isso, a Deus mesmo.¹³⁴

3.1 Palavras iniciais

Neste capítulo queremos refletir sobre alguns momentos da pregação ao longo da vasta história da igreja. Para isso, discutiremos alguns aspectos históricos da pregação durante o período patrístico e da Idade Média, bem como durante a Reforma Protestante. No período da Reforma, daremos especial atenção às formas como Lutero compreendeu a relação entre Bíblia, Palavra de Deus e pregação, enfocando passagens nas quais ele oferece exemplos e sugestões de como deveria ocorrer a pregação. Tais exemplos são tirados, em sua grande maioria, de suas *Conversas à mesa*. Abordaremos, ainda, a discussão contemporânea sobre a pregação, o que inclui a problemática que envolve a questão do culto e os sacramentos. Também analisaremos a relação da prédica nos contextos católicos e luteranos, visando entender algumas dificuldades e desafios à luz do movimento ecumênico. Para finalizar, abordaremos de forma histórica, e especialmente espacial, o lugar no qual ocorre a pregação no âmbito do espaço litúrgico do culto.

3.2 Da Patrística à Idade Média

Engana-se quem imagina que desde os primórdios da igreja até a Idade Média não havia pregadores de destaque. Entre os séculos III e IV haviam grandes pregadores. Entre eles destacam-se Clemente de Alexandria, Orígenes, Cirilo de Jerusalém, Basílio de Cesareia, Gregório de Nizianzo e João Crisóstomo. Destaque merece João Crisóstomo, a quem a igreja católica considera o “mais importante pregador da igreja oriental”.¹³⁵ Assim como Orígenes, Crisóstomo também caracteriza a pregação como “alimento espiritual”, no qual Deus prepara a mesa e “o pregador convida os ouvintes para um baquete espiritual”.¹³⁶

¹³⁴ JUNGHANS, Helmar. **Temas da teologia de Lutero**. 2. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal/EST, 2007. p. 21.

¹³⁵ WINKLER, 2013, p. 80.

¹³⁶ WINKLER, 2013, p. 80.

No ocidente, Agostinho se destaca por sua contribuição à pregação. Da mesma forma que Orígenes e Crisóstomo, ele interpreta a palavra como alimento espiritual, pois “a palavra bíblica interpretada na prédica é sacramental não só porque comunica a mesma salvação como os sacramentos litúrgicos, mas também porque encerra os mistérios divinos que o Espírito de Deus precisa desvelar e tornar eficazes”.¹³⁷ Nessa época, por volta do século V, ainda não se evidencia uma completa ruptura entre Palavra e Sacramento, como ficará mais evidente com o passar dos séculos e no período da Idade Média e da Reforma Protestante.¹³⁸

Após Agostinho, tornou-se perceptível uma gradual diminuição da qualidade da prédica nas épocas de Carlos Magno e Gregório Magno. Dois são os motivos principais: o primeiro é que houve uma “crescente devoção ligada ao sacrifício da missa.”¹³⁹ O segundo está ligado ao baixo nível de formação recebida pelos clérigos da época. Winkler ressalta que no máximo era possível que se realizasse “a leitura em voz alta da liturgia da missa ou de uma prédica pronta”.¹⁴⁰

Pouco a pouco isso resultou no surgimento de uma forma de culto na qual não havia a eucaristia, o chamado “*pronaus*”.¹⁴¹ Essa forma de culto não tinha como foco principal a pregação, ela surgiu em decorrência da baixa qualidade das pregações durante a Idade Média. Com o passar do tempo, principalmente a partir do século IX, há registros de enriquecimento litúrgico do *pronaus*, sendo que ele foi gradativamente separado da missa. No século XII surgiram livros com subsídios homiléticos e litúrgicos que reforçaram a qualidade do *pronaus* apenas como culto da palavra.

É interessante notar que por volta dessa época surgiram ordens predicantes dos franciscanos e dominicanos que foram por várias regiões europeias pregando. Em torno do século XIII, o papa assegurou-lhes o direito de pregarem livremente nas igrejas, nas praças e nas ruas.¹⁴² Duas figuras importantes para a história eclesiástica ocidental surgiram nesse período: Pedro Valdo (c. 1140 – c. 1217)¹⁴³ e a tradição

¹³⁷ WINKLER, 2013, p. 81.

¹³⁸ WINKLER, 2013, p. 81-82.

¹³⁹ WINKLER, 2013, p. 82.

¹⁴⁰ WINKLER, 2013, p. 82.

¹⁴¹ WINKLER, 2013, p. 82.

¹⁴² WINKLER, 2013, p. 83.

¹⁴³ MUSÉE VIRTUEL DU PROTESTANTISME. **Pierre Valdo (1140-1217) et les Vaudois**. Disponível em: <http://www.museeprotestant.org/notice/pierre-valdo-1140-1217-et-les-vaudois/>. Acesso em: 05 dez. 2018.

valdense para o protestantismo, e Francisco de Assis (1182-1226) por parte da tradição católica.

Para Dreher, as duas figuras históricas são importantes, pois o que os une é a pregação que faziam em ruas, praças e igrejas, diferindo na forma de serem compreendidos por sua atuação através do anúncio da Palavra de Deus. A pregação itinerante de Valdo foi vista pela igreja católica como desobediência em relação à hierarquia romana. Posteriormente Valdo foi excomungado, ato que, para Dreher, representou a condenação do cristianismo primitivo.¹⁴⁴ Francisco de Assis seguiu alguns dos mesmos ideais de Valdo. Ele levou uma vida de pobreza monástica, sendo sua pregação e seu trabalho voltados para o acolhimento e ajuda aos pobres, levando a cabo a ideia de que a vida dos monges deveria ser possibilitada através de “*trabalho e mendicância*”.¹⁴⁵ Ele era um incentivador da pregação. As suas pregações eram simples e “sempre continham três temas principais: o chamado à penitência, a paz (‘O Senhor te dê a paz’) e a vinda do reino de Deus”,¹⁴⁶ temas desenvolvidos a partir de Mateus 10.

3.3 A pregação a partir do contexto da Reforma Protestante¹⁴⁷

Lutero, em suas três fórmulas litúrgicas, *A ordem do culto na comunidade* (1523),¹⁴⁸ *Formulário da missa e da comunhão para a igreja de Wittenberg* (1523)¹⁴⁹ e *Missa alemã e ordem do culto* (1526)¹⁵⁰ ressalta a Palavra como característica principal. Lutero, como também se pode ver na Fórmula de Torgau, estimula a comunidade a se reunir para ouvir a Palavra de Deus, orar, louvar e cantar.¹⁵¹ Uma

¹⁴⁴ DREHER, Martin N. **A Igreja no mundo medieval**. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 112-113.

¹⁴⁵ DREHER, 2007, p. 120. (Grifo do autor).

¹⁴⁶ DREHER, 2007, p. 120.

¹⁴⁷ Parte deste tópico é uma atualização do artigo: BELING, Éder. Pregação pura do Evangelho: homilética e hermenêutica de convergência e atualização. **Tear Online**: liturgia em revista, São Leopoldo, v. 5, n. 1, p. 63-70, 2016. Disponível em: <http://est.com.br/periodicos/index.php/tear/article/view/2870>. Acesso em: 09 dez. 2018.

¹⁴⁸ LUTERO, Martinho. A ordem do culto na comunidade. *In*: LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero**: obras selecionadas. v. 7. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000. p. 65-69.

¹⁴⁹ LUTERO, Martinho. Formulário da missa e da comunhão para a igreja de Wittenberg. *In*: LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero**: obras selecionadas. v. 7. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2016a. p. 155-172.

¹⁵⁰ LUTERO, Martinho. Missa alemã e ordem do culto. *In*: LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero**: obras selecionadas. v. 7. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2016. p. 173-205.

¹⁵¹ LUTHER, Martin. 1544. Nr. 35. Predigt bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau erhalten 1544, gedruckt 1546. *In*: LUTHER, Martin. **D. Martin Luthers Werke**: kritische Gesamtausgabe. 49. Band. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolge, 1913. p. 588. MARTINI, Romeu Ruben. **Eucaristia e conflitos comunitários**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2003. p. 214. p. 232.

das características de suas ordens litúrgicas é que elas não querem servir de lei. Ele defendeu que elas deveriam ser usadas “com cautela, sem violência, como demonstração de amor aos fracos na fé, e para não enveredar pelo mesmo caminho daqueles que em tudo querem novidade, mas o fazem ‘*sine fide, sine mente*’ (‘sem fé e sem discernimento’).¹⁵² Para ele, o mais importante era “preservar a integridade das ‘*benedictionis verba*’ (‘palavras de bênção’ = palavras de instituição) e zelar para que as pessoas participem da missa (aqui, claramente = ceia do Senhor) com fé”.¹⁵³ Lutero insistia que as pessoas deveriam saber o motivo pelo qual participavam da eucaristia, desse modo, a instrução era parte fundamental. Isso se evidencia pela preocupação que ele teve ao escrever o Catecismo Menor¹⁵⁴ e o Catecismo Maior.¹⁵⁵

Na introdução à *Missa Alemão e Ordem do Culto*, Lutero coloca ênfase especial que o culto seja contextualizado, com unidade local e regional. Para ele, a liturgia do culto deveria ser refletida e conduzida a partir da tradição e da necessidade local da comunidade, havendo uma relação e unidade com as liturgias de outras comunidades para que os membros das comunidades e as pessoas que ainda não cressem em Jesus não se escandalizassem ou ficassem confusas com as diversas práticas de culto.¹⁵⁶

Na introdução à missa, pode-se perceber que Lutero tem diversas ênfases ao propor esta forma de liturgia. Uma é a já mencionada. A outra é a ênfase na educação cristã, ou seja, na instrução das pessoas e o seu fortalecimento na fé. Lutero enfatiza a ideia de que a instrução deveria acontecer no âmbito comunitário, familiar e secular, através da escola. Para ele, era importante que Cristo se tornasse pessoa através da educação¹⁵⁷, ou seja, que o seu ensinamento se tornasse prática. Utilizando-se da analogia da educação de crianças ele afirma:

Para educar pessoas, Cristo teve que tornar-se pessoa. Se quisermos educar crianças, nós também precisamos tornar-nos crianças com elas. Queira Deus

¹⁵² LUTERO, 2016a, p. 156. MARTINI, 2003, p. 232. MARTINI, Romeu Ruben. Confessionalidade luterana e renovação litúrgica. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 41, n. 3, p. 38-52, 2001. p. 45.

¹⁵³ LUTERO, 2016a, p. 165. MARTINI, 2003, p. 233. MARTINI, 2001, p. 45.

¹⁵⁴ LUTERO, Martinho. Catecismo Menor. *In*: LIVRO DE CONCÓRDIA: as Confissões da Igreja Evangélica Luterana. 6. ed. rev. atua. Porto Alegre: Concórdia, São Leopoldo: Sinodal, Canoas: Editora da Ulbra, 2006. p. 361-384.

¹⁵⁵ LUTERO, Martinho. Catecismo Maior. *In*: LIVRO DE CONCÓRDIA: as Confissões da Igreja Evangélica Luterana. 6. ed. rev. atua. Porto Alegre: Concórdia, São Leopoldo: Sinodal, Canoas: Editora da Ulbra, 2006. p. 385-496.

¹⁵⁶ LUTERO, 2016a, p. 177.

¹⁵⁷ LUTERO, 2016, p. 182.

que tal brincadeira venha a ser praticada; em pouco tempo veríamos um grande tesouro de pessoas cristãs e que almas foram tão enriquecidas na Escritura e no conhecimento de Deus que elas próprias iriam fazer mais desses bolsinhos como verdades básicas e neles colocariam toda a Escritura; caso contrário, as pessoas vão diariamente à pregação e voltam do mesmo jeito que foram. Pois acreditam que nada importa senão o tempo de ficar escutando. Ninguém pensa em aprender ou guardar algo. Dessa forma, muita gente ouve a pregação por três ou quatro anos, e mesmo assim não aprende a responder sequer um artigo da fé, conforme verifico diariamente. Nos livros está escrito o suficiente. Sim, nem tudo foi inculcado nos corações.¹⁵⁸

Por um lado, verificamos com essa afirmação a centralidade que ele deu à Palavra de Deus e, por outro, vemos sua insatisfação diante da limitação que o ouvir a Palavra de Deus possui em relação a audiência.¹⁵⁹ Como relata Souza,

Lutero esteve tão decepcionado com a escassez de frutos da fé, que seus ouvintes em Wittenberg diziam que ele não pregou vários meses em 1530. Ele afirmava que muitos de seus ouvintes dormiam e roncavam dentro da igreja e continuavam pecando fora dela. Foi necessário que sua esposa, Katharina von Bora, com um grupo de amigos, convencesse a Lutero de pregar novamente.¹⁶⁰

A pregação e os sacramentos foram especialmente afirmados no âmbito da Confissão de Augsburgo (CA), onde a Palavra de Deus e os sacramentos são centrais para a fé da igreja. O artigo V afirma o seguinte:

Para conseguirmos essa fé, instituiu Deus o ofício da pregação, dando-nos o evangelho e os sacramentos, pelos quais, como por meios, dá o Espírito Santo, que opera a fé, onde e quando lhe apraz, naqueles que ouvem o evangelho, o qual ensina que temos, pelos méritos de Cristo, não pelos nossos, um Deus gracioso, se o cremos.¹⁶¹

E o artigo VII corrobora ainda mais tal afirmação ao ligá-la à unidade da Igreja de Cristo:

Porque para a verdadeira unidade da igreja cristã é suficiente que o evangelho seja pregado unanimemente de acordo com a reta compreensão

¹⁵⁸ LUTERO, 2016, p. 182.

¹⁵⁹ SOUZA, Mauro Batista de. La prédica en Martín Lutero: algunas implicaciones para la predicación cristiana latinoamericana de la actualidad. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Comp.). **Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina**. La Habana: Editorial Caminos, 2010. p. 116-117.

¹⁶⁰ "Lutero esteve tan decepcionado de la escasez de frutos de la fe, que sus oyentes de Wittenberg decían que él no predicó por varios meses en 1530. Él afirmaba que muchos de sus oyentes dormían y roncaban dentro de la iglesia y continuaban pecando fuera de ella. Fue necesario que su esposa, Katharina von Bora, con un grupo de amigos, convenciese a Lutero de predicar nuevamente." SOUZA, 2010, p. 117. (Tradução nossa).

¹⁶¹ CONFISSÃO DE AUGSBURGO. In: LIVRO DE CONCÓRDIA: as Confissões da Igreja Evangélica Luterana. 6. ed. rev. atua. Porto Alegre: Concórdia, São Leopoldo: Sinodal, Canoas: Editora da Ulbra, 2006. p. 30.

dele e os sacramentos sejam administrados em conformidade com a palavra de Deus.¹⁶²

Não podemos separar as duas coisas, Palavra (pregação) e Sacramentos (batismo e santa ceia) da práxis da igreja. Não há igreja sem palavras e Palavra de Deus, bem como não há igreja sem os sacramentos. Podemos dizer que isso é uma característica fundamental do ser comunidade que tem Jesus Cristo como seu centro. Para Brakemeier, há no seio luterano uma busca por uma prática correta e isto é uma preocupação legítima. A princípio pode-se vincular isso expressamente à pregação, quando a CA V e VII fala da pregação pura ou correta.

Cabe esclarecer que o luteranismo relaciona a exigência da 'pureza', isto é, da *autenticidade evangélica*, não somente à pregação. Fala também em 'doutrina', ou então 'confissão'. *Ensino, prédica, credo são termos correlatos*. Já o mostra a comparação entre a versão alemã e latina de CA VII, ambas 'oficiais'. O texto latino fala no ensino puro, o alemão na pregação pura, sendo que ambos se encontram numa confissão que se pretende cristã e ecumênica.¹⁶³

Em Lutero, podemos perceber que sua preocupação é ensinar a fé a partir da Sagrada Escritura, por isso, justifica dizendo que escolhia textos de Paulo que ensinam a fé. Ademais, sua preocupação não está em ler perícopes morais ou exortativas, mas em ensinar a fé em Cristo.¹⁶⁴ Nesse contexto, podemos questionar o que seria um ensinamento baseado na Escritura e se há passagens bíblicas mais importantes do que outras. Baseando-se no julgamento de Lutero, podemos afirmar que todas as passagens bíblicas são importantes e ensinam sobre Cristo. Mas ele próprio encontrou resistência nessa hermenêutica e interpretação, acusando a carta de Tiago de ser uma "epístola de palha" por seu conteúdo ser baseado nas obras.¹⁶⁵

Altmann, numa tentativa de reler essa discussão de Lutero, propõe que o sentido literal de interpretação em Lutero pode ser relido a partir da hermenêutica da justificação por graça e fé, e que a partir de tal releitura a Escritura torna-se entendível.¹⁶⁶ O autor refaz o caminho até Lutero e o sentido literal de interpretação

¹⁶² CONFISSÃO DE AUGSBURGO, 2006, p. 31.

¹⁶³ BRAKEMEIER, Gottfried. "Pregação pura e correta ministração dos sacramentos": significado e implicações. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 43, n. 1, p. 43-49, 2013. p. 44. Disponível em: http://est.tempsite.ws/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/582/536. Acesso em: 09 dez. 2018. (Grifo do autor).

¹⁶⁴ LUTERO, 2016a, p. 160.

¹⁶⁵ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação: releituras de Lutero em perspectiva latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994. p. 112.

¹⁶⁶ ALTMANN, 1994, p. 105.

da Bíblia e propõe um entendimento em que se possa aduzir uma “reserva de sentido”. Assim, tendo em vista que toda hermenêutica e interpretação bíblica possuem debilidades e limitações e são ideologicamente condicionadas, mas que a Escritura é a sua autointérprete, não estando condicionada a nenhuma hermenêutica ou ideologia,¹⁶⁷ pode-se questionar, a partir da e na Bíblia, o que promove a Cristo?

A releitura de Tiago 2.21 e Romanos 4.2-3 pode ser operada, segundo Altmann, a partir de “um entendimento dinâmico do conceito de sentido literal, que não exclua a descoberta de sentidos inusitados para o texto da Escritura”.¹⁶⁸ Ou seja, as novas descobertas sobre a Bíblia, sua história, testemunho e memória podem ajudar a entender o que a Palavra de Deus quer enunciar, relacionando-a com o mundo de hoje. Por outro lado, o seu sentido literal pode levar a confrontar a Bíblia a partir de dentro, isto é, que ela possa ser sua própria intérprete.

Compreender o que promove a Cristo é colocar como centro de toda e qualquer pregação Jesus Cristo.¹⁶⁹ Para que a pregação aconteça é necessário a presença do Espírito Santo, para que haja a correta e pura pregação do Evangelho. É o Espírito Santo que guia a pregação, sendo que “a Bíblia não pode ser equiparada à Palavra de Deus sem que o Espírito esteja presente.”¹⁷⁰ “Ou seja, a escritura se faz Palavra de Deus somente quando é lida e interpretada corretamente.”¹⁷¹

A centralidade da Escritura e da Palavra de Deus também passou pela forma como a pregação era realizada e pela forma com ela era comunicada.¹⁷² Com Cristo como o centro da prédica, e com o ser humano pecador como ouvinte e recebedor da graça de Deus, Lutero utilizou-se da dialética entre Lei-Evangelho na condução de suas pregações. Como registra Souza,

[...] enquanto que o Evangelho da justificação se converteu no conteúdo da prédica, a dinâmica lei-Evangelho propiciou a forma da pregação de Martin Lutero. A forma da prédica se apresenta de dois modos. Primeiro, a tensão lei-Evangelho necessita estar presente em toda a prédica. Depois, por causa

¹⁶⁷ ALTMANN, 1994, p. 111.

¹⁶⁸ ALTMANN, 1994, p. 112.

¹⁶⁹ ROSE, Michael. Homilética. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: ASTE, 1998. p.149.

¹⁷⁰ “[...] la Biblia no puede ser equiparada a la Palabra de Dios sin que el Espíritu esté presente.” SOUZA, 2010, p. 120. (Tradução nossa).

¹⁷¹ “O sea, la escritura se hace Palabra de Dios solamente cuando es leída e interpretada correctamente.” SOUZA, 2010, p. 120. (Tradução nossa).

¹⁷² FICKENSCHER II, Carl C. The Contribution of the Reformation to Preaching. **Concordia Theological Quarterly**, Fort Wayne, v. 58, n. 4, p. 255-282, 1994. p. 265s.

da centralidade da teologia da justificação por graça, a tensão lei-Evangelho se converteu no critério para avaliar outras formas de prédica.¹⁷³

Lutero não chegou a escrever nenhum método ou livro tratando o assunto da pregação e da homilética.¹⁷⁴ Ele utilizava um papel no qual fazia anotações e tópicos que o ajudavam a conduzir a pregação, o *Konzept*¹⁷⁵, mesmo que, por vezes, não tenha usado suas anotações. Quando ele começou a pregar, suas prédicas estavam envoltas com o método escolástico,¹⁷⁶ isto é, um tipo de prédica temática. Fickenscher destaca que durante a Idade Média e no período de Lutero, durante a pregação eram utilizados diversos tipos de histórias, seculares, religiosas e algumas até obscenas, para exemplificar o que se estava dizendo. A forma da pregação era normalmente composta por uma introdução, a abordagem de uma temática baseada na leitura do dia, que eram analisadas e comentadas a partir de textos dos Pais da Igreja, e finalizava com uma conclusão.¹⁷⁷ Quando Lutero passa a dar centralidade a Cristo e ao que a ele promove, há uma mudança na forma da pregação, e ele passa a empregar um método expositivo. Segundo Souza, esta consistia em

[...] apresentar de forma plana e simples a mensagem central da Escritura. Escolhia-se uma citação da Bíblia, ali se encontrava o pensamento central que devia ser apresentado de forma inequívoca. Este pensamento central precisava estar muito claro para o pregador, para que este pudesse controlar tudo aquilo que ia ser dito. Declarações simples, ausência de introduções ornamentadas, pouco interesse na forma, uso da linguagem dicotômica (lei/Evangelho, Deus/Satanás, pecado/gracia) também formavam parte das características do método homilético de Lutero.¹⁷⁸

¹⁷³ “[...] mientras que el Evangelio de la justificación se convirtió en el contenido de prédica, la dinámica ley-Evangelio propició la forma de la predicación de Martín Lutero. La forma de la prédica se presenta de dos modos. Primero, la tensión ley-Evangelio necesita estar presente en toda prédica. Después, por causa de la centralidad de la teología de la justificación por gracia, la tensión ley-Evangelio se convirtió en el criterio para evaluar otras formas de prédica.” SOUZA, 2010, p. 121. (Tradução nossa).

¹⁷⁴ SOUZA, 2010, p. 124.

¹⁷⁵ SOUZA, 2010, p. 122.

¹⁷⁶ Sobre o método escolástico consultar: BRAKEMEIER, Gottfried. **A autoridade da Bíblia: controvérsias, significado, fundamento**. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/CEBI/EST, 2007. p. 40.

¹⁷⁷ SOUZA, 2010, p. 123.

¹⁷⁸ “[...] presentar de forma plana y simple el mensaje central de la Escritura. Se escogía una cita de la Biblia, allí se encontraba el pensamiento central que debía ser presentado de forma inequívoca. Este pensamiento central precisaba estar muy claro para el predicador para que este pudiese contralrar todo aquello que iba a ser dicho. Declaraciones simples, ausencia de introducciones ornamentadas, poco interés en la forma, uso del lenguaje dicotómico (ley/Evangelio, Dios/Satanás, pecado/gracia) también formaban parte de las características del método homilético de Lutero”. SOUZA, 2010, p. 123. (Tradução nossa).

No que tange a relação de Lutero com as pessoas, Lutero era um hábil pregador que sabia se relacionar e dialogar com a sua comunidade durante as prédicas. Nesse ponto, deve-se levar em consideração que durante grande parte da Idade Média havia as ordens franciscanas, dominicanas e agostinianas que eram ordens predicantes, ou seja, eram pregadores que tinham autorização papal para pregar em qualquer cidade ou igreja.¹⁷⁹ Ao passo que os pregadores ligados à Reforma eram pessoas locais e ligadas ao contexto, o que é considerado um fato positivo, permitindo uma melhor relação entre pregador e ouvinte.¹⁸⁰

A saudável relação entre o pregador e as pessoas refletia-se no púlpito. Especialmente Lutero podia sentir empatia com as lutas pessoais de seu povo, e assim, ele estava em posição de honestidade – e, por vezes, agudamente – ao escutá-los. A relação próxima de Lutero com seus ouvintes é evidenciada em mais uma das listas de Lutero, seus ‘Dez Mandamentos para os Pregadores’.¹⁸¹

Nestes mandamentos podemos, mais uma vez, perceber a preocupação que Lutero tinha com a Palavra de Deus. Estes mandamentos foram ditos por Lutero numa das *Tischreden*, ou nas conversas à mesa, que ele mantinha com pessoas próximas. Ele oferece dez sugestões para ser uma boa pessoa pregadora. Como registra Meuser, provavelmente essas dez sugestões logo se esparralharam e ficaram conhecidas como os “Dez Mandamentos de Lutero para as pessoas Pregadoras”.¹⁸² Lutero estava à mesa com Conradus Cordatus quando pronunciou as seguintes palavras:¹⁸³

Um bom pregador deveria ter essas qualidades e virtudes: 1. Deve ensinar sistematicamente; 2. Deve ter uma boa cabeça; 3. Deve ser eloquente; 4. Deve ter uma boa voz; 5. Deve ter uma boa memória; 6. Deve saber quando parar; 7. Deve ser estudioso e ter certeza do que fala; 8. Deve-se engajar corpo e vida, bens e honra, na pregação; 9. Deve saber aturar o desprezo de

¹⁷⁹ FICKENSCHER II, 1994, p. 271.

¹⁸⁰ FICKENSCHER II, 1994, p. 272. SOUZA, 2010, p. 124.

¹⁸¹ “The healthy relationship between preacher and people was reflected in the pulpit. Luther especially could empathize with the personal struggles of his people, and he was thus in a position to honestly - and sometimes sharply - chide them. The close relationship of Luther to his hearers is evidenced in one more of Luther's lists, his ‘Ten Commandments for Preachers’.” FICKENSCHER II, 1994, p. 272. (Tradução nossa).

¹⁸² MEUSER, Fred W. **Luther the Preacher**. Minneapolis: Augsburg, 1983. p. 40.

¹⁸³ O original encontra-se em: O original encontra-se em: LUTHER, Martin. *Tischreden 1531-46*. In: LUTHER, Martin. **D. Martin Luthers Werke**: kritische Gesamtausgabe. v. 2. *Tischreden aus den dreißiger Jahren*. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolge, 1913. p. 531. (WA TR 2.2580). LUTHER, Martin. *Tischreden 1531-46*. In: LUTHER, Martin **D. Martin Luthers Werke**: kritische Gesamtausgabe. v. 6. *Tischreden aus verschiedenen Jahren*. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolge, 1921. p. 193. (WA TR 6.6793).

todas as pessoas¹⁸⁴ 10. Os defeitos de um pregador são logo espionados; que um pregador seja dotado de dez virtudes, e uma falha, mas esta irá eclipsar e obscurecer todas as suas virtudes e dons, tão mal é o mundo nestes tempos. Dr. Justus Jonas tem todas as boas virtudes e qualidades que um homem pode ter, mas meramente porque ele cantarola e cospe, as pessoas não podem suportar aquele homem bom e honesto.¹⁸⁵

É preciso acrescentar outra passagem de Lutero que se considera fundamental para compreender a relação de Lutero com a pregação.¹⁸⁶ Questionado por Johannes Mathesius sobre como se deveria pregar, Lutero responde a ele de forma simples e breve o seguinte: “Primeiro, você deve aprender a subir ao púlpito. Segundo, você deve saber que deveria ficar lá por um tempo. Terceiro, você deve aprender a descer outra vez.”¹⁸⁷

Souza e Kirst citam outras passagens nas *Conversas à Mesa* onde Lutero ofereceu outras sugestões interessantes sobre a prédica e a pregação. As seguintes passagens referem-se às coletadas por Souza,¹⁸⁸ a partir da edição estadunidense das Obras de Lutero,¹⁸⁹ e por Kirst nos seis volumes que compõem a edição alemã.

¹⁸⁴ Em alemão revisado: “Ein guter Prediger soll diese Eigenschaften und Tugenden haben: Zum ersten, daß er einen fein richtig und ordentlich lehren könne. Zum zweiten soll er einen feinen Kopf haben. Zum dritten wohl beredt sein. Zum vierten soll er eine gute Stimme haben. Zum fünften ein gut Gedächtnis. Zum sechsten soll er wissen aufzuhören. Zum siebenten soll er seines Dinges gewiß und fleißig sein. Zum achten soll er Leib und Leben, Gut und Ehre dran setzen. Zum neunten soll er sich von jedermann verspotten lassen.” LUTHER, Martin; ALAND, Kurt (Hrsg.). **Luther Deutsch**: Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. v. 9. Tischreden. Der Christ in der Welt. 4. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. p. 145.

Em inglês: “A good preacher should have these properties and virtues: first, to teach systematically; secondly, he should have a ready wit; thirdly, he should be eloquent; fourthly, he should have a good voice; fifthly, a good memory; sixthly, he should know when to make an end; seventhly, he should be sure of his doctrine; eighthly, he should venture and engage body and blood, wealth and honor, in the Word; ninthly, he should suffer himself to be mocked and jeered of every one.” LUTHER, Martin. **Table-Talk of Martin Luther**. Tradução de William Hazlitt. Philadelphia: The Lutheran Publication Society, [19--]. p. 225.

Em português, na tradução de Nelson Kirst: “Um bom pregador deve ter as seguintes qualidades e virtudes. Primeiro, deve saber ensinar direito e corretamente. Segundo, deve ter boa cabeça. Terceiro, deve ser bem articulado. Quarto, deve ter boa voz. Quinto, boa memória. Sexto, deve saber parar. Sétimo, deve estar certo do que fala e ser aplicado. Oitavo, deve investir na sua tarefa o corpo e a vida, os bens e a honra. Nono, deve saber aturar o desprezo de todos.” KIRST, Nelson. Lutero, pregação e pregadores – pequena antologia de “falas de mesa”. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 21, número especial, p. 70-87, 1981. A presente tradução baseou-se nas referidas citações acima.

¹⁸⁵ The defects in a preacher are soon spied; let a preacher be endued with ten virtues, and but one fault, yet this one will eclipse and darken all his virtues and gifts, so evil is the world in these times. Dr. Justus Jonas has all the good virtues and qualities a man may have; yet merely because he hums and spits, the people cannot bear that good and honest man. LUTHER, [19--], p. 225. (Tradução nossa).

¹⁸⁶ MEUSER, 1983, p. 40.

¹⁸⁷ LUTHER, 1967, p. 393. (LW 54, 393; WA TR 4.4171b).

¹⁸⁸ SOUZA, 2010, p. 125.

¹⁸⁹ LUTHER, Martin; LEHMANN, Helmut T. (Ed.). **Luther's Works**: American Edition. v. 54. Tradutor e

Nas notas de rodapé identificamos ainda a sua versão na edição alemã (WA TR) seguido pelo volume da edição e da referida passagem, numerada conforme os editores a publicaram.

- Variar o estilo: a prédica deve consolar, intimidar, repreender ou confortar;¹⁹⁰
- A pessoa deve se preparar para pregar, sabendo anteriormente o que irá dizer, estando preparada para falar, para, em seguida, escrever a prédica;¹⁹¹
- A prédica deve arrolar assuntos que estão relacionados com o lugar e o contexto da audiência;¹⁹²
- Preguar sobre Deus, pois quando se prega sobre Ele, mesmo que haja anotações, apontamentos e preparação, da boca podem sair palavras espontâneas;¹⁹³
- Uma boa pregação auxilia as pessoas a encontrar lugares conhecidos pelos quais seus pensamentos possam vaguear/perambular;¹⁹⁴
- Preguar sobre questões que envolvem o povo e de forma que as pessoas compreendam. Segundo Lutero, a pregação não se dirige às pessoas instruídas, mas às pessoas famintas, às jovens e às crianças, por isso, se deve pregar de forma simples e direta;¹⁹⁵
- Saber parar. Lutero afirmou que durante uma prédica, no Terceiro Domingo após a Trindade, que ela havia exposto na prédica tudo o que ele gostaria de falar. O conteúdo da prédica girava ao redor do tema do arrependimento. Segundo ele, deve-se saber quando parar de pregar, o que para ele significou o seguinte: “quando eu não tenho mais nada a dizer, eu paro”.¹⁹⁶
- A pregação deve se ater ao tema central e explicá-lo de forma que a audiência possa dizer: “a prédica disse isso”;¹⁹⁷
- Dever-se-ia pregar de forma clara e evidente; não se deveria rebuscar a linguagem na pregação, pois a erudição não beneficia a audiência, mesmo que

editor. Theodore G. Tappert. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

¹⁹⁰ LUTHER, 1967, p. 31. (LW 54, 31; WA TR 1.234).

¹⁹¹ KIRST, 1981, p. 78. (WA TR 2.1312).

¹⁹² LUTHER, 1967, p. 138. (LW 54, 138; WA TR 2.1322).

¹⁹³ LUTHER, 1967, p. 213. (LW 54, 213; WA TR 3.3494).

¹⁹⁴ LUTHER, 1967, p. 214. (LW 54, 214; WA TR 3.3494).

¹⁹⁵ LUTHER, 1967, p. 235-236. (LW 54, 235-236; WA TR 3.3573).

¹⁹⁶ “[...] when I have nothing more to say I stop talking.” LUTHER, 1967, p. 292. (LW 54, 292; WA TR 3.3910). (Tradução nossa).

¹⁹⁷ KIRST, 1981, p. 78. LUTHER, 1967, p. 160. (LW 54, 160, WA TR 2.1650; WA TR 3.3171b).

algumas pessoas o apreciem.¹⁹⁸ Em outra passagem ele afirma que uma boa pessoa pregadora é aquela que ensina de forma infantil, popular e de um jeito simples;¹⁹⁹

- A pregação deve ter como conteúdo a lei e o Evangelho, as duas sempre devem vir juntas na prédica;²⁰⁰

- O ofício da pregação é uma vocação onde Cristo oferece o entendimento do coração das pessoas ouvintes e dá sustento às pessoas que pregam;²⁰¹

- Os gestos durante a pregação não deveriam ser exagerados;²⁰²

- A pregação deve ter uma duração adequada para que a audiência não perca a vontade de escutar com prédicas longas;²⁰³

- No que concerne ao espaço e à arquitetura, Lutero se preocupava com o tamanho das igrejas, pois elas poderiam impedir uma boa audição por parte da audiência. Por isso, mesmo que as catedrais de Colônia e Ulm, na Alemanha, e São Pedro, em Roma, sejam construções extraordinárias, elas seriam acusticamente inapropriadas à pregação da Palavra de Deus;²⁰⁴

- A oração é importante antes da pregação, pois a pessoa que prega se coloca como humilde servidora que fala na presença de Deus sobre sua natureza divina.²⁰⁵

Kirst conclui seu artigo questionando o que se tem feito em relação à pregação no âmbito da igreja, sobretudo a IECLB.²⁰⁶ As passagens recolhidas acima são exemplos de como Lutero, ao redor da mesa, e não de forma intelectualizada, compreendia a tarefa da pregação e decorrente dela. Sabe-se que nem ele conseguiu seguir todas as recomendações. Afinal, ele tinha noção que o ser humano é falho. Daí provém outra de suas importantes expressões: a frase latina *simul justus et peccator*, ou seja, o ser humano é ao mesmo tempo justo e pecador. Em uma citação de Lutero que Kirst considerou muito chocante “por sua franqueza e pelo temor de que ela possa ser verdadeira”,²⁰⁷ Lutero afirma de forma confessional o seguinte a Johannes Aurifabers, que foi quem recolheu a conversa:

¹⁹⁸ LUTHER, 1967, p. 396. (LW 54, 396; WA TR 4.5199).

¹⁹⁹ LUTHER, 1967, p. 384. (LW 54, 384; WA TR 4.5059).

²⁰⁰ LUTHER, 1967, p. 404. (LW 54, 404; WA TR 4.5269).

²⁰¹ LUTHER, 1967, p. 213. (LW 54, 214; WA TR 3.3492; 3.3143b; 3.3822).

²⁰² KIRST, 1981, p. 79. (LW 54,179; WA TR 3.2898; WA TR 4.4619).

²⁰³ KIRST, 1981, p. 79. (WA TR 1.965; 2.2643b; 3.3420).

²⁰⁴ LUTHER, 1967, p. 271-272. (LW 54, 271-272; WA TR 2.3781).

²⁰⁵ LUTHER, 1967, p. 158-157. (LW 54, 158-157; WA TR 3.1590).

²⁰⁶ KIRST, 1981, p. 87.

²⁰⁷ KIRST, 1981, p. 87.

O Doutor Lutero disse: as pessoas não conseguem considerar o ministério da pregação, como sendo palavra de Deus, nosso Senhor; acham elas que se trata simplesmente de fala do pastor. Por isso, temem (é o que elas dizem), que pretendamos nos tornar papistas, outra vez, ou assumir uma supremacia sobre os leigos. O problema é que também nós mesmos, pastores e pregadores, não consideramos nosso ensinamento como palavra de Deus! Pois, quando o pessoal se humilha diante de nós, procuramos logo tiranizá-los. Esta é a desgraça, desde o início do mundo: que os ouvintes temem a tirania dos mestres e os pregadores querem ser deuses sobre os ouvintes.²⁰⁸

A esta confissão de Lutero, Kirst responde o seguinte:

O que Lutero confessa aqui, em nome dos pregadores [e das pregadoras] desde o início do mundo, é estarrecedor. Ele confessa-se, em nome de todos, um opressor teológico-religioso-cultural dos leigos. Opressão esta, que ocorre sempre que os próprios pregadores deixarem de entender sua pregação como palavra de Deus.²⁰⁹

Carl C. Fickenscher II resumiu as principais afirmações de historiadores sobre a homilética de Lutero. Segundo ele, de modo geral é possível identificar quatro grandes desenvolvimentos que a Reforma trouxe à prédica: “(1.) uma posição realçada de Cristo no sermão, (2.) o sermão se tornando escriturístico em um sentido como nunca teve antes, (3.) aprofundamento do conteúdo ético, e (4.) uma posição realçada do sermão no culto e na vida das pessoas.”²¹⁰ Além desses, outros quartos desenvolvimentos também foram elencados: “(1.) um reavivamento da pregação, (2.) um reavivamento da pregação bíblica, (3.) um reavivamento da pregação controversa, e (4.) um reavivamento da pregação da doutrina da graça.”²¹¹ E em relação com estes desenvolvimentos não se pode esquecer que o princípio do *sola scriptura* e da justificação pela fé tornam-se os principais elementos que a tradição protestante moderna utiliza na pregação, bem como sua relação com o culto.²¹²

²⁰⁸ “Doktor Luther sagte, es fehlte den Menschen nur daran, daß sie das Predigtamt nicht für unseres Herrgottes Wort halten können; sie meinen nur, es sei der Pfaffen Rede. Darum fürchten sie sich (wie sie sagen), daß man wieder katholisch werden oder daß man über die Laien wieder die Oberhand kriegen wolle. Ebenso fehlts danach uns Pfarrern und Predigern auch, daß wir unsere Lehre selbst nicht für Gottes Wort halten! Denn wenn sich die Leute vor uns demütigen, so wollen wir bald tyrannisieren. Das ist nun die Plage, die allezeit von Anfang der Welt an gewesen ist, daß die Zuhörer sich vor der Lehrer Tyrannei fürchten, und die Prediger Götter über die Zuhörer sein wollen.” LUTHER, 1959, p. 136. Tradução de: KIRST, 1981, p. 87. (WA TR 6.6891).

²⁰⁹ KIRST, 1981, p. 87.

²¹⁰ “[...] (1.) an enhanced position of Christ in the sermon, (2.) the sermon becoming scriptural in a sense as never before, (3.) deepened ethical content, and (4.) an enhanced position of the sermon in the worship service and in the life of the people.” FICKENSCHER II, 1994, p. 262. (Tradução nossa).

²¹¹ “(1.) a revival of preaching, (2.) a revival of biblical preaching, (3.) a revival of controversial preaching, and (4.) a revival of preaching the doctrine of grace.” FICKENSCHER II, 1994, p. 262. (Tradução nossa).

²¹² FICKENSCHER II, 1994, p. 262.

Por fim, conclui-se que as principais contribuições de Lutero ao ofício da pregação encontram-se no fato de que: 1) a Bíblia é a fonte principal da pregação (*sola scriptura*); 2) que a doutrina da justificação por graça e fé em Jesus Cristo, a partir da questão da lei e do Evangelho, é o conteúdo principal da pregação (*sola fide, sola gratia*); 3) a prédica é um meio da graça, como os demais sacramentos e ritos da Igreja; e 4) a prédica é importante no culto e na vida comunitária.²¹³

3.4 A homilia católica e a pregação luterana: desafios e convergências ecumênicas

3.4.1 A homilia católica

A Constituição *Sacrosanctum Concilium* (SC) fez uma profunda mudança na compreensão da homilia no contexto católico. Costa afirma que há uma diferença entre a homilia e a pregação dentro da Igreja Católica. Para ele, a homilia já foi atestada na liturgia eucarística do século II, por Justino de Roma. Lá eram lidos a memória dos Apóstolos e os escritos dos Profetas e depois da leitura o presidente fazia uma exortação e um convite para imitar estes exemplos.²¹⁴ Para ele, a homilia tem uma função querigmática e exortativa e, acima de tudo, está associada à liturgia e seus textos. Por outro lado, a homilia é substituída pela pregação, que não está ligada à liturgia e seus textos. É um discurso moralista ou temático, como foi, por exemplo, durante o período escolástico.

Algumas vozes críticas sobre o sujeito da Bíblia no interior da igreja após o Concílio de Trento e antes do Concílio Vaticano II são Carlo Martini, Georg Sporschill e Pablo Richard. Martini e Sporschill afirmam o seguinte:

No Concílio de Trento (1545-1563) apareceram duas tendências. Uma era dar prioridade à condenação dos erros das reformas protestantes. Outra considerava como mais urgente a reforma da Igreja. Triunfou a primeira tendência. Trento foi assim fundamentalmente um concílio de contrarreforma. Um tema de discussão foi a tradução da Bíblia em língua vulgar. Os que se opuseram à tradução apresentaram como argumento que nem a todos foi dado o poder de ler e interpretar o texto sagrado.²¹⁵

²¹³ SOUZA, 2010, p. 125.

²¹⁴ DOS SANTOS COSTA, Valeriano. A homilia em sua dimensão simbólico-sacramental: na busca ainda de acertar 40 anos depois da *Sacrosanctum Concilium*. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 41, p. 31-46, 2002. p. 31.

²¹⁵ RICHARD, Pablo. Um novo espaço para a Palavra de Deus. **Concilium**, Petrópolis, n. 335, p. 202-212, 2010. p. 205-206.

O Concílio de Trento definiu que a pregação (*praedicatione*) era obrigatória para todos os domingos e festas solenes, porém, não se fazia no vernáculo. Somente era possível que os padres explicassem algo que era lido na missa e, especialmente, que eles se esforçassem para falar sobre algum Mistério do Santíssimo Sacrifício (Concílio de Trento, 22.8).

Após 400 anos, a língua utilizada pela igreja ainda era o latim, incluindo o rito latino. Com o Concílio Vaticano II abre-se a possibilidade de celebrar a missa na língua vernacular de cada povo (SC 36; 54). Assim, a homilia é inserida nas celebrações sagradas, de modo que a íntima união do rito e da palavra na liturgia aparece claramente. Durante as celebrações sagradas deve haver um momento adequado para a homilia, cumprindo-se fielmente e conscientemente o ministério da pregação. A celebração da sagrada Palavra de Deus deve ser realizada às vésperas de festas, em alguns dias da semana de Advento e da Quaresma, e aos domingos e feriados, especialmente em comunidades privadas de sacerdotes: neste caso, um diácono ou alguém delegado pelo bispo pode liderar a celebração (SC 35). Acima de tudo, a celebração da Palavra deve ser celebrada pelo sacerdote e de forma dinâmica entre as duas mesas (Palavra e Eucaristia).²¹⁶

A SC 52 se expressa da seguinte forma sobre a homilia:

A homilia, que é a exposição dos mistérios da fé e das normas da vida cristã no decurso do ano litúrgico e a partir do texto sagrado, é muito para recomendar, como parte da própria Liturgia; não deve omitir-se, sem motivo grave, nas missas dos domingos e festas de preceito, concorridas pelo povo.²¹⁷

A apreciação de Martini, Sporschill e Richard é que a Igreja Católica, durante a Reforma Protestante, deveria abrir-se através de uma renovação interna e mesmo que Lutero tenha amado profundamente a Bíblia seria problemático que ele tenha utilizado as reformas necessárias como um sistema exclusivo.²¹⁸ No entanto, depois de 400 anos, a Igreja Católica foi inspirada pelas reformas de Lutero durante o Concílio Vaticano II e criou um movimento de reforma a partir de dentro, a partir de seu

²¹⁶ DOS SANTOS COSTA, 2002, p. 40.

²¹⁷ PAPA PAULO VI. **Constituição Conciliar Sacrosanctum Concilium sobre a Sagrada Liturgia.** Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 06 jan. 2019.

²¹⁸ MARTINI, Carlo M; SPORSCHILL, Georg. **Coloquios nocturnos en Jerusalén: sobre el riesgo de la fe.** Madri: San Pablo, 2008. p. 170-171. RICHARD, 2010, p. 205.

problema e contexto crítico.²¹⁹ É forte a afirmação de Richard: “Entre o fim do Concílio de Trento (1563) e o início do Concílio Vaticano II (1952), a Igreja universal viveu 400 anos de contrarreforma. A Bíblia é derrotada e desaparece na Igreja do Povo de Deus.”²²⁰

Após o Concílio, e através da interpretação da SC, sobretudo na América Latina, a Bíblia é reforçada no interior da igreja, sendo que (1) a Bíblia é estudada e inserida na celebração da missa e na celebração da Palavra, (2) na catequese, (3) nos seminários e outros institutos. (4) O documento de Aparecida (2007) fala de uma pastoral de animação bíblica, uma escola de interpretação ou de conhecimento da Palavra.²²¹

É muito interessante que o Concílio Vaticano II tenha definido a liturgia a partir dos Sacramentos da Eucaristia, do Batismo e da Palavra. Cristo ainda se revela através da escritura, da oração e dos cânticos. Como se pode ler na SC 7:

Para realizar tão grande obra, Cristo está sempre presente na sua igreja, especialmente nas acções litúrgicas. Está presente no sacrifício da Missa, quer na pessoa do ministro – ‘O que se oferece agora pelo ministério sacerdotal é o mesmo que se ofereceu na Cruz’ (20) – quer e sobretudo sob as espécies eucarísticas. Está presente com o seu dinamismo nos Sacramentos, de modo que, quando alguém baptiza, é o próprio Cristo que baptiza (21). Está presente na sua palavra, pois é Ele que fala ao ser lida na Igreja a Sagrada Escritura. Está presente, enfim, quando a Igreja reza e canta, Ele que prometeu: ‘Onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, Eu estou no meio deles’ (Mt. 18,20). Em tão grande obra, que permite que Deus seja perfeitamente glorificado e que os homens se santifiquem, Cristo associa sempre a si a Igreja, sua esposa muito amada, a qual invoca o seu Senhor e por meio dele rende culto ao Eterno Pai.²²²

3.4.2 A pregação luterana

A citação de SC 7 nos lembra a definição de culto usada pelos luteranos, isto é, a definição de *Gottesdienst*. Esta definição é emprestada de uma das pregações de Lutero, quando da consagração de uma pequena igreja em Torgau, Alemanha, em 5 de outubro de 1544. Essa definição é conhecida como Fórmula de Torgau. Durante a pregação, Lutero afirma o seguinte:

²¹⁹ MARTINI; SPORSCHILL, 2008, p. 170-171. RICHARD, 2010, p. 205.

²²⁰ RICHARD, 2010, p. 206.

²²¹ RICHARD, 2010, p. 207-208.

²²² PAPA PAULO VI. **Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia.** Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 06 jan. 2019.

[...] que nenhuma outra coisa se suceda ali, que não seja que o nosso amável Senhor mesmo fale conosco através da sua Santa Palavra, e nós, por outro lado, falemos com Ele através da oração e dos cânticos de louvor.²²³

Para Gerhard Ebeling, essa definição de culto cristão o transforma em um grande diálogo, um diálogo entre Deus e os humanos.²²⁴ Há críticas em relação ao culto e sua relação com a eucaristia. Gérard Siegwalt afirma o seguinte sobre o culto luterano:

[...] a Reforma consiste em colocar no centro do culto a pregação da Palavra. Pode-se notar que ela fez isso com um tipo de culto, o culto da Palavra, que já tem antecedentes na sinagoga judaica, também na antiga Igreja e especialmente na Igreja medieval (ver, por exemplo, a ordem dos Frades Pregadores). O 'culto de pregação', como um tipo particular de culto cristão, tem sua própria razão de ser, até mesmo sua necessidade. A pregação nada mais é do que a proclamação, sob várias formas, do testamento de Cristo, como o coração do querigma apostólico, que é também o conteúdo do sacramento. Ele tem, portanto, o mesmo conteúdo que o sacramento, mas oferece este conteúdo – o Cristo – pela palavra pregada, enquanto o sacramento a oferece em um rito sagrado, em um ato feito em obediência à ordem de Cristo: 'Faça isso em memória de mim'.²²⁵

Há no contexto protestante, portanto, a questão do atrofiamiento do que é culto, Palavra e sacramento, onde até a eucaristia é compreendida sob a ótica da Palavra. A redescoberta da Palavra, durante a Reforma Protestante, influenciou a forma de compreender a Palavra de Deus e é essa uma das relações possíveis do Concílio Vaticano II e da Reforma Protestante. No entanto, historicamente o protestantismo de tradição luterana tem um longo caminho a percorrer para quebrar algumas barreiras que foram sendo colocadas pela própria teologia quando ela procura compreender a relação entre Palavra de Deus e sacramentos.

²²³ Em alemão: “[...] das nichts anders darin geschehe, denn das unser lieber Herr selbs mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir widerumb mit jm reden durch Gebet und Lobgesang. [...]”. LUTHER, Martin. 1544. Nr. 35. Predigt bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau erhalten 1544, gedruckt 1546. In: LUTHER, Martin. **D. Martin Luthers Werke**: kritische Gesamtausgabe. 49. Band. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolge, 1913. p. 588. (Tradução nossa).

²²⁴ EBELING, Gerhard. **Répondre de la foi**: réflexions et dialogues. Genève: Labor et Fides, 2012. p. 167.

²²⁵ “Puis, la Réforme consiste en une remise au centre du culte, de la prédication de la Parole. On peut noter qu'elle a renoué en cela avec un type de culte, le culte de la Parole, qui a des antécédents déjà dans la synagogue juive, aussi dans l'Église ancienne et spécialement dans l'Église médiévale (cf. par exemple l'ordre des Frères prêcheurs). Le 'culte de prédication' comme type particulier du culte chrétien a tout à fait sa raison d'être, voire sa nécessité. La prédication n'est rien d'autre que la proclamation, sous des formes variées, du testament du Christ, comme cœur du kerygma apostolique, qui est aussi le contenu du sacrement. Elle a par conséquent le même contenu que le sacrement, mais elle offre ce contenu — le Christ — par la parole prêchée, alors que le sacrement l'offre dans un rite sacré, dans un acte fait en obéissance à l'ordre du Christ: 'Faites ceci en mémoire de moi'.” SIEGWALT, Gérard. *Le protestantisme et la liturgie dominicale: Questions critiques. Positions luthériennes*, Paris, v. 1, p. 69-81, 1990. p. 72. (Tradução nossa). (Grifo do autor).

Essa redescoberta da importância da Palavra, reconhecida desde o Vaticano II também pelo catolicismo, é, no entanto, paga no protestantismo histórico pelo enfraquecimento da reconhecida importância do sacramento. Desde o século XVI, a prática sacramental, isto é, o culto eucarístico, tem sido muito reduzida em comparação com a da Igreja Católica Romana e em relação à da Igreja primitiva e depois pela igreja antiga que celebravam a Eucaristia como regra geral todos os domingos.²²⁶

Lutero fortaleceu a leitura da Bíblia pelo povo. Ele escreveu que as cidades alemãs deveriam oferecer uma boa escola para todas as pessoas, para que todas pudessem ler e ouvir a Bíblia. Os esforços de Lutero em traduzir a Bíblia e a missa para a linguagem do povo são esforços para inculturar o Evangelho. Como é possível ler na Fórmula de Torgau, é importante encorajar a comunidade a se reunir para ouvir a Palavra de Deus, fazer oração, louvar e cantar.

3.4.3 *Influências contemporâneas entre católicos e luteranos*

Alguns autores católicos afirmam que há muito de Lutero e de suas influências no que tange a homilia católica, mas os autores luteranos são menos categóricos no que se refere a tal afirmação. Para Siegwalt, é verdade que há influência protestante, mas há também influência de outros contextos.

Isso se deve a uma série de fatores, a maioria dos quais se conjuga na abertura ecumênica às outras igrejas, ortodoxa, católica-romana e também anglicana. O diálogo ecumênico entre as igrejas é nutrido – e nutre-se em retorno – de vários reavivamentos.²²⁷

Num recente documento da Conferência Nacional dos Bispos do Estados Unidos da América e da Igreja Evangélica Luterana da América (ELCA), as partes procuram demonstrar pontos de união e discordância sobre temas teológicos – a saber: igreja, ministério e eucaristia. Abaixo encontra-se a reflexão sobre Palavra, Escritura e os meios da graça, na qual ambas as confissões concordam.

²²⁶ “Cette redécouverte de l'importance de la Parole, reconnue depuis Vatican II aussi par le catholicisme, se paye cependant dans le protestantisme historique par un affaiblissement de l'importance reconnue au sacrement. Depuis le XVI^e siècle la pratique sacramentaire, c'est-à-dire le culte eucharistique, s'est beaucoup réduite par rapport à celle de l'Église catholique-romaine et par rapport à celle de l'Église primitive puis de l'Église ancienne qui célébrait l'eucharistie en règle générale chaque dimanche.” SIEGWALT, 1990, p. 72-73. (Tradução nossa).

²²⁷ “Cela tient à plusieurs facteurs, dont la plupart se conjoignent dans l'ouverture œcuménique aux autres Églises, orthodoxe, catholique-romaine et aussi anglicane. Le dialogue œcuménique entre les Églises se nourrit de — et nourrit lui-même en retour — plusieurs renouveaux.” SIEGWALT, 1990, p. 74. (Tradução nossa).

(5) Luteranos e Católicos concordam que a Igreja na terra vive da e é governada pela Palavra de Deus, que encontra em Cristo, na Palavra viva do Evangelho, e nas Escrituras inspiradas e canônicas. (6) Eles são um ao considerar que a igreja na terra participa dos benefícios de Cristo através das ações históricas e perceptíveis de proclamar o evangelho e celebrar os sacramentos, como iniciado por Cristo e transmitido por seus apóstolos.²²⁸

As confissões cristãs têm se nutrido mutuamente em diferentes níveis e áreas. Abaixo citamos algumas das áreas nas quais as igrejas cristãs têm cooperado para a renovação da liturgia e da compreensão de Palavra.

- 1) *Renovação bíblica*: “Ela promove a redescoberta [bíblica] [...] da extraordinária riqueza da Bíblia, também e especialmente no que diz respeito à liturgia da Igreja.”²²⁹
- 2) *Renovação patrística*: “O diálogo ecumênico nos dá consciência da extraordinária riqueza da tradição patrística, da tradição dos Padres dos primeiros séculos e especialmente dos Padres Gregos.”²³⁰
- 3) *Renovação comunitária*: as renovações no âmbito das comunidades monásticas protestantes, católicas e ortodoxas renovam-se, de formas variadas, com a grande tradição litúrgica da Igreja universal, de modo que cada igreja coloca sua vocação especial em benefício da riqueza litúrgica.²³¹
- 4) “*Renovação carismática* ou da diversidade dos dons do Espírito Santo e, assim da riqueza do corpo de Cristo. Ela liberta dons e liberta o amor dos ‘irmãos’, na consciência da unidade última da Igreja, segundo a plenitude da verdade”.²³²

²²⁸ “(5) Lutherans and Catholics agree that the church on earth lives from and is ruled by the Word of God, which it encounters in Christ, in the living word of the gospel, and in the inspired and canonical Scriptures. (6) They are one in holding that the church on earth participates in Christ’s benefits through the historical and perceptible actions of proclaiming the gospel and celebrating the sacraments, as initiated by Christ and handed on by his apostles.” UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS; EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH IN AMERICA. **Declaration on the way**: Church, Ministry and Eucharist. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2015. p. 10. Disponível em: <https://www.elca.org/Declaration-on-the-Way>. Acesso em: 08 jan. 2019.

²²⁹ “Il favorise la redécouverte par les uns et par les autres et des uns grâce aux autres, de l’extraordinaire richesse de la Bible, aussi et en particulier en ce qui concerne la liturgie de l’Église.” SIEGWALT, 1990, p. 75. (Tradução nossa).

²³⁰ “Le dialogue œcuménique fait prendre conscience de l’extraordinaire richesse de la tradition patristique, de la tradition des Pères des premiers siècles donc, et en particulier aussi des Pères grecs.” SIEGWALT, 1990, p. 75. (Tradução nossa).

²³¹ SIEGWALT, 1990, p. 75. (Tradução nossa).

²³² “*Renouveau charismatique* enfin, ou de la diversité des dons de l’Esprit Saint et ainsi de la richesse du corps du Christ. Il libère des dons et libère à l’amour des « frères », dans la conscience de l’unité dernière de l’Église selon la vérité dans sa plénitude”. SIEGWALT, 1990, p. 76.

Em conclusão, pode-se afirmar que o contexto do catolicismo-romano procurou dar sentido à homilia na missa. E esse processo está fortemente atrelado com a renovação que a Palavra e o seu anúncio receberam a partir do Concílio Vaticano II. Segundo Moraes, mesmo que “o catolicismo tem pavor da autonomia da Palavra em relação aos sacramentos”,²³³ a influência do Vaticano II foi “verdadeiramente uma revolução da Palavra”.²³⁴ Essa revolução influenciou diversos aspectos da pregação, entre eles o espacial. O espaço reservado à homilia e à leitura bíblica recebeu grande atenção na construção ou renovação de espaços litúrgicos católicos. O lugar simbólico da Palavra na missa, reservado ao ambão ou estante de leitura, é “ainda bem mais circunscrito e valorizado por sua relação com a fonte batismal e também com o altar”.²³⁵

Contudo, ainda é possível perceber que tanto no contexto evangélico quanto no contexto católico há relações díspares com a Palavra de Deus. No contexto evangélico ainda se percebe uma primazia na Palavra e no seu anúncio em detrimento das ações litúrgico-rituais e sacramentais. Enquanto que no catolicismo há valorização dos rituais e dos sacramentos no âmbito da missa em detrimento da Palavra, sobretudo no que tange à homilia. Saudável será essa relação quando as três grandezas cristãs – batismo, eucaristia e Palavra – forem compreendidas e realizadas no âmbito da vida e do culto cristão da mesma forma, pois não há primazia e nem relação hierárquica, porque a revelação de Deus em Cristo Jesus utiliza-se da Palavra e concretiza-se numa relação ritual, simbólico-sacramental e comunicacional. A Palavra não se aparta dos Sacramentos, nem somente a pura realização dos sacramentos sem a Palavra faz sentido.

3.5 Culto e pregação: entre tensões e desafios

A tradição evangélica acabou se afastando da celebração da eucaristia ao longo dos séculos.²³⁶ Somente com a Renovação Litúrgica do século passado buscou-se novamente integrar a Eucaristia de modo pleno em cada culto. Isso se deveu em

²³³ MORAES, Francisco Figueiredo de. **O espaço do culto à imagem da Igreja**. São Paulo: Loyola, 2009. MORAES, 2009. p. 146.

²³⁴ MORAES, 2009, p. 147.

²³⁵ MORAES, 2009, p. 147.

²³⁶ FICKENSCHER II, 1994, p. 264. Segundo ele, “In Lutheran services the sermon enjoyed a new relationship with the sacraments. Without replacing Holy Communion as the highest moment, the sermon is exalted in that it properly explicates the sacrament.” (Tradução nossa).

grande medida pelo entendimento do que significa pregação para Lutero, que acabou sendo entendida somente como palavra falada ou escrita.²³⁷ No entanto, tal renovação não se deu sem críticas, e é nesse sentido que podemos interpretar Nicol. Para ele, a tradicional fórmula usada para identificar o culto no contexto das comunidades evangélicas na Alemanha como “culto *com* ceia do Senhor”²³⁸ não reflete o caráter e o sentido pleno do significado do culto, que está além da interpretação da Palavra de Deus no âmbito do púlpito.

Esse atrofiamento da relação entre Palavra e Sacramento levou à compreensão de que o sacramento da eucaristia não precisa acontecer em todos os cultos. Ele sugere que se permaneça com o culto de pregação, mas, que ao se realizar a Eucaristia, se nomine esse culto de “Palavra *com* Sacramento”,²³⁹ que vai além de um culto no qual a prédica é o centro. Ele sugere que a Igreja Evangélica da Alemanha deve entender e ampliar o significado do que é a “Palavra”. No entanto, tal proposição também não mitiga os problemas na compreensão do que significa o culto. Este deveria ser entendido como a partilha da Palavra de Deus e do Sacramento, não deveria ser culto eucarístico, nem culto com Sacramento, nem culto com Ceia do Senhor, apenas culto, onde o rito litúrgico é e se torna a expressão da comunidade cristã.

Nicol questiona ainda a relação entre Palavra e o sacramento da eucaristia. O autor questiona a eficácia da ação sacramental no contexto protestante ao utilizar a Palavra de Deus no contexto do rito eucarístico. Seu relato abarca o exemplo de um grupo de comungantes que após o recebimento da comunhão aguarda as palavras da/o ministra/o antes de retornarem aos seus acentos. Habitualmente, são utilizadas palavras bíblicas que não possuem relação direta com a ceia do Senhor e outras vezes buscam-se novamente palavras da prédica. A partir disso, ele questiona que: “Toda a oração eucarística, inclusive as Palavras da Instituição, parece que não foram o suficiente para ela/ele transmitir à memória o significado da eucaristia”.²⁴⁰ Sua

²³⁷ ROSE, 1998, p. 151.

²³⁸ “Gottesdienst *mit* Abendmahl”. NICOL, Martin. **Weg im Geheimnis**: Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010., p. 77. (Grifo do autor). (Tradução nossa).

²³⁹ “Wort *mit* Sakrament”. NICOL, 2010, p. 77. (Grifo do autor). (Tradução nossa).

²⁴⁰ “Das gesamte eucharistische Gebet, Einsetzungsworte inklusive, hatte ihm, so scheint es, nicht ausgereicht, den Sinn des Abendmahls in Erinnerung zu rufen”. NICOL, 2010, p. 93. (Tradução nossa).

sugestão, nesse sentido, é utilizar as próprias palavras da Liturgia da Eucaristia, mesmo que estas tenham sido há pouco pronunciadas.

Numa posição mais radical, ele afirma que o ser humano não deveria compreender e aceitar a eucaristia apenas de forma histórica, antropológica ou histórica-litúrgica, mas que nós, como pessoas evangélicas, deveríamos aceitar a ceia do Senhor inteiramente como um percurso no caminho do mistério.²⁴¹ A partir disso, pode-se fazer uma analogia com a história do caminho de Emaús (Lc 24.13-35).²⁴² Aqui ele entende que a Palavra de Deus também se torna concreta, toma corpo, corporifica-se no ato da ceia do Senhor, não por nossa própria vontade, mas por vontade de Deus que, em Jesus Cristo, entregou-nos pão e vinho e ordenou que os repartíssemos em sua memória.

Retornando à questão dos artigos da Confissão de Augsburgo acima citados, eles não desvincularam a Palavra dos Sacramentos. Contudo, a teologia luterana acabou dando bastante centralidade à Palavra. Hefner, numa interpretação a partir de Lutero, afirma que ele deu de maneira enérgica centralidade à Palavra²⁴³ e Maraschin afirma que para Lutero o órgão central do protestantismo é o ouvido.²⁴⁴ As duas visões não estão erradas, o que preocupa desde uma visão litúrgica e ritual é que não se pode simplesmente desvincular os sacramentos da Palavra. Isto é, a pregação está inserida no culto e dela faz parte, assim como os sacramentos e todo o ordo litúrgico é uma unidade ritual que somente faz sentido no seu todo.

Os sacramentos na compreensão luterana são dois, o batismo e a eucaristia, são instituídos por parte de Cristo e realizados em conformidade com o que está revelado na Escritura. A eles é dado um sinal, ou seja, uma concretização espacial e simbólica: a água e o lugar do batismo e o pão e vinho na mesa da ceia do Senhor.²⁴⁵ À Palavra ou pregação é dada, por vezes, demasiado destaque, pois a mesma é analisada em separado da liturgia, o que de certa forma não faz sentido desde um ponto de vista ritual.²⁴⁶

²⁴¹ “[...] wir Evangelischen wurden das Abendmahl völlig selbstverständlich annehmen als eine Wegstrecke auf dem Weg im Geheimnis.” NICOL, 2010, p. 96. (Tradução nossa).

²⁴² LUCAS. *In: BÍBLIA*, 2006, p. 133-134.

²⁴³ HEFNER, Philip. A Igreja. *In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. Dogmática cristã*. 2. ed. v. 2. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007. p. 242.

²⁴⁴ MARASCHIN, Jaci C. **Da leveza e da beleza**: liturgia na pós-modernidade. São Paulo: ASTE, 2010. p. 28.

²⁴⁵ MARTINI, 2003, p. 214.

²⁴⁶ GRIMES, Ronald L. Of words the speaker, of deeds the doer. **The Journal of Religion**, Chicago, v.

3.6 O lugar do anúncio da Palavra de Deus: de onde pregar?

Abordamos diversos aspectos nos tópicos anteriores relacionados com a pregação ao longo da história. Realizamos uma crítica ao descompasso que há entre prédica e liturgia no âmbito do culto cristão. Outro descompasso que podemos observar está relacionado com a forma como a teologia compreende o lugar físico – e não apenas metafórico – da prédica e da pregação no âmbito do culto cristão. O ser humano é um ser temporal, ou seja, que vive num determinado tempo, mas ele também é um ser espacial, e a igreja cristã é uma instituição que deve refletir sobre ambos.

Concordamos com a crítica do ritualista Ronald L. Grimes que afirma que a teologia, ao focar exclusivamente na linguagem e na Palavra, enveredou pelo tempo e esqueceu a questão do espaço no âmbito do ritual litúrgico.²⁴⁷ Esse e outros assuntos relacionados são abordados por Beling, na dissertação sobre a questão da espacialidade da liturgia, no pesquisa *Liturgia e Arquitetura - da relação do humano com Deus: contribuições para a reflexão no contexto evangélico-luterano*.²⁴⁸

O lugar do anúncio da Palavra de Deus no âmbito do culto é o púlpito, o ambão ou estante de leitura, dependendo da confissão religiosa. No âmbito comunitário da IECLB, faz-se uso da estante de leitura e do púlpito, e são respectivamente duas peças separadas. Historicamente o lugar do anúncio da Palavra de Deus é no ambão. Já no Antigo Testamento havia um lugar específico para a leitura da Torá e a igreja cristã deu continuidade a essa tradição. Fontes dos séculos III e IV falam de um “lugar elevado” do qual se realizava a leitura das escrituras e a homilia.²⁴⁹ Segundo Illarze Delgado, os exemplos mais antigos de ambões possuíam ornamentos decorativos de

66, n. 1, p. 1-17, 1986. COSGROVE, Charles H.; EDGERTON, W. Dow. **In Other Words: Incarnational Translation for Preaching**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007. p. 28-30. CILLIERS, Johan. **The living voice of the gospel: revisiting the basic principles of preaching**. Stellenbosch: Sun Press, 2004. GENIG, Joshua D. **Viva Vox: Rediscovering the Sacramentality of the Word Through the Annunciation**. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2015.

²⁴⁷ GRIMES, 1986, 12ss. A partir desta página ele analisa a questão da temporalidade na narrativa, e a conseqüente falta de temporalidade na narrativa seja ela cristã ou não. O que também, segundo ele, também se reflete na pouca preocupação com o rito e ritual. Nesse artigo ele faz uma crítica ao movimento narrativo que se seguiu com o movimento da Nova Homilética.

²⁴⁸ BELING, Éder. **Liturgia e arquitetura - da relação do humano com Deus: Contribuições para a reflexão no contexto evangélico-luterano**. São Leopoldo: Faculdades EST, 2015. Dissertação (Mestrado em Teologia).

²⁴⁹ ILLARZE DELGADO, Enrique Antonio. **Altar e Ambão: a presença de Cristo na palavra e na eucaristia, visível no espaço sagrado da comunidade**. São Leopoldo: Faculdades EST, 2013. (Tese de Doutorado). p. 130.

arte que serviam de *biblia pauperum* (bíblia dos pobres), eram de madeira e aos poucos foram substituídos por construções de pedra, podendo ser circulares ou poligonais.²⁵⁰ Na liturgia siríaca o ambão se situava no centro da nave, sendo que os espaços do ambão e da mesa da eucaristia foram unidos.²⁵¹

O uso do púlpito no âmbito da IECLB remonta à tradição medieval, na qual durante a missa realizavam-se as pregações a partir deste local, abandonando-se, ao longo da Idade Média, o uso regular do ambão.²⁵² Geralmente “a colocação do púlpito é numa pilastra, no lado norte do templo, orientado para a nave, com um baldaquino, no qual, na parte inferior e central, era colocada uma pomba, símbolo do Espírito Santo”.²⁵³ O propósito do púlpito era dar visibilidade e acústica à prédica. No contexto das igrejas reformadas ou que sofreram influência da teologia reformada e calvinista, tem-se a colocação do púlpito atrás da mesa do altar. Cada vez mais, ao longo dos séculos, o púlpito passou a ser sinônimo do lugar de anúncio e ensino da Palavra de Deus.

Desde que começaram os esforços do movimento da Renovação Litúrgica, o espaço do ambão tem sido recuperado em várias tradições cristãs como “um dos focos do espaço litúrgico”²⁵⁴ pelo fato de nele serem realizadas as leituras bíblicas, ser anunciada a Palavra de Deus e de funcionalmente projetar a voz no espaço de culto. Por todos esses motivos busca-se dar visibilidade a ele e projetá-lo em lugar elevado no âmbito do espaço litúrgico do altar,²⁵⁵ harmonizando-o com o espaço eucarístico e o espaço batismal.²⁵⁶

3.7 Palavras finais

Como estamos contando a história cristã? Qual forma é usada para rememorar-la? Qual é o alcance do enunciado, não somente pela acústica/oral?

De forma breve, abordamos temas históricos e práticos sobre a pregação cristã. Discorreremos sobre a pregação dos pais da igreja e sua forma de relação com a Palavra de Deus. Após um período de auge, vimos que a pregação começou a

²⁵⁰ ILLARZE DELGADO, 2013, p. 131.

²⁵¹ BOROBIO, 2010, p. 71.

²⁵² MORAES, 2009, p. 131s.

²⁵³ ILLARZE DELGADO, 2013, p. 136.

²⁵⁴ ILLARZE DELGADO, 2013, p. 136.

²⁵⁵ MORAES, 2009, p. 133.

²⁵⁶ MORAES, 2009, p. 134s.

perder “fôlego” e se tornou um discurso mais apologético (um discurso escrito) e a pregação oral da Palavra de Deus enfrentou uma falta de formação e qualificação. Fazendo um recorte histórico, apontamos para o surgimento do *pronaus*, ou seja, uma forma reduzida do culto cristão que é posteriormente à Reforma, cada vez mais, assumido pela Igreja Evangélica. Por fim, abordamos a pregação mendicante de Valdo e Francisco de Assis, antes de entrarmos no Período da Reforma.

No período da Reforma, sobretudo a partir de Lutero, desvelou-se a centralidade da Palavra de Deus. Nos artigos da Confissão de Augsburgo não se desvincula a Palavra dos Sacramentos. Para alguns teólogos e teólogas, o enfoque de Lutero se dá de maneira enérgica na centralidade à Palavra e, de forma um tanto irônica, afirma-se que em Lutero o órgão central do protestantismo tornou-se o ouvido. As duas visões não podem ser consideradas erradas, elas carecem do seu respectivo aprofundamento, bem como carece de aprofundamento o que já apontamos sobre a desvinculação da prédica do âmbito litúrgico-ritual. Os sacramentos na compreensão luterana são instituídos por Cristo e realizados em conformidade com o que está revelado na Escritura. Nesse sentido, a pregação deveria ser compreendida a partir do seu âmbito litúrgico, ritual e comunicacional que ocupa na liturgia do culto cristão.

O sacramento é a união da Palavra de Deus com um sinal concreto, isto é, uma concretização espacial e simbólica: a água e o lugar do batismo e o pão e o vinho à mesa na ceia do Senhor. Na pregação o sinal concreto é a Bíblia e sua anunciação linguística. Os sacramentos se relacionam com o mundo através de palavras, enunciados e ações. Eles criam uma nova e única forma de relação do povo de Deus com a revelação e o mistério divino. Saudável será essa relação quando as três grandezas cristãs – batismo, eucaristia e Palavra – forem compreendidas e realizadas no mundo da vida e no culto cristão da mesma forma. Pois, a revelação de Deus em Cristo Jesus utiliza-se da Palavra e concretiza-se numa revelação simbólico-sacramental. Nem a Palavra desliga-se dos sacramentos, nem somente a pura realização dos sacramentos sem a Palavra faz sentido.

No que se refere à questão da espacialidade litúrgica, que cada sacramento e a pregação tenham o seu lugar específico no âmbito do rito litúrgico, aprofundando-se a compressão da importância do espaço da palavra, o ambão/estante/púlpito, na sua relação espacial com os demais sacramentos e a vida litúrgico-ritual da comunidade cristã.

4 HOMILÉTICA: DEFINIÇÕES E RELAÇÕES

Pregação é, por exemplo, um ato de discurso humano.²⁵⁷

4.1 Considerações iniciais

Com essa definição, o autor holandês, F. Gerrit Immink, postula que a pregação, no contexto dos Estados Unidos da América, pode ser compreendida como um ato discursivo que possui o ser humano como anunciador, ou seja, a pregação é uma ação discursiva do ser humano. Pregação que é, em suma, a utilização de palavras, signos, símbolos de uma forma coerente e compreensível para si e para a/o outra/o. O que nos leva a refletir também sobre a relação entre a enunciação da linguagem e a sua comunicação de forma adequada. Segundo Immink, a academia estadunidense de homilética desenvolveu e desenvolve pesquisas relacionando as áreas de homilética, teoria da linguagem, retórica e comunicação.

Do lado europeu sobressaem pesquisas que, assim como no contexto estadunidense, apontam para uma direção empírica na pesquisa sobre a homilética no âmbito acadêmico. Pesquisas têm abandonado uma visão mais dogmática-querigmática para entenderem a homilética e a pregação e estão se utilizando de modelos que implicam a presença da/o ouvinte na prédica, o que Immink chama de virada em direção ao processo de entendimento (*Verständigungsbemühung*).²⁵⁸ Nesse tipo de “virada homilética”, a pessoa ouvinte é vista como participante ativa na pregação.

O australiano David Rietveld, em artigo intitulado *A Survey on the Phenomenological Research of Listening to Preaching*²⁵⁹, faz um longo resumo do atual estado da arte no campo da pesquisa homilética sobre as pessoas ouvintes no âmbito da pregação. Ele busca as raízes em trabalhos que começaram a ser publicados no ano de 1975 na Holanda, passando por pesquisas clássicas como a do alemão Daiber, *Predigen und Hören* (1980-83), até chegar a pesquisas mais recentes como a do holandês Pleizer, *Religious Involvement in Hearing Sermons* (2010) e das dinamarquesas Lorensen and Gaarden, *Listeners as Authors in Preaching* (2013).

²⁵⁷ “Preaching is, for example, an act of human discourse”. IMMINK, F. Gerrit. Homiletics: The current debate. **International Journal of Practical Theology**, v. 8, n. 1, p. 89-121, 2004. p. 90. (Tradução nossa).

²⁵⁸ IMMINK, 2004, p. 89.

²⁵⁹ RIETVELD, David. A Survey of the Phenomenological Research of Listening to Preaching. **Homiletic**, Nashville, v. 38, n. 2, p. 30-47, 2013.

Neste capítulo abordaremos alguns dos principais modelos de pregação utilizados nas últimas décadas. Abaixo serão analisados os seguintes modelos: a Nova Homilética, o modelo narrativo, o modelo de uma ética da alteridade, a narratividade no contexto de pessoas sem igreja e a dramatização homilética. A partir do contexto latino-americano, analisaremos os desafios e as perspectivas da pregação e os modelos de pregação libertadora, baseado na Teologia da Libertação, e a pregação espetacular. Por fim, faremos algumas considerações sobre o método pastoral da Teologia da Libertação, relacionando seu uso na prática da pregação.

4.2 Panorama da pesquisa em homilética

Fornecer ao mundo acadêmico qualquer tipo de panorama sobre qualquer assunto é um risco que se assume. Umberto Eco afirma que a escolha por parte do/a estudante de tal tipo de pesquisa é normal.²⁶⁰ Ao assumir tal risco, também direcionamos o trabalho aqui proposto para um viés específico, como defende Umberto Eco. Não nos interessa fazer um enorme panorama sobre a situação da pesquisa em homilética, no entanto, algumas abordagens sobre o tema são pertinentes à pesquisa.

Partimos da Nova Homilética, pois metodologicamente compreendemos que este movimento influenciou e tem influenciado inúmeros estudos homiléticos em todo o mundo, mesmo que tais pesquisadores e pesquisadoras não se identifiquem com essa linha de argumentação. No entanto, a liberdade que se deu à pregação a partir dos estudos influenciou o surgimento de novas formas de pensar a pregação, sejam eles explicitamente ligados ou não à Nova Homilética. Diversos movimentos ao redor do mundo e em diferentes igrejas procuraram atualizar e fomentar novas formas de pregação do Evangelho.

4.2.1 A Nova Homilética

Este talvez seja para o contexto brasileiro um dos locais mais emblemáticos para se iniciar a discussão sobre homilética. Por um lado, a enorme influência que os EUA tiveram na missão no Brasil a partir do século XIX. Mas também com sua vasta

²⁶⁰ ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 7ss.

pesquisa no campo homilético atual que também tem influenciado enormemente vários contextos ao redor do mundo.²⁶¹

A Nova Homilética promoveu uma virada na ciência homilética através da introdução da indutividade na pregação²⁶², onde essa sofreu alterações no âmbito das igrejas, sobretudo no contexto estadunidense. Surgiram, a partir da década de 1970, impulsos que transformaram a forma de pregar e a pregação. O pastor luterano Mauro Batista de Souza apresenta ao contexto brasileiro essa forma de pregação. No artigo, ele parte primeiramente definindo a forma de pregação tradicional. Essa forma está centrada no/a pregador(a) e não na comunidade de ouvintes; ela utiliza um processo dedutivo, partindo da afirmação teológica central.²⁶³

A virada homilética foi a proposição de um método indutivo de pregação. Esse modelo não está centrado em quem prega, mas nas pessoas que ouvem, ou seja, na comunidade. Dá-se a elas a chance de tirarem suas próprias conclusões da prédica. Nesse modelo, “a mensagem vai sendo descoberta de forma coletiva, no desenrolar da prédica”.²⁶⁴ Trata-se de um desafio para quem é acostumado com a forma tradicional de pregação, pois, com o acento em quem ouve, a pregação passa a ter uma grande ênfase na performance do/a pregador(a).²⁶⁵ Resumidamente, a pregação indutiva é

[...] aquela que encoraja as pessoas ouvintes a pensar seus próprios pensamentos, sentir seus próprios sentimentos, tirar suas próprias conclusões e tomar suas próprias decisões de forma tal que elas serão as donas da mensagem. Pregação se torna uma atividade compartilhada entre a pessoa que prega e a comunidade que ouve.²⁶⁶

A Nova Homilética contribuiu para a ciência homilética ao introduzir e reafirmar dois critérios, experiência e contexto. O foco que antes, na pregação e homilética clássica, encontrava-se no conteúdo e no fazer, algo que está estritamente ligado à pessoa que produz e enuncia a pregação, sofreu uma mudança de orientação e

²⁶¹ SOUZA, Mauro Batista de. A Nova Homilética: ouvintes como ponto de partida na pregação cristã. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 47, n. 1, p. 5-24, 2007. Veja também: SOUZA, Mauro Batista de. **Rhetorical resources for a homiletic of the oppressed**: The new homiletics of Fred Craddock and Eugene Lowry and the liberation pedagogy of Paulo Freire. Berkeley, 2004. Tese (Doutorado) – The Graduate Theological Union, Berkeley, 2004. LEWIS, Ralph L.; LEWIS, Gregg A. **Pregação indutiva**: como pregar de modo que as pessoas ouçam. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

²⁶² VOGT, Fabian. **Predigen als Erlebnis**: narrative Verkündigung eine Homiletik für das 21. Jahrhundert. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009.

²⁶³ SOUZA, 2007, p. 11.

²⁶⁴ SOUZA, 2007, p. 13.

²⁶⁵ SOUZA, 2007, p. 14.

²⁶⁶ SOUZA, 2007, p. 16.

passou a concentrar-se sobre a forma e em quem ouve a pregação. Ou seja, uma mudança de paradigma que vai além do conhecimento adquirido e se propõe a refletir sobre novas formas de enunciação oral e também se centra sobre as pessoas que ouvem, procurando compreender suas experiências e seus distintos contextos.

Tendo por base aquilo que se chama de pregação clássica ou tradicional, que possui como premissa o conteúdo e a pessoa que faz, se começa a pensar e a pôr em prática uma forma na qual as pessoas deveriam se empoderar do discurso realizado, o que não foi algo simples. Várias pesquisas surgiram e foram por caminhos diferentes, mas havia uma relação entre elas. O novo neste modelo de pregação era pôr em prática e articular a pregação e a prédica de tal modo que aquela pessoa que ouve a pregação pudesse se empoderar e articular suas próprias conclusões. Para tal, eram necessárias novas formas e metodologias para realizar a pregação, algo que a prédica clássica fazia a partir de um modelo europeu dedutivo, que se poderia afirmar tratar-se de um modelo acadêmico e científico baseado em proposições claras, objetivas e empíricas.²⁶⁷

O diferencial do modelo indutivo era dar espaço para as pessoas que ouvem articularem suas próprias conclusões. O principal método de realizar tal tarefa foi, em primeiro lugar, questionar a autoridade da pregação e de quem prega, ou seja, questionar o papel que ocupa a prédica e a pessoa pregadora. Importante ainda foi a redescoberta de novas formas de enunciar o conteúdo através da linguagem, que poderia ser através da oralidade e da narratividade. E, ainda, a compreensão do papel da língua falada, a linguagem cotidiana, bem como o estudo da Palavra de Deus em diferentes perspectivas. E não por último, se fez importante a relação da homilética como outras áreas como a filosofia, a sociologia da religião, a retórica, a antropologia e a teologia, reafirmando-se a necessidade de interdisciplinaridade no estudo da homilética.²⁶⁸ Assim, a pregação que antes se baseava fortemente no trabalho exegético realizado no escritório, trabalho que envolve a preparação da prédica, era posto como desafio para ser realizado durante a condução da pregação. Ou seja, o processo indutivo que acontecia na preparação poderia ser usado no momento em que a prédica era proferida.²⁶⁹

²⁶⁷ SOUZA, 2004, p. 41ss. Veja o capítulo sobre Fred Craddock no trabalho de Souza e o capítulo sobre homilética na terceira edição do livro: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.), *et. al.* **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

²⁶⁸ SOUZA, 2004, p. 47.

²⁶⁹ SOUZA, 2004, p. 49.

Outra forma que a Nova Homilética encontrou para pregar foi a aplicação dos métodos direto e indireto ligados ao discurso. A importância do discurso indireto está ligada, sobretudo, à importância dada para a pessoa ouvinte, sendo que a pessoa ouvinte pode se ligar à prédica através de seus próprios sentimentos, pensamentos e convicções, além de permitir que ela tome suas próprias decisões sobre sua existência. As parábolas de Jesus são um ótimo exemplo de discurso indireto.²⁷⁰

Conforme registra Souza sobre o modelo indutivo, ele

[...] não procura, obrigatoriamente, provar um ponto ou uma afirmação teológica. Esse tipo de prédica vai juntando os diversos pedaços de narrativas particulares até que se chegue a uma mensagem coerente no final. [...] Pregação indutiva favorece e possibilita prédicas com final aberto. Do ponto de vista da lógica, prédicas indutivas são inconclusivas, isto é, permitem que a pessoa que ouve tire suas próprias conclusões e/ou aplicações concretas da mensagem para sua vida.²⁷¹

4.2.2 Pregação narrativa

Segundo Sousa, a partir do método indutivo surgiu o modelo narrativo de pregação. Este teve como foco principal a construção de uma trama narrativa no qual contar uma história torna-se o centro da prédica. No entanto, não são somente “historinhas”, são contos que se entrelaçam e dão à pessoa pregadora a liberdade de utilizar-se de algo muito comum a cada pessoa: contar histórias. O motivo de o modelo narrativo usar histórias, dramas ou novelas está ligado, sobretudo, ao fato de cada pessoa passar a sua vida contando histórias. Ou como afirma Ganzevoort: “nossa identidade coletiva, história e tradição religiosa são estruturadas como histórias”.²⁷² Forma e conteúdo são, portanto, peças fundamentais para se entender o modo como é construída a trama narrativa. Elas são utilizadas de modo que uma realidade ou um conhecimento possam ser apreendidos.²⁷³

O uso da forma narrativa na pregação, bem como na teologia prática como um todo, ocorre porque “de uma forma ou de outra, histórias humanas estão conectadas com histórias de e sobre Deus. Liturgia e rituais incorporam e re-encenam

²⁷⁰ SOUZA, 2004, p. 51.

²⁷¹ SOUZA, 2007, p. 13-14.

²⁷² “Our collective identity, history, and religious tradition are likewise structured as stories”. GANZEVOORT, R. Ruud. Narrative approaches. In: MILLER-MCLEMORE, Bonnie J. (Ed.). **The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology**. Malden, Oxford, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012. p. 216. (Tradução nossa).

²⁷³ GANZEVOORT, 2012, p. 218.

narrativas da tradição espiritual, permitindo a quem congrega se unirem nelas com sua própria história de vida.”²⁷⁴ Ao se utilizar da trama narrativa na construção de prédicas, uma observação deve ser feita: pretende-se, na narrativa, expor ideias ou experiências? Uma diferenciação que Sousa e Ganzevoort fazem nesse sentido é deixar claro que a utilização da narratividade na prédica tem como característica principal a transmissão de uma experiência e não de uma ideia.²⁷⁵ Ideia é compreendida como sendo algo imperativo, que necessita ser defendido, como no caso de um conteúdo dogmático, por exemplo.

Ganzevoort desenvolve a complexidade desses conceitos argumentando que a diferenciação entre ideia e experiência na narratividade é necessária, pois de um lado há a ideia como algo paradigmático, assertivo e que procura convencer pela exposição de um conceito através da verdade; e, por outro, o modelo narrativo tende a procurar nas experiências cotidianas das pessoas um modo de narrar, contar a história através da verossimilhança. Assim, ao se utilizar uma ideia transcende-se “o local e o particular ao identificar os absolutos ou gerais”,²⁷⁶ enquanto que a partir da experiência a narrativa tende a concentrar-se na contextualidade do tempo e espaço e focar-se no particular.²⁷⁷

Compreender que a prédica deve ser contextualizada foi importante tanto para a Nova Homilética, quanto para modelo narrativo. Ao desprender-se do modelo clássico de pregação que se baseava em ideias claras, formuladas quase ao estilo de dogmas teológicos, a pregação saiu de um nível espacial para entrar num nível temporal. Isso significou uma ruptura e o surgimento de diferentes modelos de pregação. Os questionamentos levantados a partir da academia tiveram profundo impacto na práxis da prédica, pois eles foram levantados desde a práxis.

O principal uso da narratividade foi através da teoria da Nova Homilética.

No campo da homilética, o foco na narrativa foi tornado explícito pela assim chamada ‘nova homilética.’ Afastando-se da pregação proposicional, escritores nesta corrente veem a pregação como um evento transformativo, usando linguagem performativa e metáforas. Nem toda prédica irá usar

²⁷⁴ “In one way or another human stories are connected with stories of and about God. Liturgy and rituals embody and re-enact narratives from the spiritual tradition, allowing contemporary congregants to join in with their own life stories.” GANZEVOORT, 2012, p. 214. (Tradução nossa).

²⁷⁵ SOUSA, 2007, p. 21s.

²⁷⁶ “The first (argument) transcends the local and particular by identifying the absolutes or the general [...]”. GANZEVOORT, 2012, p. 215. (Tradução nossa).

²⁷⁷ GANZEVOORT, 2012, p. 215.

história, mas o processo narrativo serve como uma estrutura de sustentação.²⁷⁸

Segundo Ganzevoort,

As principais introduções homiléticas, de David Buttrick e outros, mostram uma preferência por abordagens narrativas, um desafio assumido por contribuições explicitamente narrativas e práticas sobre homiléticas narrativas como por Eugene Lowry (2001) e muitos outros. Dentro deste movimento, existem obviamente grandes diferenças. John Wright (2007) permanece próximo do foco da escola de Yale na construção de comunidades através da narrativa, enquanto Cas Vos (2005) e outros usam a noção de Umberto Eco de 'obra de arte aberta' para descrever o sermão: Não há significado fixo, mas sim um espaço narrativo metafórico em que o ouvinte conecta o que é oferecido no sermão com sua história de vida para encontrar pontos de significado.²⁷⁹

Como afirmado, a utilização de modelos narrativos não significou a uniformização do método. Ao contrário vários foram os desenvolvimentos. Sobre o uso e os diferentes modelos tem-se o seguinte quadro:

As ideias centrais nestas diferentes contribuições dependem da questão de como as histórias humanas e a história de/sobre Deus interagem. Nós podemos observar três posições que são normalmente usadas estrategicamente, algumas vezes utilizadas como teologicamente normativas (Ganzevoort 2010). Em primeiro lugar, as histórias de Deus, como encontradas na Bíblia, expressam as histórias humanas. Elas dão palavra ao que sabemos ou sentimos, deste modo validando nossa experiência. Isto acontece, por exemplo, quando nós lemos um salmo de lamentação com pessoas que estão sofrendo. Através deste modo expressivo, nossas histórias humanas são levantadas *coram Deo*. Em segundo lugar, as histórias de Deus confrontam nossas histórias e criticam nossa vida. Este estilo profético nos desafia a reconsiderar nossas histórias, oferecendo orientação, advertência ou conforto. Em terceiro lugar, as histórias de Deus oferecem um espaço aberto onde nós podemos trazer e refletir sobre a nossa própria história, sem ser empurrado em uma ou outra direção. Esta aproximação evocativa constrói-se sobre a ideia da narrativa como uma obra de arte aberta. O sermão (por exemplo) não deve transmitir nenhuma mensagem

²⁷⁸ "In the field of homiletics, the focus on narrative has been made explicit in the so - called 'new homiletics.' Breaking away from propositional preaching, writers in this current see preaching as a transformative event, using performative language and metaphors. Not every sermon will use stories, but the narrative process serves as the undergirding structure." GANZEVOORT, 2012, p. 218-219

²⁷⁹ "Mainstream homiletic introductions by David Buttrick and others show a preference for narrative approaches, a challenge taken up by explicitly narrative and practical contributions on narrative homiletics like Eugene Lowry (2001) and many others. Within this movement, there are obviously major differences. John Wright (2007) stays close to the Yale School 's focus on community building through narrative, whereas Cas Vos (2005) and others used Umberto Eco's notion of the 'open work of art' to describe the sermon: There is no fixed meaning but instead a narrative metaphorical space in which the hearer connects what is offered in the sermon with her or his life story to find points of meaning." GANZEVOORT, 2012, p. 218-219. (Tradução nossa).

específica, mas criar o espaço onde as e os ouvintes podem encontrar sua própria mensagem.²⁸⁰

Narrar algo, portanto, tem relação com uma forma de entender o mundo. No livro *Para ler as narrativas bíblicas*, Daniel Marguerat e Yvan Bourquin fazem uma diferenciação entre os três principais métodos de leitura bíblica que também influenciaram a forma como são construídas e enunciadas as prédicas nas diferentes comunidades cristãs, sobretudo nas igrejas tradicionais. Segundo eles, há três formas principais de leitura e interpretação bíblica: o método histórico-crítico, a análise semiótica e o modelo narrativo. A diferença principal entre cada um desses modelos está na forma como são compreendidos e assimilados os conteúdos do texto bíblico, como eles são lidos e interpretados e como são comunicados/enunciados.

Utilizando-se da tríade “autor-mensagem-leitor/ouvinte”, pode-se afirmar que o método histórico-crítico se centra, sobretudo, sobre o primeiro, ou seja, o autor. “A leitura histórico-crítica se orienta em direção do polo do *autor*, procurando saber quais tradições coletou e como as transmitiu e interpretou”.²⁸¹ Já a leitura semiótica “se dirige ao *texto* e examina com atenção seus códigos de comunicação; é a mensagem que interessa”.²⁸² E no modelo narrativo, a análise está orientada de forma mais profunda não em direção ao autor ou à mensagem, “mas em direção ao *leitor*, considera o efeito do relato sobre o leitor ou a leitora, e o modo em que o texto os faz cooperar na decodificação do sentido”.²⁸³

²⁸⁰ “The central ideas in these different contributions hinge on the question of how human stories and the story of/about God interact. We can observe three positions that are sometimes used strategically, sometimes taken as theologically normative (Ganzevoort 2010). In the first position, the stories of God as found in the Bible express the human stories. They give words to what we know or feel, thus validating our experience. This happens for example when we read a psalm of lament with people who are suffering. Through this expressive mode, our human stories are lifted up *coram Deo*. In the second position, the stories of God confront our stories and critique our life. This prophetic style challenges us to reconsider our stories, offering guidance, warning, or comfort. In the third position, the stories of God offer an open space where we can bring and reflect on our own stories, without being pushed in one direction or the other. This evocational approach builds on the idea of narrative as an open work of art. The sermon (for example) should not convey one specific message, but create the space where listeners can find their own message.” GANZEVOORT, 2012, p. 219. (Tradução nossa).

²⁸¹ MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Cómo leer los relatos bíblicos: iniciación al análisis narrativo**. Santander: Sal Terrae, 2000. p. 17. (Grifo do autor).

²⁸² “[...] se dirige al *texto* y examina con detenimiento sus códigos de comunicación; es el mensaje lo que le interesa”. MARGUERAT; BOURQUIN, 2000, p. 17. (Tradução nossa). (Grifo do autor).

²⁸³ “[...] sino hacia el *lector*, considera el efecto del relato sobre el lector o la lectora, y el modo en que el texto les hace cooperar en el desciframiento del sentido”. MARGUERAT; BOURQUIN, 2000, p. 17. (Tradução nossa). (Grifo do autor).

Como os autores mesmo comentam, tal divisão pode ser considerada artificial e não se pode “endurecer a tipologia”.²⁸⁴ Pode ocorrer que o método de um ou de outro modelo influencie na formação e realização de outro modelo. Com isso, se quer afirmar que mesmo que a preocupação do método histórico-crítico esteja relacionada à autoria, ao lugar e à história por detrás do texto, isso não implica necessariamente que tais elementos não sejam importantes para o método semiótico ou narrativo.

Assim, cada tipo de leitura bíblica possui os seus próprios pressupostos básicos que influenciam na pregação de inúmeras formas. E de nenhum modo pode-se confundir os métodos empregados. É preciso estudá-los para que sua aplicação se realize da melhor forma possível. Sobre a diferenciação dos três métodos de interpretação bíblica, Marguerat e Bourquin afirmam que:

Não se deve, contudo, disfarçar a distância que separa a análise histórico-crítica das outras. Esta propõe uma interpretação centrada na história (a do texto e a narrada no texto); a semiótica e a análise narrativa têm em comum o fato de desenvolver uma interpretação focalizada no texto. Insistimos. Ao contrário da leitura histórico-crítica, a análise narrativa e a análise semiótica se recusam a apoiar seus trâmites numa reconstrução do ambiente social e cultural do texto (quando e onde foi escrito). Mas, diferentemente da semiótica, a análise narrativa encara o texto como um processo de comunicação entre autor e leitor; a semiótica, por seu lado, corta a ligação entre o autor e seu texto e recusa-se a falar de uma intenção do autor quanto ao sentido.²⁸⁵

O modelo narrativo pode ser usado seguindo-se um modelo básico, sendo que cada um pode variar. O exemplo de Ganzevoort utiliza quatro passos principais, alguns ligados diretamente à enunciação e outros ligados à audiência, a quem o enunciado está direcionado. O modelo utiliza os conceitos de “estrutura, perspectiva, tom e atribuição de papel.”²⁸⁶ Utiliza, ainda, o conceito de posição relacional e justificação para uma audiência.²⁸⁷

O primeiro conceito – *estrutura* – possui relação com a forma sequencial de contar uma determinada história. Nela, o/a autor/a da narração ou narrador/a da história escolhe um tempo – passado, presente ou futuro – para contá-la. Essa sequência temporal será o molde da narração, onde se cria um tempo próprio para o

²⁸⁴ MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 18.

²⁸⁵ MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas**: iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009. p. 18.

²⁸⁶ “[...] structure, perspective, tone, and role assignment.” GANZEVOORT, 2012, p. 220. (Tradução nossa).

²⁸⁷ GANZEVOORT, 2012, p. 221.

conteúdo da narrativa. O tempo passado pode significar uma retrospectiva, o futuro uma antecipação e ambos ajudam a interpretar o presente. Dessa forma, “através de conexões causais, temporais ou temáticas a linha da história emerge”²⁸⁸, num processo que também é chamado de enredamento (*emplotment*).²⁸⁹

O segundo conceito – *perspectiva* – está ligado à posição desde a qual se contará a história. A escolha dos elementos ou personagens que formam a narrativa é tão importante quanto a perspectiva anterior, pois aqui a narração pode criticar ou aceitar narrativas novas ou convencionais, incluindo ou não elementos críticos desde a perspectiva que a narrativa se propõe a abordar, ou seja, se abordará uma história desde a seleção e a interpretação de eventos, sejam eles específicos ou não. As diferentes perspectivas são importantes para criar uma narrativa que seja contextualizada desde as diversas perspectivas, sejam elas de gênero, etnia, raça, classe social, poder, etc., incluindo diferentes pontos de vista no evento narrativo.²⁹⁰

O terceiro conceito – *tom ou tonalidade* – tem relação com o gênero narrativo escolhido para contar a narrativa: comédia, romance, tragédia, ironia, etc. Cada um acrescenta uma tonalidade diferente na construção do enredo narrativo, trazendo maior ou menor impacto afetivo à narrativa. Com o tom que se dá à narrativa é possível estimular, através da afetividade, um envolvimento de esperança e compromisso da audiência com a narrativa.²⁹¹

O quarto conceito – *atribuição de papel* – é a forma como a narrativa atribuirá a cada personagem um papel específico para desenvolver-se (quem serão os protagonistas, o herói ou a heroína, as vítimas, os vilões, os mocinhos, etc). Cada personagem desempenha um papel e características específicas na configuração da história, que podem ser desenvolvidas ao longo da narrativa e que podem servir para criar uma “intriga” na narrativa, na qual os diferentes papéis, mesmo que antagônicos, desempenham uma complementaridade entre eles.²⁹²

Ao lado desses quatro conceitos, Ganzevoort ainda inclui outros dois que possuem relação mais próxima com a finalização que o/a autor/a dará à narrativa em sua direcionalidade à audiência, ou seja, leitores/as ou ouvintes. A *posição relacional*

²⁸⁸ “Through causal, temporal, or thematic connections, story lines emerge.” GANZEVOORT, 2012, p. 220. (Tradução nossa).

²⁸⁹ GANZEVOORT, 2012, p. 220.

²⁹⁰ GANZEVOORT, 2012, p. 220-221.

²⁹¹ GANZEVOORT, 2012, p. 221.

²⁹² GANZEVOORT, 2012, p. 221.

é “o processo através do qual a/o narrador/a usa sua história para estabelecer, manter, formar e finalizar relações.”²⁹³ Pois, “a abordagem narrativa da interação social ou religiosa vê as ações e histórias como performativas ao invés de representativas. A questão central é o que a pessoa narradora quer alcançar na relação ao contar a história.”²⁹⁴

O outro conceito empregado é *justificação frente a um público* ou “como o autor/a considera sua vida frente a outras pessoas significativas.”²⁹⁵ Dois são os critérios importantes: legitimidade e plausibilidade. Ambos estão em relação à audiência e podem variar de acordo com o contexto, isto é, cada audiência possui suas particularidades e é preciso conhecê-las para que a narrativa tenha sentido. Segundo Ganzevoort, a partir da audiência pode-se determinar um número de histórias necessárias e sua consistência para haver algum tipo de justificação consistente e plausível para o emprego delas.²⁹⁶ Por vezes, tais narrativas são construídas e finalizadas com pensamentos que fazem referência a textos normativos ou canônicos, como modo de dar autoridade ao que é dito frente a uma determinada audiência.²⁹⁷

Os conceitos apresentados acima são apenas algumas dimensões através das quais a narratividade pode ser empregada, seja no âmbito da homilética, da educação, da poimênica, da liturgia, etc. Eles não se fecham em si mesmo, nem são passos estritos, como numa receita culinária. Outros autores e autoras apresentam elementos que podem ser utilizados, como no caso da pesquisa de Marguerat e Bourquin, que emprega o modelo narrativo no âmbito dos estudos bíblicos.²⁹⁸ Desta forma, nos recorda Ganzevoort que:

As seis dimensões do processo narrativo não são elementos atomizáveis, mas são mutualmente dependentes e inclusivos. Cada estrutura particular, perspectiva ou audiência implicam específicas configurações em outras

²⁹³ “[...] the processes through which the narrator uses his or her story to establish, maintain, shape, and conclude relationships.” GANZEVOORT, 2012, p. 221. (Tradução nossa).

²⁹⁴ “[...] the processes through which the narrator uses his or her story to establish, maintain, shape, and conclude relationships. A narrative approach to social and religious interaction sees actions and stories as performative rather than representative. The central question is what the narrator wants to accomplish in the relation by telling the story.” GANZEVOORT, 2012, p. 221. (Tradução nossa).

²⁹⁵ “[...] how the author accounts for his or her life in front of significant others.” GANZEVOORT, 2012, p. 221. (Tradução nossa).

²⁹⁶ GANZEVOORT, 2012, p. 221.

²⁹⁷ GANZEVOORT, 2012, p. 221.

²⁹⁸ MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 43ss.

dimensões. As dimensões são úteis ao oferecerem um número de caminhos para se observar e analisar o processo narrativo.²⁹⁹

4.2.3 Pregando alteridade: um ética pós-moderna do outro na pregação

Chegamos ao ponto em que a reflexão sobre quem é o outro e a outra pessoa também adentraram ao campo homilético. John S. McClure desenvolveu diferentes modelos de pregação, com diversas ferramentas que podem ser adaptadas à homilética e à pregação. Utilizando-se das teorias de desconstrução de Derrida, da alteridade de Levinas e da razão comunicativa de Habermas, McClure desenvolveu o conceito de “*other-wise preaching*”,³⁰⁰ algo como “pregando de outra-maneira” ou que ainda pode vir a ser traduzido como “pregação orientada a conhecer o outro”.

Homilética *other-wise* é homilética que é, em cada aspecto, inspirada no outro e direcionada ao outro. Ela é homilética que se empenha a se tornar sábia sobre outros seres humanos - para ganhar sabedoria de e sobre outros para pregar. Ao mesmo tempo, ela é homilética que, por causa de sua orientação em direção à pessoa desconhecida, torna-se patentemente *other-wise* que a própria homilética, isto é, procura colocar o todo da homilética sob rasura desconstrutiva para que a pregação possa ser transformada por uma profunda consciência da proximidade dos ‘outros’ na pregação.³⁰¹

A desconstrução proposta pelo autor inicia com um problema linguístico. Visto que a pregação já não comunica, é necessário que a linguagem reocupe o seu espaço novamente no debate, ou seja, reocupe sua própria área, ou, como ele mesmo afirma, a sua relação com Deus e com o mundo.³⁰² É nesse sentido que McClure se utiliza da teoria da razão comunicativa de Habermas. De acordo com ele, a razão comunicativa propõe diferentes formas de compreender o *logos* homilético na prédica. São elas:

(1) abordagens críticas, conversacionais e colaborativas baseadas na práxis epistemológica como a teoria crítica, feminista, da teologia política e da teologia pública; (2) opções linguístico-culturais baseadas na semiótica,

²⁹⁹ These six dimensions of the narrative process are not atomizable elements, but are mutually dependent and inclusive. Each particular structure, perspective, or audience implies specific configurations in other dimensions. The dimensions are useful in offering a number of ways to observe and analyze the narrative process. GANZEVOORT, 2012, p. 221. (Tradução nossa).

³⁰⁰ MCCLURE, John S. **Other-wise preaching**: a postmodern ethic for homiletics. St. Louis: Chalice Press, 2001. p. 4ss.

³⁰¹ “Other-wise homiletics is homiletic that is, in every aspect, other-inspired and other-directed. It is homiletics that strives to become wise about other human beings-to gain wisdom about and from other for preaching. At the same time, it is homiletics that, because of its orientation toward the stranger, becomes patently other-wise than homiletics itself, that is, it seeks to place the total of homiletics under deconstructive erasure so that preaching might be transformed by a profound awareness of the proximity of preaching’s ‘others.’” MCCLURE, 2001, p. xi. (Grifo nosso). (Tradução nossa).

³⁰² MCCLURE, 2001, p. 5.

antropologia cultural e na epistemologia conservadora pós-moderna anglo-americana; e (3) abordagens testemunhais baseadas na teologia feminista e da libertação, teorias pós-estruturalistas da subjetividade e na filosofia inter-humana de Emmanuel Lévinas.³⁰³

McClure procura aproximar a razão comunicativa da homilética através da práxis epistemológica. Ao aproximar as duas, o que ele propõe é criar uma ação comunicativa ou comunicação interativa.³⁰⁴ Para ele, é necessária uma “*virada ética* em direção ao relacionamento com o outro e em responsabilidade com o outro e uma *virada linguística* em direção aos signos nos quais a intersubjetividade é fundada.”³⁰⁵

Como a linguagem ganha destaque nesse modelo, um primeiro momento fundamental para McClure é definir a base a partir da qual ocorre a pregação. Nesse sentido, ele chama essa abordagem de “não-fundacionalista”, pois não se procura a verdade revelada através de um método ou ciência, mas procura-se na linguagem a verdade que advém do uso, ou seja, pela forma como a linguagem constitui realidade.³⁰⁶ Dessa forma, usando teorias críticas de outras áreas no âmbito da homilética, o autor chegou ao seguinte uso da ética no âmbito da pregação, baseando sua afirmação na alteridade levinasiana:

O acento é sobre a forma ética, fortalecedora e inclusiva da razão comunicativa na pregação. Pregadores e pregadoras devem ouvir e capacitar outros humanos, convidando vozes, até então marginalizadas, para sentar à mesa da exegese do sermão e interpretação num lugar privilegiado para garantir que a verdade é articulada com o mais abrangente consenso possível.³⁰⁷

Incorporar à prédica as diversas vozes cristãs que se reúnem ao redor da e na pregação cristã é um desafio que perpassa a articulação da pregação, de modo

³⁰³ “[...] (1) critical, conversational and collaborative approaches grounded in praxis epistemologies such as critical theory, feminism, political theology, and public theology, (2) cultural-linguistic options grounded in semiotics, cultural anthropology, and conservative Anglo-American postmodern epistemology, and (3) testimonial approaches grounded in feminist and liberation theologies, poststructuralist theories of subjectivity, and Emmanuel Levinas’s philosophy of the interhuman.” MCCLURE, 2001, p. 97-98. (Tradução nossa).

³⁰⁴ MCCLURE, 2001, p. 98.

³⁰⁵ “[...] *ethical turn* toward relationship with, and responsibility to, the other and a *linguistic turn* toward the signs on which intersubjectivity is founded.” MCCLURE, 2001, p. 98-99. (Grifo do autor). (Tradução nossa).

³⁰⁶ MCCLURE, 2001, p. 100.

³⁰⁷ “The accent is on the ethical, empowering, and inclusive form of communicative reason in preaching. Preachers must hear from and empower human others, inviting heretofore marginalized voices to sit at the table of sermon exegesis and interpretation in a privileged place in order to ensure that the truth is articulated within the largest consensus possible.” MCCLURE, 2001, p. 101. (Tradução nossa).

que ela seja um produto linguístico e comunicativo. Por isso, para definir o que seria a *verdade* deveríamos questionar o maior número de pessoas e contextos para definir o potencial ou atual uso de dada *verdade* e acrescentar a ela uma crítica.³⁰⁸ A homilética proposta pelo autor se torna uma *homilética crítica*, pois ela assume a ideia habermasiana de “mundo da vida” (*lifeworld*).³⁰⁹ O centro deste conceito é que cada ser humano participa do mundo da vida, uma área pública onde ocorre a comunicação ordinária e cotidiana, dentro de um mundo discursivo no qual se negociam e se compartilham valores e significados comuns.³¹⁰ Ou seja, essa comunicação é formada por diferentes meios de comunicação, mas sobretudo através da comunicação pessoa a pessoa, na qual podem ser tomadas decisões deliberativas, como ocorrem em associações, sindicatos e igrejas, bem como a comunicação enquanto troca de informação, isto é, a conversa do dia-a-dia.³¹¹

Como não é possível viver isolado no mundo da vida, os discursos e as falas, ou seja, a linguagem de diferentes grupos sociais encontra-se em constante contato. Dessa forma, “nós temos que construir fortes solidariedades *entre* os vários grupos que compõem o mundo da vida, a fim de fortalecê-los em face às esmagadoras contrariedades.”³¹² Para o contexto da homilética, a comunicação prática emerge a partir de uma “conversa ilimitada” (*unlimited conversation*).³¹³ Nessa conversa ilimitada, todas as pessoas podem tomar parte no discurso, têm direito à voz e à fala. Assim,

No caso dos modelos homiléticos, é especialmente significativo incluir aquelas pessoas cuja voz tende a ser marginalizada na sociedade atual, afim de que as decisões do pregador ou da pregadora sobre o significado do Evangelho possa ser informado por todos e todas.³¹⁴

A principal ideia deste modelo homilético é criar solidariedade, colaboração ou afinidade entre e através dos diferentes grupos. Como McClure afirma:

³⁰⁸ MCCLURE, 2001, p. 102.

³⁰⁹ MCCLURE, 2001, p. 103.

³¹⁰ MCCLURE, 2001, p. 103.

³¹¹ MCCLURE, 2001, p. 103.

³¹² “[...] we have to build up strong solidarities *across* the various groups that make up the lifeworld in order to strengthen it in the face of overwhelming odds.” MCCLURE, 2001, p. 105. (Tradução nossa). (Grifo do autor).

³¹³ MCCLURE, 2001, p. 104.

³¹⁴ “In the case of homiletical models, it is especially significant to include those persons whose voice tend to be marginalized in today’s society in order that the preacher’s decisions about the meaning of the gospel can be informed by all.” MCCLURE, 2001, p. 105. (Tradução nossa).

Na homilética crítica, pregar é um evento público, ético, anamnético e escatológico projetado para criar importantes formas de solidariedade, colaboração ou afinidade entre e através dos grupos dentro do mundo da vida que possam se tornar núcleos de resistência e esperança no mundo.³¹⁵

Uma forma concreta que a homilética crítica de McClure apresenta como práxis para a comunicação do *logos* na pregação é o uso do testemunho. Essa forma se relaciona com a pregação ética, colaborativa e solidária, pois para ele “o *testemunho proclamador é uma crítica (desconstrução) extrema e ética dentro da própria razão crítica.*”³¹⁶ Assim, apoiando-se na filosofia, com a teoria da desconstrução, da alteridade e da comunicação, o autor assenta um novo patamar no desenvolvimento da homilética. Alguns novos passos foram dados a partir do arcabouço teórico de McClure, pois a homilética no século XXI abandonou há algum tempo a razão iluminista que impregnou e impregna boa parte da pregação cristã ocidental. O desafio é criar uma nova gramática da fé que seja transmitida através de proposições hipotético-indutivas em contextos e comunidades cristãs específicas, onde o testemunho se torna um sinal ético-anárquico e onde as proposições são testadas dentro dos grupos e no mundo da vida.³¹⁷

4.2.4 A pregação narrativa com pessoas distanciadas da igreja

Na Europa houve confluência com algumas pesquisas que se iniciaram nos EUA a partir dos anos 1960. De certa forma, houve resistência em abandonar algumas concepções que haviam sido conformadas, sobretudo se levamos em consideração a academia teológica alemã. Segundo Nicol, houve certa descrença sobre os rumos que seriam seguidos a partir e de dentro da Nova Homilética. Tendo como base o entendimento da prédica como “evento discursivo”, a pregação passou a ser vista desde diversas perspectivas, como vimos anteriormente. No entanto, a descrença deu-se em virtude da academia alemã utilizar o método dialético e, além disso, a

³¹⁵ “In critical homiletics, preaching is a public, ethical, anamnestic, and eschatological event designed to create significant forms of solidarity, collaboration, or affinity between and across groups within the lifeworld that can become pockets of resistance and hope in the world.” MCCLURE, 2001, p. 108. (Tradução nossa).

³¹⁶ “[...] *proclamatory witness is an extreme, ethical critique (deconstruction) within critical reason itself.*” MCCLURE, 2001, p. 127. (Grifo do autor). (Tradução nossa).

³¹⁷ MCCLURE, 2001, p. 131.

prédica e sua definição ser tratada mais dentro do contexto dogmático do que em sua realização prática.³¹⁸

Contudo, mesmo que tenha havido certa resistência por parte da academia teológica alemã, alguns pesquisadores, como Martin Nicol e Fabian Vogt, muito influenciados pelo pensamento da Nova Homilética, introduziram novas formas de pensar e refletir sobre a prática homilética. Neste tópico analisaremos a narratividade como modelo do fazer homilético a partir de Fabian Vogt e a dramatização a partir de Martin Nicol.

Fabian Vogt segue na esteira do que se abordava anteriormente sobre o modelo narrativo. A pesquisa compreende a pregação como um evento narrativo e se utiliza deste modelo para fazer frente ao que ele identifica como “modelo de comunicação para pessoas sem igreja ou distanciadas da igreja” (*Kirchendistanzierte*) - o termo foi traduzido ao português como desigrejados. Sua proposição parte do pressuposto de que a igreja precisa se comunicar, através da prédica, com pessoas que estão afastadas da convivência comunitária e que por algum motivo não estão ou não procuram por ela.

Este modelo é especialmente interessante quando se tem em mente que no Brasil há um fenômeno de pessoas que não estão em uma igreja, mas que visitam ou frequentam mais de uma comunidade religiosa, seja ela cristã ou não. E a pergunta que devemos fazer nesse contexto é: como pregar a pessoas que estão distanciadas de uma religião ou confissão religiosa institucionalizada, como por exemplo, a IECLB?

A pergunta que guia o trabalho de Vogt é: “Como podemos pregar no século 21, de tal forma que as pessoas distanciadas da igreja se tornem curiosas sobre Deus, a fé e a comunidade?”³¹⁹ Com essa pergunta ele deixa explícito que sua concepção de pregação tem como base o ciclo de pregação e leitura bíblica do lecionário, mas que novos entendimentos da e a partir da pregação se fazem necessários na atualidade. Nesse sentido, a pregação necessita responder aos seguintes fundamentos:

³¹⁸ NICOL, Martin. *Dramaturgical Homiletic in Germany—Preaching as Art among the Arts. Homiletic*, Nashville, v. 29, n. 1, p. 12-19, 2004.

³¹⁹ “Wie kann man in 21. Jahrhundert so predigen, dass kirchendistanzierte Menschen neugierig auf Gott, den Glauben und die Gemeinde werden?” VOGT, 2009, p. 20. (Tradução nossa).

1. “O reconhecimento atual da homilética como acontecimento comunicativo entre falantes e ouvintes”;³²⁰
2. “A nova consciência sobre a tarefa missionária da igreja”;³²¹
3. O entendimento de que há diferentes grupos-alvo na comunidade (os do núcleo comunitário e os distanciados da igreja) que devem ser interpelados de diferentes modos.³²²

A partir desses três fundamentos, podemos apontar consequências que influenciam a práxis da pregação. Primeiro, deve haver uma conscientização de que a comunidade cristã é formada por pessoas que ouvem e falam. Tal conscientização possui diferentes perspectivas. A primeira perspectiva é compreender que ocorre um processo comunicativo no seio comunitário. Todos os sujeitos da comunicação devem estar cientes do processo comunicativo, seja o/a ministro/a ou a comunidade, valorizando cada sujeito comunicativo. Não se trata somente de “um pregar por pregar” ou “ir à igreja” como tradição ou uma simples transmissão de informação. Na pregação ocorre um processo comunicativo entre dois sujeitos distintos.³²³

Nos anos de 1960-70, com o movimento de pesquisa empírica, que influenciou também a teologia, inicia-se um novo processo dentro da homilética, no qual ela passa a ser compreendida como acontecimento comunicativo. A pregação não é mais somente vista como transmissão de informação, como se pode ver na definição de pregação de Ernst Lange.³²⁴ Pare ele, a prédica é falar

[...] com os ouvintes sobre sua vida, sobre suas experiências e opiniões, sobre suas esperanças e desilusões, seus sucessos (êxitos) e falhas, suas tarefas e seu fardos. Eu falo com ele sobre o mundo e sua responsabilidade neste mundo, sobre as ameaças e as chances do seu ser. Ele, o ouvinte, é o meu tema, nenhum outro; naturalmente: ele que ouve à/diante de Deus.³²⁵

³²⁰ “Die aktuellen Erkenntnisse der Homiletik zum Kommunikationsgeschehen zwischen Sprechenden und Hörenden.” VOGT, 2009, p. 20. (Tradução nossa).

³²¹ “Die Neubesinnung auf den missionarischen Auftrag der Kirche”. VOGT, 2009, p. 20. (Tradução nossa).

³²² VOGT, 2009, p. 20.

³²³ VOGT, 2009, p. 21-22.

³²⁴ VOGT, 2009, p. 21.

³²⁵ “Predigen heißt: Ich rede mit dem Hörer über sein Leben. Ich rede mit ihm über seine Erfahrungen und Anschauungen, seine Hoffnungen und Enttäuschungen, seine Erfolge und sein Versagen, seine Aufgaben und sein Schicksal. Ich rede mit ihm über seine Welt und seine Verantwortung in dieser Welt, über die Bedrohungen und Chancen seines Daseins. Er, der Hörer ist mein Thema, nichts anderes; freilich: er, der Hörer vor Gott.” LANGE, Ernst. Zur Aufgabe christlicher Rede. *In*: LANGE, Ernst. **Predigen als Beruf**. Aufsätze zu Homiletik, Liturgik und Pfarramt. 2. Aufl. München: Kaiser, 1982. p. 58. Citado por: VOGT, 2009, p. 21. (Tradução nossa).

Desse modo, houve uma redescoberta do recebimento/recipiente (aquele que recebe) a mensagem e seu diversificado horizonte da verdade. Houve um deslocamento da pergunta pela Palavra de Deus e o primado do texto bíblico e da exegese em direção ao ouvinte/ouvir e à forma como a Palavra de Deus é comunicada no seio comunitário. Lange tomou a pessoa ouvinte como tema central para a formulação de suas prédicas, mas não conseguiu se desvincular da prédica tradicional como “transmissão de informação”.³²⁶ Para Vogt, a redescoberta da comunidade na prédica ainda não conseguiu, no período de Lange, encontrar a intensidade que se encontraria mais tarde, quando a teoria da comunicação passou a diferenciar a interação comunicativa entre “emissor” e “destinatário”.³²⁷

Outro ponto abordado por Vogt é a questão da estética da recepção. A estética da recepção desenvolveu-se nos últimos trinta anos, sobretudo a partir da (Ciência da) Literatura. No processo homilético se questionou sobretudo o seguinte: “O que acontece quando uma pessoa ouve ou lê um texto?”³²⁸ Significativa foi a resposta para tal pergunta que se deu a partir do trabalho de teólogo Albrecht Grözinger: “Na leitura, um determinado texto torna-se novo. Todo texto lido é um novo texto, por que nele entra a experiência dos receptores”.³²⁹ Por exemplo: numa fala, discurso, ou mesmo na prédica, é difícil avaliar o que as pessoas receberam daquilo que originalmente foi dito. Para tanto, fica claro que em inúmeras situações, pelas vivências e experiências dos sujeitos receptores, surge algo diferente daquilo que o emissor ou a emissora comunicaram. Essa observação coloca-nos diante de uma mudança de paradigma.

Essa mudança de paradigma do ‘sacrossanto’ texto (prédica) para a pergunta sobre a forma (como) as palavras chegaram nos ouvintes e o que neles ‘desperta’, coloca não somente um desafio à ‘qualidade’ do que é pregado, mas requer também um deslocamento da tarefa homilética.³³⁰

³²⁶ VOGT, 2009, p. 22.

³²⁷ VOGT, 2009, p. 22-23.

³²⁸ “Was geschieht, wenn jemand einen Text hört oder liest?” VOGT, 2009, p. 23. (Tradução nossa).

³²⁹ “In der Lektüre entsteht ein bestimmter Text aufs neue. Jeder gelesene Text ist ein neuer Text, weil ihn auch die Erfahrungen der Rezipienten eingehen.” VOGT, 2009, p. 23. (Tradução nossa).

³³⁰ “Der Perspektivenwechsel vom ‚sacrosancten‘ Text zur Frage nach dem, was von gesprochenen Worten bei einer Zuhörerschaft ankommt und dort ‚auslöst‘, stellt nicht nur neue Herausforderungen an die ‚Qualität‘ von Predigen, er fordert auch die Homiletik aus sich heraus.” VOGT, 2009, p. 24. (Tradução nossa).

A prédica torna-se uma “obra de arte aberta”³³¹, pois a qualidade da pregação não reside mais somente na “exatidão” (*Richtigkeit*) do que é anunciado ou na retórica perfeita, mas também vai de encontro ao que é causado nas pessoas ouvintes através de imagens, inspirações, mudanças, encorajamento e no alargamento de horizontes em referência à verdade de/sobre Deus. Nesse contexto, a pregação não pode ser outra coisa que uma “Palavra para todos”, “para muitos”. Ademais, a prédica como “obra de arte aberta” possibilita que as pessoas ouvintes possam trazer para ela sua situação. A estética da recepção trouxe como importante a pergunta pela intenção exegética do texto, pela extensão da eficácia e da consequência (*Wirkung*) do texto bíblico sobre os/as ouvintes e como eles/as são estimulados pelo texto bíblico.³³²

Nesse sentido, a mudança de perspectiva propiciada à homilética vai além do acolhimento de informação, ela amplia o acontecimento da prédica para mais dimensões: experiências, sentimentos, memórias, perguntas, feridas, planos futuros e todos os níveis de verdade do ser humano, tornando a prédica um acontecimento e entendimento integral, onde as pessoas ouvintes terão um novo panorama sobre si.³³³

Desde a fenomenologia, a teologia prática também foi influenciada a repensar seu modo de fazer teologia. A verdade da linguagem é uma verdade sempre construída a partir da subjetividade de quem participa. Por isso, é necessário observar como os povos se relacionam com as palavras, aí também conseguiremos captar parte de sua personalidade e comportamento, bem como aproximar as pessoas à realidade e verdade de e sobre Deus. Nessa observação fica claro como a “verdade das palavras” e sua diversidade é constitutiva para a subjetividade da percepção da verdade e da realidade.³³⁴

Segundo Vogt, é constitutivo que cada grupo de pessoas se encontra inserido dentro de um *milieu*³³⁵ específico e que cada *milieu* recebe de forma diferente a pregação, podendo questionar se cada grupo, ao ouvir a mesma prédica, pode lograr

³³¹ “Offene Kunstwerk”. VOGT, 2009, p. 26. (Tradução nossa).

³³² VOGT, 2009, p. 30.

³³³ VOGT, 2009, p. 31-32.

³³⁴ VOGT, 2009, p. 42.

³³⁵ O *milieu* é o ambiente ou o meio no qual cada ser humano ou grupo de pessoas vive e se relaciona. Ele é a percepção que cada ser humano tem da sua realidade cultural, social, política, religiosa, etc. É usado largamente em várias disciplinas como física, biologia, história, psicologia, tecnologia, ciências sociais, economia, etc. Ver: CANGUILHEM, Georges. The living and its milieu. **Grey Room**, Cambridge (MA), n. 03, p. 7-31, 2001. Disponível em: <https://www.mitpressjournals.org/doi/pdf/10.1162/152638101300138521>. Acesso em: 18 jan. 2019.

compreender a verdade da realidade de Deus. O desafio, segundo Vogt, é perceber e encontrar algo que a igreja possa atualizar e partir para a ação de melhorar aquilo que for necessário, pois “cada pessoa possui a sua ‘verdade’”. A função principal de uma pregação para pessoas desigrejadas é [...] expandir essa imagem de verdade sobre a dimensão de Deus.”³³⁶

Outra forma de apreender o trabalho homilético e litúrgico é compreender o texto bíblico como encenação, o que acarreta boas e más consequências para a pregação. Por um lado, a prédica não seria um trabalho a ser realizado no escritório. Mas passa a ser, através da estética da recepção, encenação de um texto, tentativa de inserir o texto na situação e na contemporaneidade das pessoas receptoras através da ritualidade que compõe o evento litúrgico e homilético.³³⁷

Por isso, “o discurso religioso é arte”.³³⁸ Porque além de lidar com palavras, discursos e enunciações, a comunicação no seio da religião é algo que se expressa através da imagem, seja ela espacial, estética, performativa, ritualística, temporal, etc. Assim se forma em sua concepção uma “*igreja como obra de arte integral*” (*Kirche als Gesamtkunstwerk*).

O trabalho principal de pastoras e pastores é o discurso. O discurso religioso é arte. Todas as palavras são incorporadas em apresentações públicas, ou seja, em performances com gestos e mímicas, e na inteira obra de arte da ‘Igreja’, que consiste em arquitetura, música, imagens e plástica social. A religião quer ser moldada em todas essas áreas. Tudo funciona em conjunto. A verdadeira igreja de Jesus Cristo permanece quase invisível e é exaltada a partir de toda forma visível de igreja, mas o lado visível da igreja deve ser formado, pois ela é a imagem da igreja no lugar onde está. Ela é ‘imagem’ no melhor sentido da palavra, quando a imagem de Cristo está em sua fundação. Não se deve deixar este corpo visível de Cristo se degenerar, deve-se cuidá-lo e nutri-lo. A igreja como obra de arte integral deve convidar pessoas, encorajá-las, possibilitar espaços livres e representar fidedignamente como os cristãos acreditam. No sentido do ‘sacerdócio de todos os crentes’ exigido por Lutero esta é a tarefa de todos os cristãos, cada um como pode. Todo cristão é um artista - todos estão envolvidos na formação da religião, seja por conta própria ou com outras pessoas na comunidade cristã. Esta obra de arte é proclamação e inclui tudo o que compõe a igreja visível: disposição do espaço, relações públicas, ofertas, cultos.³³⁹

³³⁶ “Jeder Mensch hat seine ‘Wirklichkeit’. Die Kernaufgabe einer Predigt für Kirchendistanzierte ist es nun, dieses Bild von Wirklichkeit auf die Dimension Gottes hin zu erweitern.” VOGT, 2009, p. 43. (Tradução nossa).

³³⁷ VOGT, 2009, p. 37.

³³⁸ HOFFMANN, 2001, p. 464.

³³⁹ “Das Hauptwerk von Pfarrerinnen und Pfarrern gilt der Rede. Die religiöse Rede ist Kunst. Alle Worte sind eingebettet in öffentliche Auftritte, also in Performances, mit Gestik und Mimik, und in das Gesamtkunstwerk „Kirche“, das aus Architektur, Musik, Bild und sozialer Plastik besteht. Religion will in all diesen Bereichen gestaltet sein. Alles wirkt zusammen. Die wahre Kirche Jesu Christi bleibt

É importante que na relação da pessoa artista e da arte com o culto haja um equilíbrio e uma constante autocrítica sobre seu papel, pois:

Um artista cujas obras de arte interessam cada vez menos pessoas, obviamente, não tem nada a dizer ou mostrar ao mundo - ou simplesmente não é compreendido. Então, ele precisa se perguntar se escolheu a correta forma estética.³⁴⁰

Uma preocupação que Vogt expõe ao assumir o conceito de *igreja como obra de arte integral* (*Kirche als Gesamtkunstwerk*) é que não se pode simplesmente transpor o entendimento de arte para o contexto religioso sem críticas, a fé não é admirável, ela não procura por perfeição, a fé é o marco principal do culto cristão³⁴¹, pois a comunidade não é público de um espetáculo, mas parte do acontecimento homilético e litúrgico na qual a encenação é utilizada oportunamente na Festa da Fé.³⁴²

Essa forma de entender a tarefa homilética traz consigo novos critérios de qualidade para a práxis homilética, bem como para a função ministerial na igreja. Assim, para Hoffmann, é importante ter em mente que “como ídolos pop, os pastores e as pastoras não são somente pessoas de interesse público, mas eles incorporam um ideal, um estilo de vida e valores.”³⁴³

zwar unsichtbar und ist über jede sichtbare Form von Kirche erhaben, aber die sichtbare Seite der Kirche muss gestaltet werden, denn sie ist das Bild der Kirche vor Ort. Sie ist „Image“ im besten Sinn, wenn Christi Bild zugrunde liegt. Diesen sichtbaren Christusleib darf man nicht verkommen lassen, muss ihn pflegen und hegen. Das Gesamtkunstwerk Kirche soll Menschen einladen, sie ermutigen, Freiräume ermöglichen und glaubhaft darstellen, was Christen glauben. Im Sinn der von Luther geforderten „Priesterschaft aller Gläubigen“ ist das die Aufgabe aller Christen, jeder so, wie er kann. Jeder Christ ist ein Künstler – jeder ist an Gestaltung von Religion beteiligt, ob nun für sich allein oder mit anderen in der Kirchengemeinde. Diese Gestaltungsarbeit ist Verkündigung und schließt alles ein, was sichtbare Kirche ausmacht: Raumgestaltung, Öffentlichkeitsarbeit, Angebote, Gottesdienste.” HOFFMANN, 2001, p. 464-465. VOGT, 2009, p. 38-39. (Tradução nossa).

³⁴⁰ “Ein Künstler, dessen Kunstwerke immer weniger Menschen interessieren, hat der Welt offensichtlich nichts zu sagen oder zu zeigen – oder er wird einfach nicht verstanden. Dann muss er sich fragen, ob er die richtigen ästhetischen Formen wählt.” VOGT, 2009, p. 39. (Tradução nossa).

³⁴¹ VOGT, 2009, p. 40.

³⁴² “Weil die Gemeinde nicht Publikum, sondern Teil des Geschehens ist, und weil Inszenierungen auch mit künstlich erzeugten Wirkungen spielen, die in einem Fest des Glaubens fehl am Platz sind.” VOGT, 2009, p. 40. (Tradução nossa).

³⁴³ “Wie Pop-Idole sind Pfarrerinnen und Pfarrer nicht nur Personen des öffentlichen Interesses, sie verkörpern auch Ideale, Lifestyle und Werte.” HOFFMANN, Andreas. Jeder Pfarrer ein Künstler: Kirche als Gesamtkunstwerk. **Geist und Leben**, Würzburg, v. 74, n. 6, p. 463-466, 2001. p. 463. VOGT, 2009, p. 38. (Tradução nossa).

Cada pastor é um artista. Pastoras e pastores apresentam algo. Por isso, eles pertencem e representam a arte. Eles apresentam a religião com tudo o que eles próprios são através de sua pessoa e com tudo o que os cerca.³⁴⁴

4.2.5 A dramatização homilética

Outra forma de entender a pregação é através da dramatização, um modelo desenvolvido pelo teólogo alemão Martin Nicol. No texto utilizado aqui houve a colaboração do teólogo Alexander Deeg. Este modelo possui ligação com o modelo prévio que discutíamos – a pregação através da encenação. Para Nicol, este modelo não é somente uma forma de refletir e pôr em prática forma e conteúdo ou homilética e hermenêutica, ou ainda a performance da prédica e a performance da leitura bíblica, mas trata-se de uma relação intensa entre os vários componentes que se encontram ligados à pregação. Assim, é importante ter um bom roteiro e um bom discurso, comunicar a prédica através de ferramentas adequadas e saber avaliar a capacidade da pessoa ouvinte, ter um balanço entre produção e recepção.³⁴⁵

Ao refletir sobre a prédica como arte, como foi definido acima, o autor se deu a liberdade de, como ele mesmo afirma, frequentar cinemas, ouvir música, ler romances, ir ao teatro, e a partir de todas essas vivências culturais exteriores à igreja, trazer à prédica elementos que possam ser usados nela. Por isso:

Particularmente estimulante para uma prédica como arte sob as artes, aparecem-nos aquelas artes que moldam processos que se movem temporariamente: dança, música, teatro, cinema. Na língua inglesa são chamados de *Performing Arts*. Eles chegam perto de pregar: um ator interpreta seu papel no cinema ou teatro, um diretor encena um roteiro ou peça, um músico interpreta uma partitura ou improvisa sobre um tema, um dançarino encontra movimento em tons - e um pregador encena palavras, imagens e histórias da Bíblia. Assim, a pregação se torna arte sob as artes - e ainda permanece uma arte de origem e caráter próprios: a arte da pregação.³⁴⁶

³⁴⁴ “Jeder Pfarrer ist ein Künstler. Pfarrerinnen und Pfarrer stellen etwas dar. Daher gehören sie den darstellenden Künsten an. Sie stellen Religion dar mit allem, was sie selbst durch ihre Person sind und mit allem, was sie umgibt.” HOFFMANN, 2001, p. 464. VOGT, 2009, p. 39. (Tradução nossa).

³⁴⁵ NICOL, Martin; DEEG, Alexander. **Im Wechselschritt zur Kanzel: praxisbuch dramaturgische Homiletik**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013. p. 13.

³⁴⁶ “Besonders anregend für eine Predigt als Kunst unter Künsten er scheinen uns jene Künste, die zeitlich bewegte Abläufe gestalten: Tanz, Musik, Theater, Film. Im englischsprachigen Bereich nennt man sie *Performing Arts*. Sie kommen der Predigt nahe: Ein Schauspieler gestaltet seine Rolle im Film oder Theater, ein Regisseur inszeniert ein Drehbuch oder Stück, eine Musikerin interpretiert eine Partitur oder improvisiert über ein Thema, ein Tänzer findet Bewegung zu Tönen – und eine Predigerin inszeniert Worte, Bilder und Geschichten der Bibel. So wird Predigt Kunst unter Künsten – und bleibt doch eine Kunst ganz eigener Herkunft und Prägung: PredigtKunst.” NICOL; DEEG, 2013, p. 14. (Grifo nosso). (Tradução nossa).

Nesse contexto, a pregação como arte³⁴⁷ adquire um sentido mais amplo do que somente a comunicação de palavras. A prédica é um todo no qual um texto é entrelaçado por vários textos. Como exemplo, os autores sugerem que na prédica podem ser encontrados diferentes tipos de textos bíblicos, alguns são poemas, notícias, cartas de amor, orações e pequenas falas. A isto ainda pode ser adicionado outras diferentes tipologias de textos que se encontram no cânon bíblico. Também a voz das pessoas se entrelaça à prédica, ou seja, as pessoas trazem a sua vida ao culto, e suas vidas são como textos. Por isso, a prédica é fala de texto sobre textos, isto é, uma pregação intertextual.³⁴⁸

Utilizando o conceito de discurso na (*RedeIn*) e discurso sobre (*RedeÜber*), postula-se uma forma de pregação que aproxime a linguagem às pessoas. Essa forma se aproxima ao âmbito da análise do discurso, no que se chama de discurso direto e indireto. Nesse sentido, os autores afastam-se um pouco do discurso academicista que, segundo eles, é mais próximo daquelas pessoas que pregam e que estudam sobre a homilética.³⁴⁹ É importante que a voz que prega se conecte com a audiência através de formas indiretas do discurso, ou seja, através do *discurso na*, mesmo que o discurso *sobre* esteja também presente, pois é impossível não se utilizar dele. Assim, os autores sugerem que o *discurso no*, indireto, seria um discurso que está “nas tensões da palavra bíblica, *na* celebração da igreja, *no* movimento da fé e da dúvida. No *discurso no*, vemos o núcleo de uma homilética renovada.”³⁵⁰

Para renovar a arte da prédica é preciso se embrenhar e refletir sobre a estrutura que se utilizará na pregação. Refletir sobre como a prédica é incluída no todo discursivo que se produz através da liturgia do culto, bem como criar espaço para que a pregação também possua o seu próprio momento dentro do roteiro que se criou da ação litúrgica-ritual do culto e também criar um roteiro para a própria comunicação-discursiva que é a prédica. Nesse caso, utiliza-se o conceito de movimento e estrutura apresentado pelo homiléta estadunidense David Buttrick, que em seu livro *Homiletic: moves and structures*³⁵¹ já apresentava os referidos conceitos. Refletindo a partir do

³⁴⁷ NICOL, Martin. PredigtKunst: Ästhetische Überlegungen zur homiletischen Praxis. **Praktische Theologie**, Gütersloh, v. 35, n. 1, p. 19-24, 2000.

³⁴⁸ NICOL; DEEG, 2013, p. 15.

³⁴⁹ NICOL; DEEG, 2013, p. 15-16.

³⁵⁰ “[...] eine Predigtrede *in* den Spannungen des biblischen Wortes, *in* der Feier der Gemeinde, *in* der Bewegung des Glaubens und Zweifelns. Im RedenIn sehen wir den Kern einer erneuerten Homiletik.” NICOL; DEEG, 2013, p. 14. (Grifo do autor). (Tradução nossa).

³⁵¹ BUTTRICK, David. **Homiletic: moves and structures**. Philadelphia: Fortress, 1988.

cinema, propõe-se que a prédica necessita de movimento e estrutura. Isto é dado a partir da forma como se compõe o todo da prédica. Como os filmes são compostos de roteiro e cena, ainda que muitas cenas, por vezes, sejam independentes uma das outras, também são mutuamente interdependentes para o conjunto do filme, assim também a prédica deve alcançar tal grau de sofisticação e reflexão. Por isso,

Algo similar, acreditamos, também pode ser realizado na prédica: como trabalho dramático refletido na interação de movimentos & estrutura, de partes & do todo. É importante considerar como o discurso pode começar e terminar, como um arco de suspense surge e como os movimentos individuais estão conectados.³⁵²

Ao tratar dos movimentos e das estruturas que a pregação deve adotar, um ponto que chama a atenção dos autores é intitular e se apropriar de diferentes meios para comunicar a prédica. A este ponto os autores nomearam de título e meio (*Titel und Mitte*).³⁵³ A discussão que se faz em torno do título é saber nomear adequadamente a pregação, ou seja, pôr um título a ela. Segundo eles, se não é possível dar um título à prédica, deve-se revê-la. O motivo seria que há conteúdo demais na prédica e que ela poderia facilmente se tornar duas ou três prédicas. O título também subsidia a forma que a prédica irá tomar. Refletindo sobre os conceitos acima, de movimento e estrutura, a prédica deve ser concebida em seu conjunto, desde a escolha de formas até o que se quer comunicar. Por isso, surgem questionamentos que devem se refletidos no fazer a prédica, como:

Qual movimento está se desenvolvendo do começo ao fim? Isso é teologicamente apropriado? Isso brota da palavra da Bíblia? Os e as ouvintes têm a chance de se encontrar nesse movimento? Imediatamente, o título da Estrutura também questiona o meio: como os movimentos devem seguir um ao outro? Linear ou circular? Existe um tema recorrente? Como os movimentos individuais estão ligados com os demais?³⁵⁴

³⁵² “So ähnlich, meinen wir, kann auch eine Predigt gemacht werden: als reflektierte dramaturgische Arbeit im Wechselschritt von Moves & Structure, von Teilen & Ganzem. Es gilt zu überlegen, wie die Rede anfangen und aufhören kann, wie ein Spannungsbogen entsteht und wie die einzelnen Moves miteinander verbunden werden.” NICOL; DEEG, 2013, p. 16. (Tradução nossa).

³⁵³ NICOL; DEEG, 2013, p. 16

³⁵⁴ “Welche Bewegung entwickelt sich vom Anfang zum Ende? Ist diese theologisch sachgemäß? Entspringt sie dem Bibelwort? Haben Hörerinnen und Hörer eine Chance, hinein zu finden in diese Bewegung? Sofort lässt auch der Titel der Structure nach dem Mittel fragen: Wie sollen die Moves aufeinander folgen? Linear oder kreisend? Gibt es ein wiederkehrendes Leitmotiv? Wie werden die einzelnen Moves miteinander verbunden?” NICOL; DEEG, 2013, p. 17. (Tradução nossa).

O foco deste modelo de pregação é a dramatização e ela tem como fundamento alguns recursos existentes no teatro, no cinema e na literatura. Uma forma fundamental que este modelo assume em seus movimentos, estruturas e formas de comunicar a prédica é utilizando o recurso do suspense ou tensão, como define o linguista austríaco Alwin Fill.³⁵⁵ Pois, “a prédica, que deixa definitivamente de lado as tensões, está na expectativa de que o próprio Deus encenará o ato final.”³⁵⁶

O princípio principal deste modelo homilético é o *fazer a pregação (Predigtmachen)*. Por isso, uma preocupação é que o texto tome corpo, palavra, gesto e imagem na prédica. Para tal, o autor sugere que se procure na Bíblia imagens, metáforas, e recursos que possam ajudar na pregação, pois não é sobre a cultura, modelos éticos e morais que se prega na igreja, mas sobre a verdade do Evangelho, através de imagens, textos e histórias que ajudam a contar e recontar o mistério da Palavra divina.³⁵⁷

Outro passo importante aqui é a performance. Não somente se pensa na forma como as palavras são pronunciadas pela boca de quem prega, mas em toda a forma que adquire o texto bíblico em conjunto e em relação ao corpo de quem prega e ouve, da arquitetura, do som e da acústica, mas sobretudo, pela forma performática que o texto adquire na pregação. Afinal, como afirma o autor, o que significa uma partitura musical se ninguém a tocar?!³⁵⁸ Por fim, deve haver entre pregador/pregadora e comunidade uma troca simultânea, que se revela através da fórmula explicação e aplicação. Nesse sentido, se destaca:

Como consequência: a hermenêutica sem homilética é tão inútil quanto homilética sem hermenêutica. Agora, quando o gato morde o rabo, isso só assusta quem ainda quer chegar do texto à prédica. Outros gostam desse jeito, e começam alegremente com a leitura da Bíblia & o fazer a prédica, homilética & hermenêutica, nenhum sem o outro e sempre se alternando.³⁵⁹

³⁵⁵ FILL, Alwin. **Das Prinzip Spannung**: Sprachwissenschaftliche Betrachtungen zu einem universalen Phänomen. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2003. p. 16-17.

³⁵⁶ “Die Predigt, die endgültig davon ablässt, Spannungen zu lösen, geschieht in der Erwartung, dass Gott selbst den letzten Akt inszenieren wird.” NICOL; DEEG, 2013, p. 17. (Tradução nossa).

³⁵⁷ NICOL; DEEG, 2013, p. 18-19.

³⁵⁸ NICOL; DEEG, 2013, p. 19.

³⁵⁹ “In der Konsequenz: Eine Hermeneutik ohne Homiletik ist so sinnlos wie eine Homiletik ohne Hermeneutik. Wenn sich jetzt die Katze in den Schwanz beißt, dann schreckt das nur die, die noch immer vom Text zur Predigt gelangen wollen. Andere finden das gut, genau so, und beginnen fröhlich mit Bibellesen & Predigtmachen, Homiletik & Hermeneutik, keines ohne das andere und immer im Wechselschritt.” NICOL; DEEG, 2013, p. 20. (Tradução nossa).

4.3 América Latina e Caribe: perspectivas e desafios homiléticos

Desde o contexto latino-americano a pregação também recebeu importantes aportes. No livro compilado pelo autor Amós López Rubio, podemos encontrar importantes textos para entender a forma de pregação adotada em vários contextos da América Latina e Caribe. São textos, sobretudo, para estudo conceitual de viés histórico, sociológico e da práxis da pregação em terras latino-americanas e caribenhas. No livro, o próprio compilador destaca que não há intenção de expor métodos de preparação ou exposição de pregações³⁶⁰, pois julga haver muitas destas ferramentas disponíveis, e que uma reflexão que abranja outros assuntos relacionados à pregação é mais pertinente ao contexto, no qual essa pesquisa também se insere.

Veamos algumas reflexões sobre a prédica na América Latina e Caribe que foram realizadas por Júlio Adam nos últimos anos. Em sua participação no encontro bianual da *Societas Homiletica*, realizado em Wittenberg, Alemanha, em agosto de 2012, ao relatar a situação sobre a homilética, seu estudo, pesquisa e desafios, ele destaca alguns desafios para a área de homilética na América Latina e Caribe. Segundo ele, o primeiro desafio foi a percepção das igrejas históricas que sua forma de pregação e culto já não era mais atrativa, problema compartilhado também a nível mundial com outras igrejas históricas. Ao lado disso, percebeu-se um esvaziamento das celebrações litúrgicas e, conseqüentemente, das pessoas que ouvem pregações. Identificou-se que o principal problema está associado à capacidade das pessoas compreenderem o que é dito, ou seja, o conteúdo da pregação não é assimilado por quem ouve.³⁶¹

Outro desafio, segundo Adam, tem relação com a espetacularização da religião. Principalmente no contexto das igrejas neopentecostais, desenvolveram-se formas de culto que possuem como elemento principal o espetáculo (ou espetacularização), a midiáticação (a mídia) e a emoção (comoção sentimental ou

³⁶⁰ LÓPEZ RUBIO, Amós. Introducción. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Comp.). **Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina**. La Habana: Editorial Caminos, 2010. p. 9.

³⁶¹ ADAM, Júlio César. The *Viva Vox Evangelii* in Latin America: some reflections in the context and some impressions from the participation in the *Societas Homiletica* Conference. In: HERMELINK, Jan; DEEG, Alexander (Eds.). **Viva Vox Evangelii - Reforming preaching**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013a. p. 429.

emocional). Baseando sua afirmação no estudo de Luiz Carlos Ramos, Adam afirma que

O estilo de pregação das igrejas históricas, bem fundamentado bíblica e teologicamente, não parece muito atrativo. Este assunto nos obriga não somente a repensar a pregação, mas lidar com a necessidade de revisão dos princípios da homilética.³⁶²

Outro ponto de choque que se apresenta na relação entre as igrejas históricas, sejam elas católicas ou protestantes, e o movimento de evangelização, que se inicia com a vinda do protestantismo missionário ao Brasil no início do XX, é a conversão. Essa questão é, segundo Paulo Barrera Rivera, fundamental para entender o protestantismo latino-americano e a conversão à fé pentecostal.³⁶³ A pregação pentecostal tinha como fundamento a conversão, sobretudo de pessoas de fé católica, praticantes ou não. Por isso,

A pregação protestante na América Latina tinha o objetivo fundamental de ganhar novos adeptos. Para tanto, o sermão visava à conversão do ouvinte, normalmente católico. Não interessava se ele era realmente católico, se havia assimilado bem essa religião ou camuflado nele uma religião nativa. O que importava é que ele não era protestante e nesse sentido 'pagão' ou excluído do 'povo de Deus'.³⁶⁴

A conversão não tinha um caráter racional, pois carecia de uma linguagem que a pudesse explicar, o que também significaria desencantar o ato misterioso e experiencial da conversão. Assim, ela adquire um caráter fortemente emotivo. Em um primeiro momento a decisão pela conversão dava-se através da linguagem que era utilizada na pregação e no culto, marcando a vida do sujeito. Os desdobramentos da conversão e sua forma mais racionalizada viriam depois através da instrução religiosa. Rivera atribui a conversão ao sentimento e à emoção, já que na conversão os sujeitos não conseguem encontrar uma linguagem capaz de explicar o que ocorre, explicando-a através dos sentimentos individuais.³⁶⁵ Sobre isso, ele afirma que “a explicação sobre o fato mesmo é muito precária, pois a linguagem disponível é insuficiente e o indivíduo, sem a ajuda da comunidade religiosa, não tem como explicar o

³⁶² ADAM, 2013a, p. 429.

³⁶³ Rivera destaca que: “a importância desta [a conversão] varia de acordo com o caráter exclusivo da mensagem de salvação oferecida. O conversionismo é tanto mais forte quanto maior for o sectarismo do grupo religioso”. RIVERA, Paulo Barrera. **Tradição, transmissão e emoção religiosa**: sociologia do protestantismo na América Latina. São Paulo: Olho d'Água, 2010. p. 166.

³⁶⁴ RIVERA, 2010, p. 166.

³⁶⁵ RIVERA, 2010, p. 166-167.

acontecido.”³⁶⁶ Desta forma, a conversão, com sua carga emocional, contribuiu para que o pentecostalismo mantivesse viva a sua fé, visto que a conversão poderia acontecer mais de uma vez. Já do lado do protestantismo histórico, ele destaca que a acentuação da racionalização e a perda da emoção no discurso religioso e nos atos rituais contribuíram para a estagnação dessas igrejas.³⁶⁷

Em sua participação no encontro da *Societas Homiletica*, realizada em Stellenbosch, África do Sul, no ano de 2016, Adam foi um pouco além da sua crítica que apresentamos acima. Relacionando temas como exploração, colonização, liturgia, homilética e a influência da religião no Brasil e na América Latina e Caribe, ele afirma que a religião sempre foi um aspecto importante da cultura contextual, o que se reflete e é possível apreender nos dias atuais. A chegada dos primeiros imigrantes europeus, sobretudo os portugueses ao Brasil, e a consequente realização da primeira missa no “mundo novo” ou “recém-descoberto”, atesta o fato de que religião e conquista são elementos inseparáveis da legitimação de poder que ocorre não somente no Brasil, mas na América Latina e Caribe como um todo.³⁶⁸ Ademais, no Brasil, nos séculos seguintes, desenvolveu-se uma forma de religião que apresenta como principal característica o sincretismo religioso, no qual há relação do catolicismo com outras formas de religião, como a indígena, a africana e, posteriormente, o protestantismo.³⁶⁹

Essas são algumas razões históricas que Adam apresenta para o que ele chama de “mal-estar na pregação”.³⁷⁰ Indo um pouco além, ele questiona:

A prédica da igreja tornou-se obsoleta para esta sociedade? A prédica – em sua forma e conteúdo – não comunica o que deveria comunicar. Há um esvaziamento daquelas igrejas históricas que mantêm um determinado estilo de pregação, a prédica clássica. Entendemos por prédica clássica uma forma de falar, integrada num culto, efetuada com interpretação e aplicação da Escritura, por um membro chamado da comunidade, em regra por um pastor. A prédica, além de não comunicar, não agradar, não surte os efeitos sociais, culturais, espirituais de outrora. Não alimenta como alimentou. Não mais ajuda a responder e apontar saídas diante das crises dos novos tempos. Nem mesmo edificar comunidades essa prédica parece ter conseguido. Se pelo menos ela alimentasse a fé dos membros da igreja de forma mais vigorosa, mas nem isso parece estar acontecendo. Além disso, a grama do vizinho,

³⁶⁶ RIVERA, 2010, p. 167.

³⁶⁷ RIVERA, 2010, p. 172.

³⁶⁸ ADAM, Júlio César. Pregação em transição: Uma perspectiva homilética desde América Latina e Brasil. *International Journal of Homiletics*, Leipzig, v. 1, n. 1, p. 11-20, 2016. p. 11.

³⁶⁹ ADAM, 2016a, p. 12ss.

³⁷⁰ ADAM, Júlio César. Mal-estar no púlpito: repensando teologicamente a pregação cristã na sociedade da informação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 53, n. 1, p. 160-175, 2013b.

principalmente a grama do neopentecostal, parece bem mais verde e vistosa. A prédica deles atrai multidões. É um *show!* Até mesmo alguns dos membros das igrejas históricas têm trazido relatos sobre essa outra forma de pregar emocionante, vibrante, espetacular. Uma prédica que faz sentido!³⁷¹

4.3.1 Pregação libertadora

Algumas influências que são extremamente importantes para a pregação e homilética foram aportes vindos da Teologia da Libertação (TdL). Desde essa perspectiva, a prédica acabou sofrendo alterações em sua forma e conteúdo³⁷², a começar pela forma de ler a Bíblia. A TdL mudou o foco sobre quem recai a interpretação e a hermenêutica. No livro *Liberation Preaching: the pulpit and the oppressed*, Justo L. González e Catherine G. González abordam alguns assuntos que foram controversos no que toca a interpretação e a hermenêutica bíblica de forma histórica e que também se relacionam com a forma como a TdL passou a realizar sua tarefa interpretativa e hermenêutica.

Numa discussão que remonta à Reforma Protestante, os autores indicam que a autoridade onde se encontra a verdadeira interpretação bíblica também foi um aspecto discutido no âmbito da TdL. Com o conceito de *sola scriptura*, teólogos e teólogas procuraram discernir qual era o sujeito ao qual a leitura e a interpretação bíblica pertencem. O que nos remete ao seguinte questionamento: recai a autoridade da correta interpretação e hermenêutica bíblica sobre a tradição, ou seja, sobre aquilo que os seres humanos a partir dela interpretaram e nos legaram como testemunho bíblico, ou ela se aproxima mais da própria hermenêutica da Reforma e de Lutero onde a Escritura/Bíblia se interpreta a si mesma? De certa forma, os autores concordam que mesmo dentro do protestantismo houve uma tendência de sobreposição da tradição eclesiástica com a Bíblia. O objetivo principal da TdL foi colocar novamente em evidência a centralidade da Bíblia para o povo e como ela pode interpretar e servir de base hermenêutica para ler o contexto de cada pessoa oprimida e opressora.

Isso não significou que a tradição devesse ser considerada um fardo a ser carregado, e tampouco que a tradição devesse ser mantida como ela é. Um primeiro fato importante foi a constatação que a fé bíblica, seja ela histórica ou atual, é realizada a partir da interpretação que cada sujeito dá a leitura que faz da Bíblia e que

³⁷¹ ADAM, 2013b, p. 161.

³⁷² ADAM, 2016a, p. 16.

cada interpretação e hermenêutica bíblica refletem os interesses daqueles e daquelas que a interpretam. Portanto, toda interpretação e hermenêutica bíblica possuem e são ideologicamente condicionadas, não há ideologia neutra.³⁷³ São influenciadas por diferentes sujeitos, indivíduos ou grupos. Como uma fé que nos chega desde a história, e uma fé que é histórica, cabe às e aos interpretes da Escritura “reavaliar e reinterpretar o que nos foi transmitido”.³⁷⁴ Esta é, segundo os autores, a primeira tarefa da pregadora ou pregador da libertação.

Para realizar a hermenêutica que poderá guiar a pregação sugere-se a utilização do círculo hermenêutico de Juan Luis Segundo. O autor apresenta quatro movimentos básicos de leitura crítica da Bíblia: experimentar a realidade, desconfiança ideológica, desconfiança exegética e nova hermenêutica. Logo, passar pelo círculo hermenêutico torna-se condição fundamental para haver pregação libertadora. Não é possível pregar libertação sem passar pelo círculo hermenêutico, pois pregar libertação sem verdadeiramente enfrentar uma experiência dolorosa transformaria a libertação em um modismo apenas,³⁷⁵ ou seja, não passariam de palavras pronunciadas sem a experiência do sofrimento. Portanto, somente uma pessoa que passou pelo círculo hermenêutico está apta a utilizá-lo.

Do ponto de vista daqueles que não passaram através da mesma experiência, tal homem ou tal mulher talvez parecem indevidamente beligerantes ou negativos. Mas a verdade da questão é que a experiência de passar pelo círculo hermenêutico é tão esmagadora que aqueles que por ela passaram não podem senão referir tudo àquela experiência.³⁷⁶

Dessa forma, a virada hermenêutica é dar-se conta de que a tradição não é um fardo, nem necessariamente algo ruim, mas que passando pelo círculo hermenêutico, o olhar *para a* e *desde a* teologia e a tradição é um olhar crítico e renovado que não se opõe somente por ser um contexto opressor, mas que pode e deve ser reclamado como nosso contexto, já que a mudança deve acontecer desde o nosso lugar na história. A tradição também contém vários elementos conflitantes,

³⁷³ GONZÁLEZ, Justo L.; GONZÁLEZ, Catherine G. **Liberation preaching**: the pulpit and the oppressed. Nashville: Abingdon, 1980. p. 30.

³⁷⁴ “[...] reevaluate and reinterpret what has been handed down to us.” GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 1980, p. 31.

³⁷⁵ GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 1980, p. 32. (Tradução nossa).

³⁷⁶ “From the point of view of those who have not gone through the same painful experiences such a man and such a woman may seem unduly belligerent and negative. But the truth is that the experience of going through the hermeneutical circle is so overwhelming that those who have gone through it cannot but refer everything to that experience.” GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 1980, p. 33. (Tradução nossa).

mesmo que, por vezes, somente as histórias “boas” cheguem até as pessoas; a tradição possui muitas histórias de lutas e contradições, esquecidas e rejeitadas pelo discurso dominante. Rer a Bíblia com os olhos desconfiantes e de suspeição significa adquirir um novo olhar em relação a ela, ao meu contexto e ao do próximo, bem como à tradição. Assim, cada pessoa adquire um novo olhar cheio de respeito e amor pela interpretação que se faz da Bíblia, bem como pela tradição a qual procura transformar.³⁷⁷

4.3.2 *Pregação espetacular e humana*

A partir de um contexto mais atual, Luiz Carlos Ramos produziu uma extensa pesquisa sobre a influência da modernidade no discurso homilético. Ele traçou os caminhos investigativos, teóricos e práticos da pregação através de diferentes modelos e teorias que vão desde a teologia e suas áreas até a filosofia e a sociologia. Para compreender o contexto atual ele se utiliza da pesquisa de Guy Debord sobre a sociedade do espetáculo. Com a argumentação de Debord, Ramos procura traçar paralelos entre o que ele chama de “homilética espetacular” com as homiléticas mais clássicas que utilizam métodos como o histórico-crítico, narrativo e recursos da retórica, entre outros. Interessa-nos de sua pesquisa as considerações que o autor formulou sobre a relação entre o discurso homilético clássico e o discurso homilético espetacular.³⁷⁸

Seguindo as considerações de Ramos, podemos perceber que a partir da sociedade do espetáculo há um apagamento ou mascaramento da história. Segundo ele, “a análise das prédicas mediadas faz notar que as alusões ao contexto histórico dos textos bíblicos, que supostamente servem de suporte ao discurso, são mínimas”,³⁷⁹ o que se coloca em claro contraste com o modo de pregação mais próximo ao das igrejas tradicionais e da TdL. As prédicas utilizam citações de versículos bíblicos de modo esparso e não o contextualizam à história que há por detrás do texto bíblico. Tal recurso possui “propósitos ilustrativos e efeitos persuasivos”,³⁸⁰ tendo a função de anedotas populares, utilizadas para confirmar ou

³⁷⁷ GONZÁLEZ; GONZÁLEZ, 1980, p. 33.

³⁷⁸ RAMOS, 2012, p. 182ss.

³⁷⁹ RAMOS, 2012, p. 183.

³⁸⁰ RAMOS, 2012, p. 183-184.

negar uma proposição discursiva no âmbito da prédica³⁸¹, isto é, um recurso mais retórico do que discursivo que não tem um método como pano de fundo, como por exemplo, o método histórico-crítico. Relacionado a isso, critica-se ainda o fato de que os estudos exegéticos não são mais utilizados para fundamentar a prédica. Nesse sentido, é o Espírito Santo o grande inspirador da interpretação bíblica. Não se nega tal fato a partir do contexto das igrejas históricas, no entanto, a relação do Espírito Santo e a interpretação bíblica se dá de forma diferente. Percebe-se que dentro de algumas confissões cristãs há uma resistência às ideias científicas.³⁸²

A constatação à qual o autor chega é que tal tipo de prédica não se interessa por uma verdade universal, não procura comunicar o pensamento coletivo, apenas tirar da Bíblia suas próprias concepções sobre a realidade e o cotidiano da vida, deixando de lado a reflexão contextual do texto bíblico com a realidade também contextual na contemporaneidade. Assim, as mensagens são estereotipadas, a exegese e a memória tidas como desnecessárias, pois colocam em risco a credibilidade e a verdade da pregação espetacular.³⁸³

Nesse ponto fica evidente que a busca por uma hermenêutica que possa ajudar na reflexão sobre o texto não é uma preocupação genuína em alguns círculos religiosos. Por isso, a hermenêutica e a exegese sofrem uma deliberada carência e são, em muitos casos, substituídas por uma hermenêutica fundamentalista.³⁸⁴ Ao abandonar a hermenêutica mais centrada na verdade, no contexto, na memória e na história do texto, convicções fundamentalistas sobre temas milenaristas e escatológicos foram criadas, como exemplo, o tema da “vinda de Cristo” tornou-se central em muitas pregações. A hermenêutica milenarista deixou de olhar para o aqui e agora e viram-se nas concretizações e avanços tecnológicos a confirmação dos anseios milenaristas e escatológicos da vinda de Cristo. No entanto, houve também mudanças entre as pessoas pregadoras que se utilizavam deste tema, depois substituído pelos temas da abundância material, da prosperidade e das bênçãos.³⁸⁵

³⁸¹ RAMOS, 2012, p. 183-184.

³⁸² LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. Fundamentalismo: Escritura e Teologia entre fé e razão. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 33, p. 332-359, 2009. p. 333-334. BRAKEMEIER, Gottfried. “Somente a Escritura”: avaliação de um princípio protestante. Reação a Gunter Wenz, “Evangelho e Bíblia no contexto da tradição confessional de Wittenberg”. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 44, n. 1, p. 37-45, 2004.

³⁸³ RAMOS, 2012, p. 185.

³⁸⁴ RAMOS, 2012, p. 185-186.

³⁸⁵ RAMOS, 2012, p. 191-192.

O discurso da prédica espetacular se afasta um pouco do meio convencional no qual a mensagem é comunicada. Ao mesmo tempo, ela também aborda de forma diferente o conteúdo do discurso. Pode-se dizer que sai a figura tradicional do sacerdote/padre/pastor/a e entra a figura da celebridade ou da estrela. Por isso Ramos afirma que:

A homilética espetacular, portanto, abandona suas pretensões persuasivas e arrisca-se nos labirintos da sedução. Sua prioridade já não é o aspecto cognitivo da prédica, mas o seu caráter emotivo; já não lhe interessam as palavras, mas as imagens; não importam as causas e razões, mas as afirmações e as repetições; sua força não está nos talentos e capacidades dos atores religiosos, mas no poder do meio de fabricar estrelas. Enquanto a homilética convencional busca sensibilizar a audiência a partir da razão, principalmente pelo recurso às metáforas, a homilética espetacular atua sobre a razão do telespectador a partir da emoção, pela intermediação metonímica das imagens.³⁸⁶

A prédica espetacular também passou a utilizar mais redundância na comunicação da mensagem. A redundância, nesse contexto, é utilizada para fortalecer a mensagem de forma que ela se repita ao longo do discurso de maneiras distintas; ou podem ser ainda interações de cunho popular, como canções folclóricas ou provérbios do cotidiano. A constatação de Ramos é que tal comunicação redundante faz parte da comunicação, seja ela no contexto religioso ou secular. Mas tal comunicação, se fosse mais contextualizada, poderia excluir a repetição e/ou retomada de ideias ao longo do discurso. A prédica espetacular contrapõe-se à prédica proferida no contexto da celebração dominical regular comunitária, pois ela tem um caráter mais entrópico em virtude da audiência reduzida e mais homogênea.³⁸⁷

Por fim, deve-se levar em consideração que a forma de pregar sofreu profundas alterações. Enquanto o modelo de pregação clássica centra-se sobre o conteúdo que se prega, a prédica espetacular centra-se sobre a forma. Como afirma Ramos:

Em contraponto à preocupação excessiva com o conteúdo, característica da homilética da Idade Média, a tônica do horizonte midiático é o continente, i.e., a embalagem ou a forma da mensagem. Chama a atenção, nesse modelo

³⁸⁶ RAMOS, 2012, p. 200-201.

³⁸⁷ RAMOS, 2012, p. 201-203.

que hoje está em franca expansão, o deslumbramento tecnológico. Dá-se o deslocamento do verbal-oral-literário para o imagético-visual-icônico.³⁸⁸

O autor ainda afirma que:

Pregadores/as que atuam nesse contexto se adaptam às expectativas da geração cibernética, que prefere narrativas imaginativas a discursos verbais abstratos; que se comporta de maneira impaciente com a lentidão no fluxo da informação e quando há demora na obtenção de respostas; que em geral, durante o sermão, não se concentra exclusivamente na pregação, mas ao mesmo tempo está a dedilhar seus iPods, celulares e tablets, em um processo de interação social que pode ou não ter a ver com o conteúdo da prédica; e que, sem maiores escrúpulos, dividirá sua fidelidade zapeando por 'diferentes canais' para acompanhar vários 'programas' religiosos (igrejas e movimentos), simultaneamente.³⁸⁹

Suas considerações sobre a homilética clássica e a homilética espetacular e sua influência sobre a pregação conduzem à reflexão que, em primeiro lugar,

A principal contribuição desse modelo é a demonstração enfática de que a comunicação do Evangelho não precisa ficar condicionada exclusivamente à dimensão lógico-verbal-oral ou literária, e que há muitas outras possibilidades nas quais sejam envolvidos os sentidos e a emoção. A geração idade mídia não dá tanto crédito à persuasão lógico-argumentativa do discurso racional, mas está suscetível à sedução do apelo emocional-afetivo.³⁹⁰

Em segundo lugar, a homilética clássica centra-se sobre o significado, enquanto a espetacular sobre o significante, mas nenhuma das duas formas interessa-se pelo sujeito que recebe a comunicação, ou seja, a pessoa ouvinte, para que a comunidade se torne um lugar de "intersujeitos comunicantes".³⁹¹

Em terceiro lugar, deveria haver uma preocupação por parte das e dos homiletas sobre as questões éticas que envolvem o corpo, ou seja, "suas dores e prazeres, suas dúvidas e interesses; tratar com respeito e consideração a emoção e o sentimento humanos."³⁹²

Em quarto lugar, é importante utilizar os recursos tecnológicos de forma que os mesmos possam ser úteis para a comunidade cristã e para a comunicação do

³⁸⁸ RAMOS, Luiz Carlos. A pregação na Idade Humana: horizontes homiléticos para a Igreja do futuro. **Tear Online**: liturgia em revista, São Leopoldo, v. 1, n. 2, p. 40-47, 2012a. p. 42.

³⁸⁹ RAMOS, 2012a, p. 42.

³⁹⁰ RAMOS, 2012a, p. 42.

³⁹¹ RAMOS, 2012, p. 245-246.

³⁹² RAMOS, 2012, p. 246. Para Ferreira, "Interessante é ver a discussão sobre o assunto a partir do contexto da linguística e da comunicação no qual o autor aborda o tema a partir do conceito de 'intersujeitos no discurso'". FERREIRA, Giovandro Marcus. Estudos de comunicação: da enunciação à mediatização. **Intexto**, Porto Alegre, n. 37, p. 101-117, set/dez. 2016. p. 109ss.

Evangelho. Como afirma Ramos, é necessário “superar a rede de máquinas [...] por rede de gente”,³⁹³ onde haja uma comunicação real, mesmo que virtual, de uma comunidade atuante na fé em Jesus Cristo.

Em quinto lugar, se propõe que a homilética e a pregação abram-se às “diversas possibilidades e estilos intelectuais”,³⁹⁴ engajando-se no desenvolvimento de uma homilética que seja compreendida como comunicação coletiva e que se apoie em diversos saberes, competências e experiências.³⁹⁵ Por fim, podemos resumir sua proposta com a seguinte afirmação:

[...] não será possível uma única homilética, mas várias, interagindo e integrando saberes e sabores, prosa e poesia, palavra e imagem, lágrimas e risos. Ou então, se pode aspirar pela concepção de uma única forma homilética, mas com muitas faces: sensível e polissensorial, afetiva e comunal, dialógica e democrática, multi e cointeligente, intermulti-transdisciplinar, humanizada e humanizante.³⁹⁶

O diagnóstico de Adam que apresentamos anteriormente revela um quadro difícil e desafiador para a América Latina e Caribe; revela um quadro de dependência de uma única forma de pregação. A pregação clássica já não possui mais o mesmo efeito que teve na formação e instrução de comunidade cristãs. Com a midiaticização da religião e massificação dela através dos meios de comunicação, a mensagem religiosa hoje chega a todos os cantos e a todas as pessoas em qualquer momento. Algo que a algumas décadas estava reservado ao culto ou à missa, agora é produto de várias igrejas e apresenta inúmeros tipos e formatos. Diferente da comunicação e seus meios, que se transformaram expressivamente nas últimas décadas e mudaram a forma como a mensagem chega até a sua audiência, a transformação da prédica no contexto das igrejas históricas não obteve muito êxito. Ou seja, diante do quadro de comunicação em massa que vivenciamos atualmente, a prédica quase não sofreu nenhum tipo de alteração. Pelo contrário, continuou atrelada fortemente ao culto, seu contexto mais próximo, e em muitos casos não adotou outras formas de comunicação.

³⁹³ RAMOS, 2012, p. 246.

³⁹⁴ RAMOS, 2012, p. 247.

³⁹⁵ RAMOS, 2012, p. 247.

³⁹⁶ RAMOS, 2012, p. 247.

4.3.3 O método pastoral da TdL: considerações sobre o uso na homilética

A TdL colocou em evidência o lugar da pessoa marginalizada na sociedade e se apresentou com uma opção clara pelas pessoas pobres. Por entender que a teologia deve dar uma resposta crítica ao contexto no qual está inserida, ajudando as comunidades cristãs a refletirem sobre sua história, seu contexto e sua prática, a TdL lançou mão de alguns métodos, como o método da suspeição teológica de Gustavo Gutiérrez descrito acima. Neste tópico queremos analisar o método pastoral que ficou conhecido como método *ver-julgar-agir*.

Um método bastante difundido, sobretudo no âmbito das Comunidades Eclesiais de Base (CEB), foi o método *ver-julgar-agir*. Esse método propõe três passos que podem ser seguidos pelas comunidades a fim de realizar uma leitura da realidade, propor ações éticas frente à situação destacada e, por fim, propor caminhos de ação prática. O método foi largamente utilizado na interpretação e hermenêutica bíblica, mas não há um estudo sobre o seu uso na homilética. O desafio assumido aqui é pensar sua utilização como um método para realizar a tarefa homilética, seja como preparação para a pregação, seja como forma de pregar. Por se tratar de um método popular, ou seja, de fácil acesso ao povo, ele foi constantemente reformulado e assumiu outros termos que também foram considerados importantes para a ação cristã. Ao ver, julgar e agir foram acrescentados o *celebrar* e o *rever*.³⁹⁷

No livro *Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas* de Leonardo Boff e Clodovis Boff, os autores apresentam esse método. O primeiro passo do método, formalmente chamado de “mediação sócio-analítica”, consiste em “apreender, criticamente, a realidade para poder agir mais eficazmente sobre ela em nome de nossa fé.”³⁹⁸ O primeiro momento do método é o *ver*. Para tal, os autores identificam três níveis de consciência através dos quais é possível analisar a realidade: o empirismo, o funcionalismo e o estruturalismo-dialético.

No primeiro, o empirismo, faz-se uma análise superficial da realidade e do contexto sem, no entanto, fazer uma crítica profunda às causas da marginalização. Os autores se referem a este modelo através da anedota do “dar o peixe, mas não

³⁹⁷ TABORDA, Francisco. *Lex Orandi–Lex Credendi* origem, sentido e implicações de um axioma teológico. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 35, n. 95, p. 71-86, 2003. p. 83.

³⁹⁸ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 14.

ensinar a pescar”.³⁹⁹ No segundo, o funcionalismo, os sujeitos possuem uma visão crítica da trama social, na qual conseguem identificar as diversas relações entre as instituições sociais, econômicas, políticas, religiosas, etc. Aqui, “a consciência é crítica, porque se dá conta da inter-relação que tudo possui com tudo na sociedade.”⁴⁰⁰ Contudo, ao ver o aparente bom funcionamento das instituições crê que não há problema como cada sujeito ou instituição cumpre a sua função.

O terceiro, o estruturalismo-dialético, é o que “desce mais profundamente na análise e detecta a estrutura global do sistema como ele organiza nossa sociedade em moldes capitalistas”.⁴⁰¹ Este modo de ver a realidade procurar mostrar todas as dificuldades encontradas, mas também procura compreender a dialética das relações na sociedade. Através desta forma de analisar a sociedade “postula-se uma nova forma de organizar toda a sociedade, sob outras bases”.⁴⁰²

O próximo passo dentro do método é o *julgar* e, para isso, utiliza-se de recursos hermenêuticos (tendo em vista que a hermenêutica é a ciência e a técnica através da qual é possível interpretar o texto que, muitas vezes, não se tem acesso imediato, como no caso da Bíblia). A realidade ou o texto é lido a partir de critérios teológicos e hermenêuticos que ajudam o sujeito a compreender o contexto no qual está inserido. Como método científico, ele é aplicado ao texto bíblico e à tradição eclesial. Contudo, ele não é produto somente de uma racionalização do pensamento, mas também produto da fé. Esse é um elemento que é adicionado à compreensão do texto e da realidade. Nesse sentido, a tarefa da leitura teológica da realidade se realiza em três níveis: (1) identificar o valor histórico-salvífico no qual se pode julgar se o contexto se orienta sob o desígnio da vontade de Deus; (2) realizar uma leitura crítico-libertadora a partir da própria fé confessional, tratando de articular uma fé e uma teologia que sejam interpretadas à luz da Palavra de Deus e da tradição eclesial; (3) analisar teologicamente toda a prática humana, seja ela cristã ou não, pois a realidade de Deus é o mundo e a libertação ocorre a todas as pessoas, independente da fé ou do contexto social.⁴⁰³

Tendo realizado estes passos é preciso ancorar a discussão no cotidiano da vida e *agir* através de uma ação concreta. Após ver e julgar, deve-se colocar em

³⁹⁹ BOFF; BOFF, 1980, p. 15.

⁴⁰⁰ BOFF; BOFF, 1980, p. 15.

⁴⁰¹ BOFF; BOFF, 1980, p. 16.

⁴⁰² BOFF; BOFF, 1980, p. 17.

⁴⁰³ BOFF; BOFF, 1980, p. 17-19.

prática uma ação que seja pastoralmente possível e realizável, tendo em vista o contexto no qual os sujeitos se encontram. A igreja e a teologia atuam através da mediação simbólica na sociedade, no entanto, as ações da igreja resultam, em grande medida, em práticas que mudam ou podem vir a influenciar ações concretas na igreja e na sociedade. Nesse sentido, a igreja pode intervir através da educação cristã, da liturgia, da pregação, da diaconia, da missão na transformação da sociedade de forma que o Reino de Deus possa ser visto como uma realização antecipada neste mundo. A igreja, como um dos vários atores sociais, deveria buscar ainda agir em conjunto com outras instituições e grupos sociais.⁴⁰⁴

Ao método foram posteriormente acrescentados outros passos, como afirmado acima. Taborda os aborda brevemente ao afirmar que:

Pouco a pouco se foi tornando mais frequente acrescentar dois elementos à tríade clássica e falar em ver – julgar – agir – *celebrar* – rever. Com isso, por um lado, fica claro o caráter espiral do método: o ver sócio-analítico não é um primeiro momento isolado, que surge como que do nada (*ex nihilo sui et subjecti*), mas já é sempre um rever iluminado pelo julgar teológico e pelo agir e animado pelo celebrar; por outro lado, a realidade (ver), a fé (julga) e a prática (agir) provêm da comunicação do mistério vivenciada na liturgia e dever [sic] ser assimiladas existencialmente na celebração da fé, para penetrarem todas as fibras do ser humano.⁴⁰⁵

A principal vantagem desse método é a sua fácil aplicabilidade no contexto comunitário por não ser um método exigente. O método pode ser utilizado na preparação da pregação, ao procurar responder questões que envolvem o âmbito social, cultural e histórico da comunidade e do contexto onde ela está inserida a partir do texto proposto para pregação, seja através do Lecionário ou por uma livre escolha da pessoa pregadora.

Outra vantagem deste método é sua fácil aplicabilidade nos demais trabalhos da comunidade e nos diferentes grupos. O método pode ser utilizado para instigar e relacionar temáticas da pregação a partir da realidade concreta da comunidade e da vida. Isso implicaria uma preparação extensa da pessoa pregadora, que poderia ao longo da semana discutir nos grupos textos paralelos ao da pregação e destas discussões utilizar ideias e sugestões na construção da prédica. Isso seria extremamente positivo, pois se incluiria as diversas vozes e linguagens da comunidade no âmbito da pregação. No entanto, tal reflexão deve levar em

⁴⁰⁴ BOFF; BOFF, 1980, p. 19-20.

⁴⁰⁵ TABORDA, 2003, p. 83. (Grifo do autor).

consideração fatores éticos e de sigilo, já que nem todas as pessoas se dispõem a ter seu pensamento revelado frente a uma audiência, como no caso da prédica.

Os estudos bíblicos que utilizam tal método já são exemplos importantes de como o método contribui para a exegese e o estudo da Bíblia. O caminho seguinte seria fazer essa mesma apropriação no âmbito da homilética. Uma possibilidade seria utilizar o método como uma forma de preparar e realizar a pregação, já que ela apresenta alguns elementos para tal. Indo além disso, compreender que tal método não pode ser simplesmente usado à parte da relação comunitária e que os demais temas da fé estão implicados nela também (diaconia, missão, educação, liturgia, testemunho, etc.) e que a linguagem que se procura empregar é uma linguagem que reúne o povo, que fala e dialoga com ele.

4.4 Considerações finais

Este capítulo consistiu na revisão de alguns pressupostos contemporâneos que dão base à ciência homilética. Desde as pesquisas da Nova Homilética, a compreensão do papel na igreja passou por uma renovação. Se antes a tarefa decorrente do trabalho homilético era pensada somente a partir da sua relação mais próxima com a teologia bíblica e sistemática, agora a pregação é também produto da reflexão no seu âmbito prático e em conexão com a práxis. Diferentes modelos ofereceram subsídios para compreender a relação da prédica com as pessoas que ouvem no âmbito do evento litúrgico-ritual. A pregação, como a práxis evangélica da comunicação do Evangelho, chegou ao chão, isto é, ao solo de onde brota a vida. A relação da pregação com a Bíblia passou a ser entendida e realizada também no diálogo entre a vida, a cultura, o mundo, a sociedade, e sobretudo, envolveu a compreensão de que vida e Bíblia estão intrinsecamente ligadas.

A pregação ocorre na relação com a realidade e o contexto daquelas pessoas que ouvem ou necessitam ouvir a Palavra de Deus. Essa viva voz que chega a algumas pessoas como grito de amor e êxtase, e para outras como um leve sussurro, como uma brisa de fim de tarde. Os métodos e as formas foram caminhos encontrados e utilizados para que essa voz seja compreendida como a viva voz do Evangelho. Eles pavimentam e dão às pessoas meios para compreender o que significa a palavra de Deus, ainda que para algumas seja loucura, parafraseando o apóstolo Paulo. Nenhum método é perfeito, pois cada um necessita ser contextualizado a partir do lugar no qual

ocorre a proclamação e a comunicação do Evangelho. No entanto, eles indicam direções e clarificam o que significa a enunciação de uma palavra dialógica e comunicativa. A pregação como arte é linguagem, símbolo, dramatização, narração, palavra humana e divina, ação libertadora.

5 A LINGUAGEM NOS ESCRITOS DE BAKHTIN

Por toda parte há o texto real ou eventual e sua compreensão. A investigação se torna interrogação e conversa, isto é, diálogo. Não perguntamos à natureza e ele não nos responde. Colocamos as perguntas para nós mesmos e de certo modo organizamos a observação e a experiência para obtermos a resposta. Quando estudamos o homem [sic], procuramos e encontramos signos em toda parte e nos empenhamos em interpretar o seu significado.⁴⁰⁶

5.1 Introdução

[...] O sujeito vai constituindo-se discursivamente, apreendendo as vozes sociais que constituem a realidade em que está imerso, e, ao mesmo tempo, suas inter-relações dialógicas. Como a realidade é heterogênea, o sujeito não absorve apenas uma voz social, mas várias, que estão em relações diversas entre si. Portanto, o sujeito é constitutivamente dialógico. [...].⁴⁰⁷

Este capítulo tem o desafio de conjugar algumas diferentes teorias, que a priori, parecem não estar conectadas. O fio vermelho que conduz este trabalho de investigação é a homilética e a pergunta de Jesus a seus discípulos: “**E vós, quem dizeis que Eu sou?**” (Mc 8.29; Mt 16.15; Lc 9.20). A pergunta metodológica está interligada ao fato de como alcançar e conduzir de modo coerente o fio vermelho – a homilética – desde este ponto até o ponto (não) final deste trabalho investigativo. Entre as várias teorias que surgiram, uma em especial despertou a atenção. Trata-se da pesquisa desenvolvida pelo russo Mikhail M. Bakhtin.

Como afirmado, este trabalho inicia tendo o seu fio vermelho no campo da homilética – um campo de pesquisa inserido no campo da teologia, sobretudo na sua vertente ligada à teologia prática. A pesquisa que se encontra sob o guarda-chuva de Bakhtin não apresenta uma concepção de homilética, muito menos apresenta grandes discussões ligadas ao contexto teológico, mesmo que haja boas pesquisas que procuram desvendar alguns conceitos de caráter religioso a partir dos escritos do círculo. Veja-se, por exemplo, pesquisas, como a de Hilary B. P. Bagshaw, *Religion in the thought of Mikhail Bakhtin: reason and faith*;⁴⁰⁸ Ruth Coates, *Christianity in Bakhtin: God and the exiled author*;⁴⁰⁹ e, Susan M. Felch e, Paul J. Contino, *Bakhtin and*

⁴⁰⁶ BAKHTIN, Mikhail M. O problema do texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas. In: BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015a. p. 319.

⁴⁰⁷ FIORIN, José Luis. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. São Paulo: Ática, 2008. p. 55.

⁴⁰⁸ BAGSHAW, Hilary B. P. **Religion in the thought of Mikhail Bakhtin: reason and faith**. London: Routledge, 2013.

⁴⁰⁹ COATES, Ruth. **Christianity in Bakhtin: God and the exiled author**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.

religion: a feeling for faith.⁴¹⁰ Estes três livros abordam de forma ampla o tema da religião, da filosofia da religião e do cristianismo nos textos de Bakhtin. Tem-se ainda alguns autores que foram em uma outra direção e aplicaram os conceitos bakhtinianos ao estudo exegético e hermenêutico e à análise bíblica, veja por exemplo, Barbara Green, *Mikhail Bakhtin and biblical scholarship: an introduction*,⁴¹¹ e uma coletânea de textos sobre a temática de Roland Boer, *Bakhtin and genre theory in biblical studies*.⁴¹² Além disso, Marlene Ringgaard Lorensen, em seu livro, analisa a partir da homilética a contribuição de Bakhtin a esta temática em *Dialogical preaching: Bakhtin, otherness and homiletics*.⁴¹³ Pode-se citar inúmeros outros trabalhos em outros âmbitos como a filosofia, a linguística e a semiótica que se utilizam de conceitos oriundos do círculo, no entanto, conforme se for discutindo o assunto, tais referenciais aparecerão. O que se quer mostrar com isso é a amplitude na qual os conceitos e temas foram e são analisados.

O desafio concernente a este capítulo do trabalho será elaborar de maneira clara, sucinta e concisa uma aproximação ao estudo da teoria proveniente de Bakhtin. Em especial, se farão alguns recortes de caráter metodológico bem precisos, que se julgam não atrapalhar o que se pretende aprofundar em momentos posteriores. Metodologicamente se optará pelos trabalhos assinados e reconhecidamente atribuídos a Bakhtin. Isso implica em dois movimentos diferentes ao longo do trabalho. Num primeiro momento, concentra-se no aspecto biográfico do autor, procurando entender seu trajeto pessoal em conjunto com alguns de seus conceitos e livros importantes. Num segundo momento, se abordará a forma como se deu a recepção de Bakhtin em algumas áreas de trabalho, com um enfoque para a filosofia, a linguagem e a teologia e outras áreas conexas. Por fim, se analisa de forma mais profunda o primeiro escrito de Bakhtin, *Para uma filosofia do ato responsável*.

Neste capítulo não pretendemos fazer grandes aportes diretamente à pregação, sobretudo ao seu caráter mais comunitário e relacional. Este capítulo quer ser tão somente uma *pequena degustação* da contribuição do pensamento de Bakhtin

⁴¹⁰ FELCH, Susan M.; CONTINO, Paul J. **Bakhtin and religion: a feeling for faith**. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

⁴¹¹ GREEN, Barbara. **Mikhail Bakhtin and biblical scholarship: an introduction**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.

⁴¹² BOER, Roland (Ed.). **Bakhtin and genre theory in biblical studies**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

⁴¹³ RINGGAARD LORENSEN, Marlene. **Dialogical preaching: Bakhtin, otherness and homiletics**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

para a filosofia, a linguagem e a teologia. O caminho metodológico quer trazer alguns aportes para o pensamento. Literalmente, o que se quer fazer é um abrir uma via de discussão que traga a contribuição bakhtiniana sobre à formação do pensar e do pensamento e do porquê pensar. Em momento oportuno se tornarão claras estes aspectos levantados. Não se quer encerrar a discussão, mas apontar para alguns caminhos que se abrem através das possibilidades bakhtinianas. Isto é, ver que o pensar deve ser aberto, singular, responsável, sendo uma linguagem que se apresenta viva desde o seu contexto histórico e social. Se o falar faz parte da atuação ministerial quando se prega, aqui se dará um passo atrás e se pensará sobre o pensar, e sobre a responsabilidade e singularidade que eles adquirem na arquitetura do existir-evento, parafraseando-se Bakhtin.

5.2 Quem foi Bakhtin?

Descrever esse autor, mesmo que brevemente, tem sido uma tarefa das mais complicadas, quiçá tão complicada como descrever o roteiro de suas obras e publicações. Preencher, mesmo que uma pequena parte, da vida de um autor como Mikhail Mikhailovich Bakhtin torna-se uma tarefa de grande envergadura. Não queremos neste ponto trazer à tona a discussão de vários aspectos biográficos e literários do autor, nem fazer uma grande biografia deste intelectual. Traçaremos alguns aspectos da vida dele para que se possa entender quem é o autor de quem se está falando, apenas para situar a pesquisa e o/a leitor/a. Afim de tornar a experiência de leitura um pouco mais fluida e agradável não serão citadas exaustivamente fontes de informação, principalmente com citações diretas de livros biográficos, resguardando os casos em se julgue ou se faz necessária tal intervenção, contudo, indicaremos nas notas de rodapé as referidas fontes das informações. Em seguida iremos abordar a periodização dos anos de trabalho de Bakhtin e apresentar suas principais obras publicadas.

5.2.1 Biografia

Mikhail Mikhailovich Bakhtin nasceu durante o Império Russo, na cidade Orel, a 16 ou 17 de novembro de 1895. Criado em uma família que possuía um padrão social mais elevado, que alguns autores caracterizam como “cultura de opiniões

liberais”⁴¹⁴ ou “aristocrata empobrecida”.⁴¹⁵ Ele foi o segundo filho entre cinco irmãos – um irmão e três irmãs. Ao que consta, ele teria uma boa relação com seu irmão – dois anos mais velho – que, inclusive, conheceu o filósofo Wittgenstein. O pai de Bakhtin, provavelmente, foi banqueiro ou trabalhador do sistema bancário. Foi transferido para Vilnius – atual capital da Lituânia – quando Bakhtin tinha nove anos. Bakhtin cresceu em uma cidade cosmopolita, na qual se encontravam diferentes grupos étnicos e classes, falando-se diferentes línguas.⁴¹⁶ Aos quatorze anos, seu pai foi transferido para Odessa – atual região litorânea na Ucrânia, junto ao Mar Negro. Ali ele terminou os estudos do período ginásial. Em 1913, ele ingressou na universidade local e, após um ano, transferiu os seus estudos para a cidade de São Petersburgo, que devido ao início da Primeira Guerra Mundial é renomeada para Petrogrado. Estudou na Faculdade Filológico-Histórica de estudos clássicos. Finalizou seus estudos em 1918. Enquanto esteve ali vivenciou a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a Revolução Russa (1917).⁴¹⁷

Após o término dos estudos e envolvimento pelos acontecimentos da Revolução Russa, Bakhtin foi trabalhar em Nevel, uma cidade ao sul de Petrogrado. Neste lugar, ele lecionou por cerca de dois anos. É também neste lugar que alguns intelectuais se reuniram, formando o Círculo de Nevel, entre eles Valentin Nikolaiévitch Volochinov. A ele é atribuída a escrita do texto *Marxismo e filosofia da linguagem*. Por volta de 1922, Bakhtin muda-se para Vitebsk, onde ele irá encontrar sua futura esposa, Elena Aleksandrovna Okolovich. Além disso, o grupo que havia se formado em Nevel continua a se reunir ali. Também novas pessoas passaram a integrar o grupo, que foi o caso de Pavel Nikolaiévitch Miedviédiev, com quem Bakhtin também possui textos disputados. O grupo de intelectuais que se reunia em Nevel e Vitebsk era eclético. Segundo Babara Green a principal preocupação temática do grupo girava ao redor de temas neokantianos, como por exemplo, a relação da mente com o mundo e como fatores exteriores são processados pela mente, além de temas ligados à religião, música, arte, literatura, filosofia e ciência.⁴¹⁸ Segundo ela, todos os assuntos discutidos no Círculo deram a Bakhtin uma apreciação variada sobre diversos

⁴¹⁴ MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl. **Mikhail Bakhtin**: criação de uma prosaística. São Paulo: Edusp, 2008. p. 13. GREEN, 2000, p. 12.

⁴¹⁵ FIORIN, 2008, p. 9.

⁴¹⁶ CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. **Mikhail Bakhtin**. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 49.

⁴¹⁷ CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 56.

⁴¹⁸ GREEN, 2000, p. 13.

temas.⁴¹⁹ O Círculo valorizava “a variedade, a diferença, a livre investigação, o diálogo e o debate”.⁴²⁰ Clark e Holquist ainda afirmam o seguinte sobre Bakhtin e círculo de discussão:

[Os integrantes do círculo de discussão] Acreditavam na necessidade de estar livre das normas convencionais e dos liames tradicionais de uma dada disciplina e de levar uma vida da mente que fosse tão rica e vívida quanto possível. Em seus diferentes modos, eram quase todos espíritos indeparados, seja da direita ou da esquerda, do *establichment* soviético ou de sua oposição. E assim, quando se encontravam, eram para travar vivas discussões. Cada um deles procurava aprender algo do discurso dos outros que trabalhavam em campos intelectuais diferentes. Seus debates compreendiam os sistemas religiosos e filosóficos do Leste e do Oeste, dos antigos e dos modernos, e tópicos que iam das humanidades às ciências naturais.⁴²¹

Clark e Holquist registram que a mudança no pensamento político da época levou os integrantes a buscarem outras formas de sobreviver, bem como levou a que uma grande parte do círculo de discussão realinhasse e reavaliasse suas pesquisas desde um campo mais sociológico e marxista. Eles registram que em Bakhtin tal mudança não foi tanto pela pressão política da época, mas que ele aos poucos já estava encaminhando sua pesquisa para o campo social e da sociologia.⁴²²

O final da década de 1920 ainda se apresentou de modo turbulento ao autor. Segundo Clark e Holquist e Green, ele é preso acusado de cometer “crimes contra o estado, aparentemente por algo relacionado com conspiração e ligado com religião, intelectualismo e a corrupção de jovens”.⁴²³ Nesse período, ele foi sentenciado ao exílio, vivendo em Kustanai, Saransk e Savelovo.⁴²⁴ O motivo que o levou a ser preso incluíam ligações com um movimento religioso; que Bakhtin era um homem religioso não se nega, mas as ligações com o grupo são objeto de discussão, assim como se ele manteve a fé e a prática religiosa até o seu último dia vida.⁴²⁵ No entanto, Contino e Felch alegam que os escritos de Bakhtin apresentam um autor que possuía um

⁴¹⁹ GREEN, 2000, p. 13.

⁴²⁰ CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 139.

⁴²¹ CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 139.

⁴²² CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 141.

⁴²³ “But in 1929 Bakhtin was arrested (in a general roundup) for crimes against the state, apparently for something smacking of conspiracy and linked with religion, intellectualism, and the corruption of youth”. GREEN, 2000, p. 18-19.

⁴²⁴ De 1930 a 1945 esteve exilado em Kustanai, Saransk e Savelovo. Ver: CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 271-292.

⁴²⁵ Clark e Holquist dedicam um capítulo a esta parte da vida do autor em seu livro assim como Ruth Coates dedicou uma pequena biografia sobre a vida religiosa de Bakhtin. CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 145-170. COATES, 1998, p. 2-9. BAGSHAW, 2013, p. 4-5.

sentimento religioso.⁴²⁶ Em 7 de janeiro de 1929, Bakhtin foi preso e acusado de ser membro de uma irmandade religiosa. Entre seus integrantes haviam pessoas que foram acusadas de conspirarem contra o governo. Bakhtin mesmo não tinha ligação com os que formalmente eram acusados, sendo que a investigação, segundo Clark e Holquist, tinha por objetivo prender desde os intelectuais que participavam ativamente da irmandade religiosa, prosseguindo até que fossem presos também as pessoas com as quais elas tinham algum tipo de relação, como era o caso de Bakhtin. Sentenciado, ele foi enviado para o exílio em Kustanai (atual Cazaquistão), no começo de 1930.⁴²⁷

A cidade para a qual Bakhtin fora enviado para o exílio era uma cidade com pouco mais de 30 mil habitantes na época, numa região com características inóspitas, mas na qual Bakhtin poderia e conseguiria sobreviver e trabalhar, independentemente da sua doença. Ele sofria de uma doença que afetava a sua mobilidade, a osteomielite. Ali, Bakhtin pode ter uma qualidade de vida regular. Ele trabalhou por alguns anos na Cooperativa Distrital de Consumidores, na parte contábil. Ele não pôde assumir nenhum cargo que envolvesse ensino durante esse período. Em 1934, sua pena chegou ao fim, mas devido à dificuldade de conseguir emprego e licença para se mudar, decidiu pela permanência em Kustanai.⁴²⁸

Com a ajuda de amigos, em especial do seu amigo no Círculo de discussões, Bakhtin consegue um emprego para lecionar em Saransk, nos entornos do Rio Volga. Quem o ajudou foi Medviédev. Assim, em 1936 Bakhtin muda-se para começar a lecionar no Instituto Pedagógico da Mordóvia. Contudo, receoso que poderia vir a ser preso novamente devido ao exílio anterior, ele decide retornar a Kustanai e lá procurar um novo local de trabalho.

Uma vez tendo a permissão de se mudar, ele decidiu ir para Savelovo. Ali ele escreveu algumas resenhas e foi convidado a dar algumas palestras. O processo que corria chegara ao fim. No entanto, com a aproximação e a entrada da Rússia na Segunda Guerra Mundial o ambiente se transformaria um pouco, podendo os intelectuais agirem mais livremente. Foi um período de grande produção para o autor. Clark e Holquist registram que:

Em Savelovo, Bakhtin concluiu seu livro sobre *O Romance Pedagógico e sua Significação na História do Realismo*, escrito entre 1936 e 1938. Trabalhou

⁴²⁶ Principalmente na sessão intitulada: "Bakhtin's feeling for Faith". CONTINO; FELCH, 2001, p. 16-20.

⁴²⁷ CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 168-170.

⁴²⁸ CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 271-276.

no ensaio 'As Formas do Tempo e o Cronótopo no Romance' e em outro escrito 'Sobre as Bases Filosóficas das Humanidades'. Reelaborou uma de suas séries de preleções em dois longos ensaios, 'Da Pré-história do Discurso Novelístico', em 1940, e 'Épica e Romance', em 1941. Por último redigiu uma dissertação de doutorado, para o Instituto Górkí [de Moscou], sobre 'Rabelais na História do Realismo' [...].⁴²⁹

Com o período turbulento vivido na Europa e também sentido em boa parte da Rússia, devido à Segunda Guerra, e havendo falta de pessoas bem instruídas para lecionar, Bakhtin foi nomeado, em setembro de 1941, professor de alemão em escolas locais em Savelovo. Posteriormente, em 1942, foi nomeado também professor de russo.⁴³⁰ Em 1945, ao findar da guerra, Bakhtin retornou ao Instituto Pedagógico em Saransk. Lá ele desempenhou um papel importante e pôde lecionar na sua área, ensinando sobre literatura.⁴³¹

Ao longo desse período, Bakhtin depositou ainda sua tese de doutorado no Instituto Górkí sobre Rabelais, em 1946. Entre idas e vindas, a defesa foi agendada para 15 de novembro de 1946, marcada por controvérsias, discussões e como sendo um evento épico, na caracterização de Clark e Holquist.⁴³² Como não se tratava de um aluno regular de doutorado, Bakhtin pode mesmo assim apresentar a tese, em um primeiro momento lhe conferiram apenas o grau de candidato e não o de doutor. No ano seguinte, o comitê de revisão analisa a tese e postergam a decisão até junho de 1951. Somente em 1952 o comitê decidiu oficializar a decisão anterior e lhe conferir o título por sua tese sobre Rabelais.⁴³³

Na década de 60, os trabalhos de Bakhtin começam a ser redescobertos, muito também em função da liberdade que se sentia em discutir e rediscutir algumas ideias, que nas décadas anteriores estavam proibidos. Assim, o trabalho de Bakhtin sobre Dostoievski recebeu uma crítica do linguista russo Roman Jakobson. Posteriormente, um grupo de estudantes redescobre os escritos de Bakhtin, além de que ele ainda estava vivo.⁴³⁴ Em 1971, com a morte de sua esposa, ele inicia outros projetos e continua a escrever até a sua morte. Ele veio a falecer em 7 de março de 1975.

⁴²⁹ CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 280-281. (Grifo do autor).

⁴³⁰ CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 281.

⁴³¹ CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 277; 335.

⁴³² CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 337.

⁴³³ CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 340

⁴³⁴ CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 346. GREEN, 2000, p. 22.

5.2.2 Periodização de seus trabalhos e principais publicações

Morson e Emerson dividem a produção intelectual de Bakhtin em quatro diferentes períodos, podendo ser cinco se acrescentamos o período póstumo do autor, quando vários textos não finalizados foram publicados. Neste esquema proposto pelos autores, o primeiro período vai de 1919 a 1924, iniciando com a publicação de *Arte e Responsabilidade*⁴³⁵ e finalizando com a dissertação *O problema do conteúdo, do material e da forma na arte verbal*.⁴³⁶ Os autores comentam que nesse período há por parte de Bakhtin uma preocupação em vincular o mundo ético e o cognitivo ao mundo estético, portanto, trata-se de uma discussão evidentemente contrária ao pano de fundo kantiano e neokantiano. O autor ainda analisou os atos éticos e estéticos, criticando aos formalistas que não possuíam unidade teórica sobre a arte.⁴³⁷ Nesse período é escrito ainda o texto *Para uma filosofia do ato responsável*⁴³⁸ e *Autor e personagem na atividade estética*.⁴³⁹

No segundo período, de 1924 a 1930, começam a entrar em jogo os problemas linguísticos relacionados à palavra, que culminou na escrita do primeiro livro sobre Dostoiévsky. Bakhtin, então, retorna para Leningrado (anteriormente Petrogrado, atual São Petersburgo). Clark e Holquist registram que fora um período de grande dificuldade financeira para ele, “uma longa batalha pela sobrevivência”.⁴⁴⁰ Ao lado de poucos trabalhos em diferentes áreas, ele ainda tinha dificuldade em conseguir publicar seus materiais e com eles obter algum dinheiro.⁴⁴¹ Foi nesse contexto, entre diversas leituras para palestras a bibliotecários, aulas particulares e palestras públicas, que Bakhtin escreveu, entre 1924 e 1927, seu livro sobre Dostoiévsky, rendendo-lhe algum dinheiro. Este é um período considerado muito produtivo.⁴⁴² Entre os temas abordados neste período por Bakhtin está a crescente

⁴³⁵ BAKHTIN, Mikhail M. *Arte e responsabilidade*. In: BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015e.

⁴³⁶ BAKHTIN, Mikhail M. *O problema do conteúdo, do material e da forma na criação literária*. In: BAKHTIN, Mikhail M. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance**. São Paulo: UNESP, 1988.

⁴³⁷ MORSON; EMERSON, 2008, p. 82-83.

⁴³⁸ BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2. ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.

⁴³⁹ BAKHTIN, Mikhail M. *Autor e personagem na atividade estética*. In: BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015c.

⁴⁴⁰ CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 120.

⁴⁴¹ CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 120-121. Aqui os autores descrevem vários trabalhos que Bakhtin teve, alguns que considerados em seu currículo, outros que são contestados como não sendo verdadeiros trabalhos desempenhados por ele.

⁴⁴² CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 123. GREEN, 2000, p. 13.

necessidade de discutir sobre a linguagem, que culmina numa total redefinição da mesma.

Entre 1930 e 1950 há um terceiro período de atividade de Bakhtin, segundo a periodização de Morson e Emerson. Neste período, houve um enfoque na questão do romance e no diálogo polifônico, sobretudo a partir de Dostoievski, onde aparecem conceitos como a palavra bivocalizada e a linguagem dialogizada, o cronótopo, o romance e outros gêneros do discurso. Surge uma preocupação com a temática do carnaval, da carnavalização e do riso, tema de sua tese de doutorado, no texto *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*.⁴⁴³ Sua tese sobre Rabelais esteve ainda envolta em discussões que postergaram o recebimento de sua titulação. Entre a data da defesa e recebimento do título de doutor decorreram-se doze anos⁴⁴⁴, a obra somente viria a ser publicada em 1963.

Com início na década de 1950 e seguindo até a sua morte em 1975, tem-se o quarto período de atividade, que segundo Morson e Emerson é caracterizado por ser um tempo de recapitulização e profissionalização em torno dos conceitos de suas obras. Coincide ainda com o período no qual as obras de Bakhtin são redescobertas por um grupo de estudantes de Moscou (final dos anos 1950) e alçam certo prestígio e visibilidade no contexto russo.

Por fim, os autores mencionam o período póstumo de Bakhtin, tempo no qual seus escritos são trabalhados no Ocidente e se inicia a tradução de suas obras para o francês e o inglês.⁴⁴⁵

5.3 A teoria: uma visão geral sobre a obra *a partir dxs outrxs*

Boa parte dos autores e autoras que escrevem sobre Bakhtin e que refletem sobre os escritos de Bakhtin tendem a classificá-los como sendo filosóficos, filológicos, estéticos, linguísticos, semióticos, marxistas, etc. Por isso Bakhtin é rotulado como semiótico, humanista, “estruturalista, pós-estruturalista, marxista e pós-marxista, teórico do ato discursivo, sociolinguista, liberal, pluralista, místico, vitalista,

⁴⁴³ BAKHTIN, Mikhail M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. 3. ed. Brasília: Universidade de Brasília, São Paulo: Hucitec, 1996. Ver também: MORSON; EMERSON, 2008, p. 83-85.

⁴⁴⁴ CLARK; HOLQUIST, 2004, p. 335-340.

⁴⁴⁵ MORSON; EMERSON, 2008, p. 85-86.

cristão e materialista.”⁴⁴⁶ Todavia, mesmo que ele aborde todos esses temas, é reconhecido por sua contribuição para os estudos da linguagem, principalmente a partir da década de 1930.⁴⁴⁷ O conteúdo que ocupa grande parte dessa pesquisa encontra-se profundamente associado a ideia de criar “um chão comum aos enunciados artísticos (poéticos) e aos enunciados cotidianos (isto é, ambos se materializam na grande corrente da interação sociocultural e envolvem tomadas de posições axiológicas)”.⁴⁴⁸ Morson e Emerson ainda registram que a redescoberta da linguagem (*palavra*) por parte de Bakhtin ao publicar a primeira versão de *Problemas da Poética de Dostoiévski* (o título da primeira versão era: *Problemas da arte criativa de Dostoiévski*) fez com que ele redefinisse o conceito de linguagem que se opunha aos formalistas russos e redescobrisse o enunciado dialógico em sua forma escrita ou falada.⁴⁴⁹

Pires registra que Bakhtin também foi percebido como o precursor de um humanismo moderno em relação ao humanismo do final do século XIX e do início do século XX, principalmente ao considerar a relação do âmbito social, histórico e dialógico entre os diversos sujeitos do discurso, acentuando a inter-relação entre os enunciados produzidos e não somente entre as palavras e seu significado objetificado ou dicionarizado, ou seja, estritamente a partir da gramática.

A importância da obra de Bakhtin não alcançou somente a teoria literária, senão toda a lingüística [sic]. Seus trabalhos foram relevantes para a compreensão de como se efetua a produção da significação no funcionamento dos *discursos da vida cotidiana*, aqueles que se relacionam diretamente com a situação em que são produzidos, identificando-se neles, mais facilmente, a natureza social da linguagem. Para ele, **a linguagem é uma prática social cotidiana que envolve a experiência do relacionamento entre sujeitos**. Essa experiência é parte integrante do sentido do dizer.⁴⁵⁰

Barbara Green, que pesquisou a teoria bakhtiniana em sua relação com os estudos bíblicos, apresenta o autor fazendo algumas ponderações sobre as origens de sua teoria. Numa parte introdutória do seu livro, ela oferece uma apresentação

⁴⁴⁶ MORSON; EMERSON, 2008, p. 22; 81-86.

⁴⁴⁷ FARACO, Carlos Alberto. **Linguagem & diálogo**: as ideias lingüísticas do círculo de Bakhtin. 3. reimpressão. São Paulo: Parábola, 2016. p. 29-30.

⁴⁴⁸ FARACO, 2016, p. 31. BAKHTIN, Mikhail. M. (V. N. Volochínov). **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 16. ed. São Paulo: HUCITEC, 2014.

⁴⁴⁹ MORSON; EMERSON, 2008, p. 83.

⁴⁵⁰ PIRES, Vera Lúcia. Dialogismo e alteridade ou a teoria da enunciação em Bakhtin. **Organon**, Porto Alegre, v. 16, n. 32-33, p. 35-48, 2002. p. 36. (Grifo em negrito nosso).

biográfica sobre Mikhail Bakhtin. Ela relaciona a biografia do autor e sua alçada teórica e conceitual com conceitos como pós-modernismo e Bíblia. Nesse ponto, ela afirma que a construção teórica de Bakhtin certamente não contava com referências ao pensamento da desconstrução,⁴⁵¹ ao passo que muitos pesquisadores ocidentais irão considerar o trabalho bakhtiniano a partir desse pano de fundo. Por outro lado, outros autores consideram que o seu trabalho é uma continuação e uma descontinuação de muitas das teorias (anti-)filosóficas, que estão facilmente contidas nelas, mas que, o autor chega às mesmas compreensões seguindo por caminhos diferentes. De forma específica, afirma Green, Bakhtin amava a tradição humanista e certamente leu os clássicos da literatura, incluindo aqui a Bíblia. Nesse sentido, o motivo que o levou a dar centralidade ao “herói” no âmbito da literatura, é porque ele possuía relativa centralidade no processo de autoria, tendo em vista a sua inextricável conexão com a consciência humana, o que situa Bakhtin longe da discussão do criticismo literário mais recente sobre a “morte do autor”.⁴⁵²

Fiorin trabalha com a hipótese de que o motivo que levou a publicação das obras de Bakhtin e do Círculo a ser de forma aleatória na Rússia e, sobretudo em outros países ocidentais, tenha influenciado e levado os/as escritores/as a criarem vários “*Bakhtins*”, entre eles um pós-modernista.⁴⁵³ Por exemplo, Fiorin cita o caso de Julia Kristeva, búlgara que realizou seus estudos na França. A partir dela, o Ocidente tomou conhecimento e iniciou uma “verdadeira corrida” para entender os conceitos do Círculo. Em 1967, Kristeva publicou uma apresentação de duas obras de Bakhtin, *Problemas da Poética de Dostoiévski (uma primeira versão é de 1929, uma segunda edição corrigida e ampliada é publicada em 1963)* e *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais (1965)*.

Nos anos seguintes, surgem traduções destas e de outras obras para o italiano, francês e inglês, e, a partir destas línguas, os textos foram traduzidos para outros idiomas, inclusive o português. No Brasil, recentemente os livros de Bakhtin e de alguns integrantes do Círculo passaram por uma revisão e tradução diretamente do russo, especialmente o livro *Problemas da Poética de Dostoiévski, Para uma filosofia do ato responsável* e o livro de P. N. Medviédev, *O método formal nos estudos*

⁴⁵¹ GREEN, 2001, p. 23.

⁴⁵² GREEN, 2001, p. 23.

⁴⁵³ FIORIN, 2008, p. 15.

literários: introdução crítica a uma poética sociológica.⁴⁵⁴ Na literatura inglesa, o livro sobre Rabelais foi traduzido primeiro e somente depois o livro sobre Dostoiévski. Segundo Morson e Emerson, Kristeva se apropria da teoria de Bakhtin num primeiro momento para o alto estruturalismo e, em seguida, para a intertextualidade, o que segundo esses autores apresenta um Bakhtin “alheio em espírito a muitas versões alemãs, americanas e russas”.⁴⁵⁵ Mesmo que isso seja um problema no percurso científico dos conceitos presentes na teoria,⁴⁵⁶ por outro lado, Fiorin afirma que:

[...] o acento de sua obra na alteridade, na fragmentação, na energia centrífuga, na rejeição das forças centrípetas, na carnavalização com sua luta contra a autoridade, na negação das diferenças entre cultura popular e cultura erudita, na não-hierarquia, no relativismo faz dele um ícone dos teóricos da pós-modernidade. No entanto, Bakhtin recusaria um relativismo total que faz surgirem novos monologismos: as seitas totalitárias, os mitos nacionais, a xenofobia, o fundamentalismo... Além disso, é estranho ao pensamento bakhtiniano ver o lugar da supremacia como corrompido e corruptor e encontrar a virtude em outro lugar, nos excluídos, nos marginalizados, nos que estão de fora do centro. Para ele, a ação ética não pode desprezar o tempo e o lugar em que se vive.⁴⁵⁷

Além disso, suas ideias têm uma certa “afinidade com o formalismo narrativo, notavelmente com o leitor abstrato implícito”.⁴⁵⁸ Sendo que “ele não empregou ou necessitou de estratégias de suspeita, pois seus caminhos dialógicos e polifônicos de aproximação ao texto ofereciam adequados caminhos de resistência ao controle do significado, fornecendo brechas para perspectivas alternativas”.⁴⁵⁹ Ou seja, a preocupação principal de Bakhtin é fazer com que a pessoa leitora se transporte para dentro do texto e situe-se próximo da perspectiva do personagem, sem que ela mesmo se torne um personagem. Bakhtin faz isso ao usar o dialogismo polifônico, isto é, tratar os personagens literários como textos que são lidos e interpretados, estando leitor/a, autor/a, personagem, contexto histórico e a história que o romance conta em constante diálogo.

⁴⁵⁴ MEDVIÉDEV, P. N. **O método formal nos estudos literários**: introdução crítica a uma poética sociológica. São Paulo: Contexto, 2016.

⁴⁵⁵ MORSON; EMERSON, 2008, p. 22.

⁴⁵⁶ FIORIN, 2008, p. 14.

⁴⁵⁷ FIORIN, 2008, p. 14.

⁴⁵⁸ “His ideas have little affinity with narratological formalism, notably with its abstract implied reader”. GREEN, 2001, p. 23. (Tradução nossa).

⁴⁵⁹ “He did not employ or seem to need strategies of suspicion, since his dialogical and polyphonic ways of approaching the text offered adequate pathways for resisting the control of meaning, provided loopholes to alternative perspectives”. GREEN, 2001, p. 23. (Tradução nossa).

Outro ponto é a ênfase bakhtiniana na consciência humana, que está em desacordo com muito do pensamento pós-moderno. Fundamental para Bakhtin era a irreduzível responsabilidade do indivíduo, em suas formas estética e ética, pois para ele não há nada que seja compatível com o niilismo, ou com um adiamento interminável de significado ou ainda com extremo relativismo.⁴⁶⁰ Estes são alguns dos temas que Bakhtin aborda em sua primeira publicação que se irá aprofundar posteriormente. Green sugere que Bakhtin foi otimista em relação à liberdade humana individual de criar. Todavia, Bakhtin tem o social como sendo a chave, embora ele não dispensasse o individual de nada. Isso torna-se extremamente verificável na teoria bakhtiniana, pois sempre há um relacionamento do ato constitutivo humano que se realiza na contraposição do eu e do outro, ou seja, o ser humano toma responsabilidade por seus atos, esta responsabilidade estética encontra-se ancorada no mundo, onde o eu vive e produz atos de fala, mas este eu nunca entra nos demais atos dos outros, no sentido de não poder assumir a responsabilidade por eles, mas tão somente por seus atos, o que não quer dizer que os enunciados dos outros não o influenciem, ou dialoguem e se façam perceber por seus enunciados. Isso se encontra dentro da arquitetônica do ato responsável. Nas palavras de Bakhtin:

[...] Eu, como eu-único, emergo do interior de mim mesmo, enquanto a todos os outros eu os encontro [...]. O princípio arquitetônico supremo do mundo real do ato é contraposição concreta, arquitetonicamente válida, entre eu e outro. A vida conhece dois centros de valores, diferentes por princípio, mas correlatos entre si: o eu e o outro, e em torno destes centros se distribuem e se dispõem todos momentos concretos do existir.⁴⁶¹

A teoria bakhtiniana, mesmo que apresente afinidade com outras áreas de pesquisa, se caracterizou principalmente pelo elemento da linguagem, como já se afirmou. Nesse sentido, o termo largamente utilizado e profundamente discutido é diálogo ou polifonia e enunciado. Há uma certa suspeita entorno do conceito, pois alguns teóricos afirmam que o termo foi e é utilizado de forma até mesmo vulgar. Pode-se afirmar que o termo é utilizado em larga medida sem seus pontos referenciais dentro da teoria dialógica na qual foi concebida. Nesse sentido, como posição metodológica que dialoga com vários pontos de vista, iremos assumir a teoria em sua fonte primária e balizá-la com as pesquisas que se realizaram a partir das obras bakhtinianas.

⁴⁶⁰ GREEN, 2001, p. 24.

⁴⁶¹ BAKHTIN, 2012, p. 142.

5.4 A discussão sobre o Ato Responsável na obra “Por uma Filosofia do Ato Responsável”

Neste tópico quer se adentrar mais proximamente no texto mencionado no título acima. Em primeiro lugar, registra-se uma apreciação geral da obra. De acordo com vários autores, sabe-se que ela fazia parte de um trabalho maior. A obra não possuía um título em russo, sendo que a sua atribuição foi uma sugestão do editor de várias obras de Bakhtin, Sergei Bakarov. A obra não possuía as primeiras oito páginas das cinquenta e duas no original.⁴⁶² Além disso, o próprio Bakhtin descreve que a obra iria percorrer outros temas correlatos à questão do ato responsável, como por exemplo, “valores científicos, estéticos, políticos (incluindo também os éticos e sociais) e, finalmente, religiosos”.⁴⁶³ Mesmo assim, a obra é considerada o primeiro grande escrito de Bakhtin. O texto foi recuperado de um vasto arquivo de documentos não publicados e apresenta um texto que não foi finalizado pelo autor e possui palavras e parte do texto que não são legíveis, isso se deve em grande medida ao caráter frágil do lugar no qual foi encontrado. A obra foi escrita, provavelmente, em torno de 1920.

Autores como Morson e Emerson⁴⁶⁴ afirmam que há uma ruptura da teoria que se forma neste livro com os demais escritos do autor. Porém, por outro lado, há os que encontram validade entre este primeiro escrito de Bakhtin e os demais, como por exemplo, Faraco,⁴⁶⁵ Amorin⁴⁶⁶ e Ponzio.⁴⁶⁷ Faraco ainda cita inúmeros outros autores que superaram a visão de Morson e Emerson e afirmam que certamente alguns conceitos não aparecem nesta pequena obra, que é um fragmento de uma obra maior, e que houve um desdobramento e refinamento conceitual ao longo dos cerca de 50 anos de trabalho. Ao passo que, “[...] foi ficando inadequado, pouco produtivo e, de fato, insustentável analisar o conjunto de sua obra assumindo uma ruptura radical entre seus textos do início da década de 20 e os textos posteriores.”⁴⁶⁸

⁴⁶² PONZIO, Augusto. Introdução – A concepção bakhtiniana do ato como dar um passo. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2. ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012. p. 9.

⁴⁶³ BAKHTIN, 2012, p. 114.

⁴⁶⁴ MORSON; EMERSON, 2008, p. 24-25.

⁴⁶⁵ FARACO, Carlos Alberto. Posfácio – Um posfácio meio impertinente. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2. ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012. p. 148-149.

⁴⁶⁶ AMORIM, Marília. Para uma filosofia do ato: “válido e inserido no contexto”. *In*: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin, dialogismo e polifonia**. São Paulo: Contexto, 2009.

⁴⁶⁷ PONZIO, 2012, p. 11.

⁴⁶⁸ FARACO, 2012, p. 148.

Posto isso, pode-se perceber que a teoria bakhtiniana ainda tem muito a dizer para um contexto em que as narrativas humanas tornaram-se, de certo modo, supérfluas, no qual até mesmo a responsabilidade humana perante seus atos e suas ações é questionada e não mais atinge o seu ponto nevrálgico de serem as narrativas e os atos que perfazem a constituição da identidade humana. Tampouco a ética e a estética aparecem neste texto como produtos finalizados, acabados, produtos de teorização e aplicação de massa (generalização). Falando do momento atual, tudo isso remete o pensamento a uma ruptura maior entre a ciência e a vida, que aparentam ser de difícil reconstrução num mundo em que a verdade ou a realidade já não é mais o que a palavra/linguagem carrega em seu significado, sentido ou vivência. Os aportes vindos da teoria de Bakhtin ajudam a situar o ser humano no vasto contexto de atos, narrativas e enunciados e diálogos carregados de palavras, mas que, ao mesmo tempo, parecem que são sem voz e desprovidos de responsabilidade singular.

Nesse sentido, uma primeira parada, de caráter fundamental para se compreender a teoria, é observar de forma crítica seu primeiro escrito – *Para uma filosofia do ato responsável*. Ele apresenta uma série de pensamentos e proposições que auxiliam na elucidação de termos e conceitos que apareceram nas obras posteriores do autor. Este texto tem um caráter filosófico e faz uma crítica sagaz ao contexto de sua época, que pode ser ampliada e utilizada hoje, sobretudo, a questão que diz respeito à *arquitetônica do ato responsável*. Resumidamente, pode-se afirmar que, com este texto, Bakhtin pretendia abrir uma via de discussão que passa pela *filosofia moral*, conforme destaca Marília Amorim.⁴⁶⁹ Isto é, Bakhtin preocupa-se em formular uma base moral e ética da responsabilidade do ser humano enquanto ser que é insubstituível desde o seu espaço e lugar e da sua alteridade.⁴⁷⁰ Essa questão encontra-se profundamente relacionada com a programa que Bakhtin pretendia cumprir ao escrever o livro, no qual ele pretendia abordar o ato responsável desde uma perspectiva científica, política, estética e religiosa, como afirmado anteriormente.⁴⁷¹

⁴⁶⁹ AMORIM, 2009, p. 20.

⁴⁷⁰ Ver por exemplo o excelente artigo de: BUBNOVA, Tatiana. O princípio ético como fundamento do dialogismo em Mikhail Bakhtin. **Revista Conexão Letras**, Porto Alegre, v. 8, n. 10, p. 9-18, 2013.

⁴⁷¹ BUBNOVA, 2013, p. 11-12.

Segundo Amorim, a questão principal que o livro procura responder é: “qual é a ética de um pensamento? Ou ainda: em que condições um pensamento teórico pode ser ético?”⁴⁷² Ademais ainda se pode acrescentar a pergunta pela relação ética do pensamento com sua entonação, isto é, quais são as condições éticas e estéticas da enunciação e da entonação de uma fala ou discurso? Certamente, quem observa estas perguntas as relacionarão com diversas áreas filosóficas que parecem ser de difícil compreensão. A própria leitura de Bakhtin não se dá de forma muito fácil, principalmente neste volume.

Bakhtin está preocupado em relacionar o pensamento humano desde as suas formas mais básicas na vivência e convivência humana através das relações éticas e estéticas, ou seja, no mundo, que para ele é o cotidiano da vida de cada ser humano. Por outro lado, ele questiona o pensamento que se dá no contexto científico, abstrato ou objetivo, isto é, os pensamentos que se dão e se produzem nas verdades científicas. O caminho escolhido pelo autor passará pelo ato que apresenta ao ser humano dois mundos que se confrontam: o mundo da cultura e o mundo da vida. Eles são, segundo ele, respectivamente, “o mundo no qual se objetiva o ato da atividade de cada um e o mundo em que tal ato realmente, irrepitivelmente, ocorre, tem lugar”.⁴⁷³

Segundo Bakhtin, é importante levar em consideração que o pensamento humano somente tem alguma validade real em sua totalidade, quando se participa do existir-evento, quando é componente real e vivo, incorporado à singularidade de cada pessoa. O existir-evento é o momento no qual o contexto histórico se relaciona com o sentido e o fato, no qual a verdade é um ato irrepitível e singular, onde é dado ao ser humano a responsabilidade de interagir com algo a ser realizado, ao qual ele está intimamente ligado de modo responsável.⁴⁷⁴ No entanto, isso não significa de imediato que o conteúdo-sentido (significado contextual) será incorporado ao pensamento. O ato é uma atividade que se caracteriza por ser diverso desde o ponto de vista de cada pessoa. Sendo que existe uma unidade que se produz pelas relações culturais e existe uma singularidade irrepitível na vida humana, não existindo um ponto de convergência entre ambos pontos de vista, desde o mundo da vida e da cultura. Ou seja, o mundo da cultura se coloca como um momento do pensamento que está em

⁴⁷² AMORIM, 2009, p. 21.

⁴⁷³ BAKHTIN, 2012, p. 43.

⁴⁷⁴ BAKHTIN, 2012, p. 80; 85-85.

contraposição ao momento da realidade da vida. Ambos os eventos coexistem, mas, por vezes, não se relacionam mutuamente.

Dessa forma o pensamento enquanto ato humano irrepitível e singular deve sempre refletir os diferentes pontos de vista. Para ele,

O ato deve encontrar um único plano unitário para refletir-se em ambas as direções, no seu sentido e em seu existir; deve encontrar a unidade de uma responsabilidade bidirecional, seja em relação ao seu conteúdo (responsabilidade especial), seja em relação ao seu existir (responsabilidade moral), de modo que a responsabilidade especial deve ser um momento incorporado de uma única e unitária responsabilidade moral. Somente assim se pode superar a perniciosa separação e a mútua impenetrabilidade entre a cultura e a vida.⁴⁷⁵

O pensamento e o pensar são um ato individual, singular na caracterização bakhtiniana, justamente porque ele é com seu conteúdo

[...] um ato singular responsável meu; é um dos atos de que se compõe a minha vida singular inteira como agir ininterrupto, porque a vida inteira na sua totalidade pode ser considerada como uma espécie de ato complexo: eu ajo com toda minha vida, e cada ato singular e cada experiência que vivo são um momento do meu viver-agir.⁴⁷⁶

Bakhtin procura um certo sentido ético no qual o pensar seja possível desde um ponto de vista que ele não somente se torne um ato e uma ação estética ou ética teórica, mas que o ato seja um evento que se relacione com a singularidade que o ser humano ocupa em cada lugar, em cada existir-evento ou cronotopo.⁴⁷⁷ Por isso, pode-se falar que ele não assume os pressupostos teóricos como sendo válidos de modo universal desde a singularidade de cada ser humano, no entanto, ele ressalta que tais processos teóricos possuem uma verdade que os justifica. Por isso, ele irá afirmar que:

[...] o mundo como objeto de conhecimento teórico procura se fazer passar como o mundo como tal, isto é, não só na unidade abstrata, mas como concretamente único em sua possível totalidade; o conhecimento teórico visa, assim construir uma filosofia primeira (*prima philosophia*) [...].⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ BAKHTIN, 2012, p. 45.

⁴⁷⁶ BAKHTIN, 2012, p. 44.

⁴⁷⁷ "O ponto de vista é cronotópico e abrange tanto o elemento espacial quanto o temporal." BAKHTIN, Mikhail M. Apontamento de 1970-1971. In: BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015f. p. 369.

⁴⁷⁸ BAKHTIN, 2012, p. 50.

Ele observa que tal modo de conhecimento e pensamento sobre o mundo acaba por excluir o sujeito que realiza o ato, por não o contemplar em sua especificidade e historicidade. Não se nega que a ciência não possa agir de tal forma, mas deve-se deixar claro que tal forma de conhecimento objetivo e teórico não contempla ou não pode contemplar, a não ser por abstração e representação, “o ato histórico responsável-individual”⁴⁷⁹ em cada existir-evento humano. O conhecimento objetivo leva o pensamento a um “confinamento de si e da própria vida em um existir cientificamente cognoscível congelado”, no qual a reflexão sistemática e filosófica tende a retirar a vida humana da sua singularidade. Por outro lado, o ato-pensamento histórico e singular de cada ser humano se recusa a se encaixar nos modelos teóricos, “o que significa que o mundo no qual se efetua realmente este pensamento-ato não corresponde, apesar de tudo, ao produto abstrato deste pensamento, ou ao mundo teórico [...]”.⁴⁸⁰

Para Bakhtin, torna-se importante o ato-pensamento singular, pois “[...] no momento do ato, o mundo se reestrutura em um instante, a sua verdadeira arquitetura se restabelece, no qual tudo o que é teoricamente concebível não é mais que um aspecto”.⁴⁸¹ Assim, se estabelece que há, sim, validade e verdade nos aspectos teóricos e científicos, mas que não se pode negar que eles estão em constante mutação, adaptação e relação, seja no âmbito histórico estrito, no qual eles se relacionam, seja em relação ao mundo da vida, no qual o ato responsável e irrepetível do ser humano ocorre. O pensamento do ser humano somente pode se efetuar de forma prática no mundo no qual se age e se vive, sendo este o reflexo do pensamento de cada ser humano, e que possui um valor técnico. O limite que ele impõe para o pensar e o existir do pensamento e de seus conteúdos éticos e estéticos é o mundo no qual o ser humano se encontra, onde está inserido, o qual ele vivência, pois “somos nele, e é nele que vivemos e morremos”.⁴⁸²

O que Bakhtin pretende com isso é apontar para o fato de que o ser humano no mundo da vida não se utiliza de fórmulas matemáticas ou físicas, ele não se define ou define a outros através de conceitos filosóficos, psicológicos ou até mesmo teológicos. Estes existem e são realidade/verdade, mas o pensamento humano –

⁴⁷⁹ BAKHTIN, 2012, p. 51.

⁴⁸⁰ BAKHTIN, 2012, p. 53.

⁴⁸¹ BAKHTIN, 2012, p. 53.

⁴⁸² BAKHTIN, 2012, p. 54.

singular e irrepitível – deve ser reconduzido à sua dimensão prática, que passa pelo existir-evento moral, onde o ser humano assume integralmente a responsabilidade sobre cada um de seus atos de cognição e também de ação prática, dentro e a partir do contexto em que ele vive e desenvolve os seus atos.⁴⁸³

Nem mesmo o conteúdo ético consegue, enquanto abstração e teorização, inserir o dever ético humano como sendo o existir-evento singular e irrepitível do ser humano, isto é, o conteúdo ético que aparece no mundo da cultura a partir da objetificação científica é uma verdade, mas ele não se transforma em ato humano singular e responsável por si mesmo enquanto objeto científico. Nesse sentido, a ética, enquanto norma, somente é possível quando ela está em uma relação específica de livre arbítrio humano e em relação aos outros seres humanos, ou seja, “[...] não há normas morais válidas em si (o dever não decorre do conteúdo-sentido da norma), só há o sujeito moral dotado de liberdade [...]”.⁴⁸⁴ Bakhtin reconhece de forma objetiva que há uma prerrogativa ética e normativa essencialmente particular ao direito (lei) e à religião (os mandamentos), onde

[...] sua real obrigatoriedade – como norma – é validade não do ponto de vista de seu conteúdo-sentido, mas do ponto de vista da autoridade real da sua fonte (livre arbítrio) ou da autenticidade e exatidão da transmissão (referências a leis, escrituras, textos canônicos, interpretação, verificações de autenticidade ou – mais essencialmente – as bases da vida, as bases do poder legislativo, a comprovada inspiração divina das escrituras).

Contudo, isso ainda não cria o imperativo normativo para o ato do dever ético. Enquanto categoria da consciência humana, a ética não promove nenhuma mudança. Quando ela opera alguma, ela somente se torna efetiva quando o dever passa a ter presente que ele é pessoal, intransferível, insubstituível e não intercambiável, que ele faz parte do caráter de quem o executa, estando ligado à sua natureza histórica.⁴⁸⁵ Amorim destaca e enfatiza que em Bakhtin não se encontra somente o imperativo existencial do *sentido do pensamento* humano, no sentido de ser um questionamento sobre o sentido último de tal ato. Bakhtin também aponta para o *sentido do pensar*, onde não se encontra uma ruptura entre objeto – entre o conhecimento objetivo e o dado –, ele aponta diretamente para o sujeito do ato e da ação.⁴⁸⁶ Por isso,

⁴⁸³ BAKHTIN, 2012, p. 58.

⁴⁸⁴ FARACO, 2012, p. 152-153.

⁴⁸⁵ BAKHTIN, 2012, p. 76.

⁴⁸⁶ AMORIM, 2009, p. 28.

O ato – considerado não a partir de seu conteúdo, mas na sua própria realização – de algum modo conhece, de algum modo possui o existir unitário e singular da vida; orienta-se por ele e o considera em sua completude – seja pelo seu aspecto conteudístico, seja na sua real facticidade singular; do interior, o ato não vê somente um contexto único, mas também o único contexto concreto, o conteúdo último, com o qual relaciona tanto o seu sentido assim como o seu fato, em que procura realizar responsabilmente a verdade única, seja do fato seja do sentido, na sua unidade concreta.⁴⁸⁷

Amorim complementa a citação acima ao questionar: “Por que devo pensar? [...] não é a teoria que me obriga a ser verdadeiro quando a penso ou a formulo, mas é o meu ato singular de responsabilidade em face do pensar que me coloca o dever da verdade”.⁴⁸⁸ No interior da verdade bakhtiniana encontram-se, a partir do arcabouço conceitual bakhtiniano, duas formas de expressar a verdade na língua russa, uma delas é a *pravda* e a outra a *istina*. O termo *pravda* se relaciona com aquela verdade que o sujeito reconhece e ao qual põe a sua assinatura, reconhecendo o conteúdo e sua validade para si.⁴⁸⁹ Amorim ainda destaca que esta verdade se encontra ligada aos termos como justiça, equidade e justo e se liga aos fatos ou ao sentido da verdade em cada sujeito. Por outro lado, encontra-se a verdade *istina*, que se ligada ao conhecimento científico, lógico, abstrato, ou seja, a realidade absoluta dos fatos científicos. E, segundo Amorim, ambos os conceitos não estão em contradição ou contraposição, nem em sentido opositivo dentro da teoria bakhtiniana, mas, sobretudo, se complementam. A inclusão da verdade (*istina*; enquanto conhecimento teórico) é “o aspecto técnico do conhecimento último. Sua inclusão responsável na singularidade é o que constitui a verdade da situação e que dota o conhecimento daquilo que é absolutamente novo e que nunca irá se repetir”.⁴⁹⁰ “Ou, como dirá Bakhtin [...] não é o conteúdo do enunciado que me obriga, mas a minha assinatura aposta a ele, ou seja, a minha decisão de assumi-lo como obrigação”.⁴⁹¹

Nesse sentido, o conceito de *assinatura responsável* do sujeito em relação ao ato pode ser formulado da seguinte forma:

A assinatura de um pensamento é o que o constitui como ato e que lhe confere validade (*pravda*). Mas a assinatura não é expressão de uma subjetividade fortuita, e sim de uma *posição*. Assinar é iluminar e validar o pensamento com aquilo que somente do meu lugar pode-se ver ou dizer. Esse lugar único daquele que pensa ou cria é aquele do conceito de

⁴⁸⁷ BAKHTIN, 2012, p. 79-80.

⁴⁸⁸ AMORIM, 2009, p. 28-29.

⁴⁸⁹ AMORIM, 2009, p. 24.

⁴⁹⁰ AMORIM, 2009, p. 25.

⁴⁹¹ FARACO, 2012, p. 153.

*exotopia*⁴⁹² que aparece aqui formulado pela primeira vez. A assinatura é o compromisso com a singularidade e com a participação no ser. Não se furta, não se subtrai daquilo que seu lugar único permite ver e pensar. Assinatura é também inscrição na relação de alteridade: é confronto e conflito com os outros sujeitos. E por fim, pode-se dizer que a assinatura em Bakhtin é o atestado da passagem do sujeito por um dado espaço-tempo: ser real e concreto que se apropria de seu contexto, assumindo-o em ato.⁴⁹³

A linguagem encontra-se profundamente enraizada no ato. Para Bakhtin a linguagem é parte constitutiva tanto do conjunto da ciência (mundo da cultura) quanto da vida (mundo da vida).

Para começar, Bakhtin responde àqueles que suporiam que a linguagem seria importante para dar conta de uma expressão do ato. Argumenta que muito mais difícil é construir a linguagem da abstração e da teoria, pois a naturalidade da linguagem é de se deixar marcar pelas singularidades.⁴⁹⁴

O objetivo da linguagem nesse sentido é dar conta do pensamento participante e responsável do ato, sendo que todas as “categorias abstratas são momentos da unidade viva, concretamente tangível, singular: o evento”.⁴⁹⁵ Bakhtin procura mobilizar o ato através da plena e única palavra viva, pois somente ela é “responsavelmente significativa”. Isso somente se torna possível, segundo Bakhtin porque:

A expressão do ato a partir de seu interior e a expressão do existir-evento único no qual se dá o ato exigem a inteira plenitude da palavra: isto é, tanto o seu aspecto de conteúdo-sentido (a palavra-conceito), quando o emotivo-volitivo (a entonação da palavra), na sua unidade.⁴⁹⁶

Amorim destaca que a questão relativa à entonação da palavra retorna nas obras posteriores de Bakhtin como um elemento importante, sendo responsável pela dimensão ética presente na linguagem.⁴⁹⁷ Ela ainda destaca que o lugar único, concreto e singular do ser humano quando este pensa ou enuncia alguma coisa somente pode ser efetivo quando ele assume a responsabilidade a partir de um contexto real e concreto da vida. Deste lugar, o pensamento e o pensar deixam de ser

⁴⁹² O conceito de *exotopia* irá aparecer principalmente “O autor e o herói” e “Metodologia das ciências humanas”, publicado no livro “Estética da criação verbal”. Amorim publicou um estudo sobre o conceito em: AMORIM, Marília. *Exotopia e cronotopo*. In: BRAIT, Beth. **Bakhtin**: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2006. p. 95-114.

⁴⁹³ AMORIM, 2009, p. 25. (Grifo da autora).

⁴⁹⁴ AMORIM, 2009, p. 27.

⁴⁹⁵ BAKHTIN, 2012, p. 85.

⁴⁹⁶ BAKHTIN, 2012, p. 84.

⁴⁹⁷ AMORIM, 2009, p. 28.

abstração e objetivação e adquirem valor e entonação através da sua expressão na forma de linguagem. Assim, “o conteúdo de um pensamento tem uma *significação* estável que é dada pela identidade do ser que ele revela. Mas esse mesmo pensamento somente adquire *sentido* quando eu o assumo e o valoro.”⁴⁹⁸ Sendo que “o sentido de um pensamento é sua entonação”,⁴⁹⁹ no qual “a verdade universal (*istina*) do ser independe do fato de eu a pensar. Mas um pensamento que não se pensa não é vivo, nem é real”.⁵⁰⁰ Ou seja, ele somente se torna uma verdade (*pravda*), o conhecimento real, a partir do momento que “eu o reconheço e o assino. Reconheço a verdade que ele contém e reconheço sua validade para mim (*pravda*).”⁵⁰¹ Ou seja, quando a linguagem se torna um elemento vivo, quando é falado, quando o pensamento é encarnado, esse é o sentido de enunciação.

Nesse sentido, para Bakhtin a palavra plena é uma palavra viva, que se faz e desfaz e se refaz a todo momento, e que é parte importante do processo *do* e *de* pensar, e da construção dos pensamentos e da linguagem. Bakhtin irá afirmar que:

[...] a palavra viva, a palavra plena, não tem a ver como o objeto inteiramente dado: pelo simples fato de que eu comecei a falar dele, já entrei em uma relação que não é indiferente, mas interessado-afetiva, e por isso a palavra não somente denota um objeto como de algum modo presente, mas expressa também com a sua entonação (uma palavra realmente pronunciada não pode evitar de ser entoada, a entonação é inerente ao fato mesmo de ser pronunciada) a minha atitude avaliativa em relação ao objeto – o que nele é desejável e não desejável – e, desse modo, movimenta-o em direção do que ainda está por ser determinado nele, torna-se momento de um evento vivo.⁵⁰²

Este processo de pensamento estético é algo que está inserido na vivência do mundo da vida. O ser humano estabelece relações com os objetos ao pensar, e isso tem um caráter de evento que se encontra *em processo*.⁵⁰³ Nesse sentido, Bakhtin volta novamente à separação do conteúdo apreendido de forma abstrata e da sua experiência real na vivência. Aqui o contexto da entonação irá realizar uma diferenciação entre os objetos abstratos e o mundo da vida a partir da valoração efetiva, ou seja, o seu caráter emotivo-volitivo.⁵⁰⁴ Como ele irá afirmar, “esse conteúdo [do pensamento emotivo-volitivo] não cai, de fato, na minha cabeça por acaso, como

⁴⁹⁸ AMORIM, 2009, p. 24. (Grifo da autora).

⁴⁹⁹ AMORIM, 2009, p. 24.

⁵⁰⁰ AMORIM, 2009, p. 24.

⁵⁰¹ AMORIM, 2009, p. 24. (Grifo da autora).

⁵⁰² BAKHTIN, 2012, p. 85-86.

⁵⁰³ BAKHTIN, 2012, p. 86.

⁵⁰⁴ BAKHTIN, 2012, p. 87.

um meteoro de outro mundo, ficando fechado e impenetrável, sem filtrar-se no tecido único do meu vivo pensar-experimentar emotivo-volitivo como seu momento essencial”.⁵⁰⁵

A valoração efetiva no seu tom emotivo-volitivo estabelece uma relação intrínseca com o conteúdo da linguagem e do pensamento, pois se afirma o valor do que se pensa através da entonação que se dá a ele. O ser humano expressa o valor através do conteúdo como um todo na ação, que se relaciona com o ato singular, irrepitível e histórico do sujeito no seu existir-evento. O tom que se dá ao pensamento na sua expressão traz consigo o caráter único e singular no qual o sujeito se encontra, não podendo ser tomado de forma isolada nem generalizada, e sim ser vista na “correlação comigo no evento singular do existir que nos engloba”.⁵⁰⁶ Para Bakhtin, “o tom emotivo-volitivo interrompe o isolamento e a autossuficiência do conteúdo possível do pensamento, incorpora-o no existir-evento unitário e singular.”⁵⁰⁷

Mesmo que o pensamento seja um ato individual, ele não se dá sem a relação ao social e ao histórico (cronotopia). O pensamento, enquanto ato, está relacionado com a experiência vivida. E o eu, enquanto ser único, respondo a ele de forma ativa e responsável. Para Bakhtin, “com o tom emotivo-volitivo indicamos exatamente o momento do meu ser ativo na experiência vivida, o vivenciar da experiência como minha: eu penso-ajo com o pensamento”.⁵⁰⁸ Ademais, “o momento da atuação do pensamento, do sentimento, da palavra, da ação, é precisamente uma disposição minha ativamente responsável – emotivo-volitiva em relação à situação na sua totalidade, no contexto de minha vida real, unitária e singular.”⁵⁰⁹ Dentro deste contexto Bakhtin retoma a distinção que ele usa de verdade para afirmar que a responsabilidade ativa, que é individual, irá buscar a verdade (*pravda*) da situação no qual ela ocorre, ao mesmo tempo em que se relaciona com a responsabilidade última, una e singular do ser humano.⁵¹⁰

O que Bakhtin coloca em jogo está relacionado com a responsabilidade que cada ser humano ocupa em relação ao conteúdo da realização real e efetiva do ato,

⁵⁰⁵ BAKHTIN, 2012, p. 87.

⁵⁰⁶ BAKHTIN, 2012, p. 90.

⁵⁰⁷ BAKHTIN, 2012, p. 90.

⁵⁰⁸ BAKHTIN, 2012, p. 91.

⁵⁰⁹ BAKHTIN, 2012, p. 91-92.

⁵¹⁰ BAKHTIN, 2012, p. 92.

que passa, segundo ele, pela fidelidade em relação ao conteúdo do ato.⁵¹¹ De forma categórica e vigorosa ele afirma:

Não é o conteúdo da obrigação escrita que me obriga, mas a minha assinatura colocada no final, o fato de eu ter, uma vez, reconhecido e subscrito tal obrigação. E, no momento, da assinatura não é o conteúdo deste ato que me obrigou a assinar, já que tal conteúdo sozinho não poderia me forçar ao ato – a assinatura-reconhecimento, mas podia somente em correlação com a minha decisão de assumir a obrigação – executando o ato da assinatura-reconhecimento; e mesmo neste ato o aspecto contedudístico não era mais que um momento, e o que foi decisivo foi o reconhecimento que efetivamente ocorreu, a afirmação – o ato responsável, etc.⁵¹²

Para Bakhtin, tanto o dever ético quanto os fatores estéticos intrínsecos ao pensar, ao ato e à ação humana encontram-se interligados pela singularidade na responsabilidade.⁵¹³ Não é a permanência de um conteúdo, nem uma lei constante que definem o ato. Segundo ele, “todo o conteúdo não é mais que um componente, e somente um determinado fato real de reconhecimento, singular e irrepitível, emotivo-volitivo e concretamente individual.”⁵¹⁴ Certamente pode-se realizar uma abstração teórica e se criar uma lei que reproduza essa constância que Bakhtin aponta, contudo, ele próprio deixa claro que para quem age isso se torna somente um “aparato técnico do ato”,⁵¹⁵ e que em última análise resulta em um “possível conteúdo vazio e idêntico a si mesmo”.⁵¹⁶

Para ele, é mais importante o ato na sua responsabilidade, o que implica que o ser humano se reconheça e se coloque no existir-evento em toda a sua variedade individual para que o ato seja o mais concreto e pleno possível.⁵¹⁷ Bakhtin reafirma que a singularidade responsável do ato é imprescindível, pois enquanto ser humano, sou único em todos os aspectos: no meu existir, na minha participação plena na vivência humana, no tom emotivo-volitivo. Portanto, é importante que o ser humano se compreenda na sua totalidade, no qual “[...] eu também sou participante no existir de modo singular e irrepitível, e eu ocupo no existir singular um lugar único, irrepitível, insubstituível e impenetrável da parte do outro.”⁵¹⁸ Um pouco mais adiante

⁵¹¹ BAKHTIN, 2012, p. 93.

⁵¹² BAKHTIN, 2012, p. 94. (Grifo nosso).

⁵¹³ BAKHTIN, 2012, p. 94.

⁵¹⁴ BAKHTIN, 2012, p. 94.

⁵¹⁵ BAKHTIN, 2012, p. 95.

⁵¹⁶ BAKHTIN, 2012, p. 95.

⁵¹⁷ BAKHTIN, 2012, p. 95.

⁵¹⁸ BAKHTIN, 2012, p. 96.

no texto ele ainda afirmará de forma mais contundente que: “Tudo o que pode ser feito por mim não poderá ser feito por ninguém mais, nunca.”⁵¹⁹

Não se trata da exclusão do outro, tampouco da reafirmação moderna e pós-moderna da individualidade do ser humano. Bakhtin não está teorizando sobre isso, e tampouco está adiantando tal demanda para o início de 1920. Nesse ponto, Bakhtin procura entrelaçar o ato individual que eu realizo e o ato individual que o outro realiza. Para ele, o fato de que eu reconheça isso é chamado por ele de “*meu não-álibi* no existir concreto e singular do ato”,⁵²⁰ que é reafirmado não por que se tem conhecimento dele, mas porque “eu *reconheço e afirmo de um modo singular e único*”.⁵²¹ Assim, o fato do *meu não-álibi* leva o ser humano a existir e participar do ato e da ação que é realizado de forma ativa e responsável, ou seja, através do ser e do dever, pois através da vida real e plena consegue-se atingir o que o agir realmente significa no ser.

O ato que se dá a partir da experiência vivida do mundo real singular e irrepitível é pertencente à categoria da unicidade do evento, tendo seu peso e sua obrigatoriedade em relação à real singularidade.⁵²² Pode-se pensar que o outro assume um papel diferente ou inferior em relação ao eu, isto é, que o que eu reconheço a partir da minha experiência é a verdade única e que o que o outro vivência não o seja. Nesse caso, Bakhtin lembra que cada ser humano é obrigado em sua singularidade a assumir a sua responsabilidade em seu sentido emotivo-volitivo no seu existir-evento, como já afirmado anteriormente. Em relação à vivência do mundo real do outro, não se trata de negar a verdade (*pravda*) do evento singular da vida do outro, pois este conteúdo não é uma verdade (*istina*), que é idêntica em si mesma, a verdade (*pravda*) é a única posição que cada participante do evento ocupa a partir do seu real dever concreto.⁵²³ Bakhtin exemplifica isso da seguinte forma:

[...] De fato o meu ato (e o meu sentimento como ato) se orienta justamente sobre o que é condicionado pela unicidade e irrepitibilidade do meu lugar. O outro, na minha consciência emotivo-volitiva participante, está exatamente no seu lugar, enquanto eu o amo como *outro*, não como eu mesmo. O amor do outro por mim soa emotivamente de modo totalmente diferente para mim, no meu contexto pessoal, do que soa como o mesmo amor para o outro que o

⁵¹⁹ BAKHTIN, 2012, p. 96.

⁵²⁰ BAKHTIN, 2012, p. 96. (Grifo do autor).

⁵²¹ BAKHTIN, 2012, p. 96. (Grifo do autor).

⁵²² BAKHTIN, 2012, p. 102.

⁵²³ BAKHTIN, 2012, p. 104.

dirige para mim, e obriga a mim e ao outro a coisas absolutamente diferentes.⁵²⁴

Para Bakhtin não existe o outro enquanto ser humano geral, existe apenas “o meu próximo, o meu contemporâneo (a humanidade social), o passado e o futuro das coisas reais (da humanidade histórica real).”⁵²⁵ Eles são momentos do existir-evento singular no qual se exprimem momentos de valor. Esse momento de valor fundamenta o meu existir como não-álibi desde o meu lugar único. Para ele, não pode haver um sujeito que não seja participante, como um sujeito desencarnado, pois isso implicaria na relativização do valor da vida, tornando todas as mortes indiferentemente iguais, como ele mesmo exemplifica.⁵²⁶ Por isso, é necessário que haja um reconhecimento do evento, desde o lugar único e singular de todos os valores daquelas pessoas que participam do ato, isso é uma condição imprescindível.⁵²⁷

O desafio de orientar o ato singular dentro da totalidade da existência e do evento humano significa ainda que o ato – seja ele pensamento, sentimento ou ação – não é uma representação dos valores que se inserem nele. Interessantemente nesse ponto Bakhtin utiliza uma explicação política e religiosa. Ele afirma:

Eu participo do evento pessoalmente, e também cada objeto ou pessoa com que eu tenha a ver na minha vida singular participam dele pessoalmente. Eu posso cumprir um ato político e um ato religioso na qualidade de representante, mas se trata já de uma ação especial que pressupõe que eu tenha a autorização para realizá-la; mas nem neste caso eu abduco definitivamente da minha responsabilidade pessoal; ao contrário, o meu papel representativo, o poder pelo qual fui autorizado, levam-no em conta. O pressuposto tácito do ritualismo da vida não é, de modo algum, a humildade, mas a arrogância. É necessário, ao contrário, tornar-se humilde pela participação e a responsabilidade pessoal. Se procurarmos interpretar a nossa vida toda como uma representação implícita, e cada ato [akt] nosso como ritual, tornamo-nos impostores.⁵²⁸

Nesse sentido, Bakhtin ainda lembra que o ato singular que se realiza não se encontra separado do todo da vida, ou seja, da sua totalidade. E da mesma forma lembra que a totalidade que é composta dos aspectos gerais, somente o é em função dos momentos individuais concretos que se realizam e se enraízam a partir da existência singular e de um objeto singular.⁵²⁹ O que se procura descrever com tudo

⁵²⁴ BAKHTIN, 2012, p. 104. (Grifo do autor).

⁵²⁵ BAKHTIN, 2012, p. 106.

⁵²⁶ BAKHTIN, 2012, p. 106.

⁵²⁷ BAKHTIN, 2012, p. 107.

⁵²⁸ BAKHTIN, 2012, p. 112.

⁵²⁹ BAKHTIN, 2012, p. 113.

isso, encontra-se relacionado com a filosofia moral, onde cada ato, ação, pensamento e sentimento não são como abstrações e objetivações, mas devem ser expostos e descritos dentro da sua arquitetônica concreta. Isto é, “o plano concreto do mundo do ato unitário singular, os momentos concretos fundamentais da sua construção e da sua disposição recíproca.”⁵³⁰

Para Bakhtin esses valores fundamentais são: “eu-para-mim, o outro-para-mim e eu-para-o-outro”.⁵³¹ Sendo que,

[...] todos os valores da vida e da cultura se dispõem ao redor destes pontos arquitetônicos fundamentais do mundo real do ato: valores científicos, estéticos, políticos (incluídos também os éticos e sociais) e, finalmente, religiosos. Todos os valores espaço-temporais e de conteúdo-sentido tendem a estes momentos emotivo-volitivos centrais: eu, o outro, e eu-para-o-outro.⁵³²

Em suma, o texto nos oferece uma rica reflexão sobre o pensar, desde as suas disposições éticas, estéticas e do sentimento. O arcabouço acima descrito coloca o sujeito como o realizador dos seus atos, que este assume desde a totalidade dos fatos e conhecimentos. Não por menos, este ato é assumido e assinado como uma responsabilidade única, singular e irrepitível. Esse caráter de obrigatoriedade leva, desde um ponto de teológico, ao pensamento do testemunho cristão, principalmente nos primeiros séculos da igreja cristã, quando inúmeros cristãos e cristãs tornaram-se mártires por assumirem desde o seu contexto e lugar, no conjunto espaço-temporal (cronotopo), uma atitude em relação às suas palavras (linguagem) e à sua fé. O meu não-álibi, e o não-álibi daquelas pessoas que deram a vida em função de sua fé demonstram que pode, sim, haver uma atitude responsável desde o seu lugar único e singular. O outro, não é um estranho que se contrapõe ao *eu*, ele é alguém que também possui conteúdo, possui um ato e uma ação a assinar, o outro também possui uma palavra plena e cheia de vida a enunciar. Pensar no outro também significa pensar e refletir sobre si mesmo, através do *eu-para-o-outro*. Por mais que Bakhtin utilize e contraponha o eu e outro, o fato dele chamar a atenção para o *eu* implica que o outro deve ser observado, compreendido e pensado também a partir desta posição única que ele ocupa.

⁵³⁰ BAKHTIN, 2012, p. 114.

⁵³¹ BAKHTIN, 2012, p. 114.

⁵³² BAKHTIN, 2012, p. 114-115.

Como se verá nos textos posteriores de Bakhtin quando ele assume mais fortemente a questão do diálogo das inúmeras vozes que compõem o tecido social e histórico dos enunciados, todas essas vozes que compõem e fazem parte da sociedade têm algo a enunciar, algo a falar, algo a pensar. O diálogo, como ele irá afirmar, somente se torna possível porque o eu e o outro não somos a mesma pessoa e não temos o mesmo pensamento, não somos monológicos, mas porque cada um desempenha um ato e uma ação polifônica no mundo da vida. Pensando especialmente em relação à prédica, não se pode mais assumir desde o contexto da sua enunciação que a audiência é mera espectadora, que ela recebe e não produz nenhuma ação ou ato. Também elas ao ouvirem, tornam-se pessoas que participam responsabilmente do ato e da ação que ocorre na pregação.

Bakhtin considera simplista e não concorda com a afirmação de Saussure sobre o esquema que envolve o locutor e o ouvinte. Os manuais de linguística acabaram definindo o ouvinte como alguém passivo em relação à enunciação do discurso. Em Bakhtin, a pessoa que ouve não é passiva quando ouve um discurso, seja ele qual for, pelo contrário, “o ouvinte ao compreender o significado (linguístico) do discurso, ocupa simultaneamente em relação a ele uma ativa posição responsiva: concorda ou discorda dele (total ou parcialmente), completa-o, aplica-o, prepara-se para usá-lo, etc”.⁵³³ Não são somente palavras isoladas em seu significado que são ouvidas ou pronunciadas, mas enunciados que tem significação/sentido completos, em que a compreensão ativa está desde o início até o final do discurso, pois a comunicação de um enunciado é algo vivo e dinâmico. Compreender a audiência como pessoas ativas no uso da linguagem é, segundo ele, compreender que toda fala está “preche de resposta”,⁵³⁴ pois cedo ou tarde, mesmo que no momento do discurso não haja fala da audiência, “o que foi ouvido e ativamente entendido responde nos discursos subsequentes ou no comportamento do ouvinte.”⁵³⁵

5.5 Considerações (*nem tão*) finais

Este capítulo teve como foco o pensamento de Bakhtin, trazendo apontamentos sobre sua biografia e suas obras. Eles oferecem uma base para a compreensão de quem foi Bakhtin e em qual contexto ele produziu suas obras. Num

⁵³³ BAKHTIN, 2015, p. 271.

⁵³⁴ BAKHTIN, 2015, p. 271.

⁵³⁵ BAKHTIN, 2015, p. 272.

outro momento apresentamos extensivamente a primeira obra de Bakhtin. Mesmo que ela não tenha sido a primeira a ser publicada, ela se tornou o fundamento da reflexão teórica de Bakhtin, pois dela pode-se tirar importantes conclusões e referenciais para compreender os demais conceitos de Bakhtin.

A singularidade do ato e sua irrepetibilidade serão depois percebidas em conexão com os enunciados dialógicos. Estes, por sua vez, refletem diretamente no “fio vermelho” deste trabalho. A prédica pode ser compreendida como um ato singular e irrepetível. A prédica ainda se relaciona com outros atos que também são singulares, como a Bíblia e a vida de cada pessoa que se encontra no culto cristão e ouve ativamente a uma pregação.

Este capítulo serviu como base para o que virá em seguida, quando serão aprofundados outros temas “caros” e importantes para esta pesquisa. Se perceberá que a fronteira entre a Palavra Viva e a palavra viva do ser humano está o tempo todo em constante contato e relação. Justamente onde as palavras vivas de Deus e das pessoas se encontram é onde acontece a revelação de Deus, que procura dialogar e se relacionar com o ser humano. Mesmo que seja em absoluto silêncio.

6 LINGUAGEM, COMUNICAÇÃO E HOMILÉTICA: O ENUNCIADO DIALÓGICO NA PREGAÇÃO

Independentemente de praticarmos ou não o que pregamos, existe uma conexão intrínseca entre dizer a verdade e a igreja, e isso certamente não é óbvio.⁵³⁶

Se a igreja acontece quando o enunciado da verdade se torna evento libertador, é necessário prestar atenção ao momento em que a verdade é dita.⁵³⁷

It is, moreover, unfortunately true that Christian proclamation has largely become a ghetto language. Seen superficially, to be sure, it has not by any means been driven out of public life; but in actual fact it has assumed the character of a group language for private use.⁵³⁸

6.1 Introdução

Se responder a questão que Jesus levantou aos discípulos pareceu ser complicado para eles, imagine para nós hoje. Neste capítulo, buscaremos trazer a partir da teoria bakhtiniana e seus aportes à linguagem, algumas pistas que ajudem a responder a pergunta que Jesus dirige aos discípulos: **“E vós, quem dizeis que Eu sou?”** (Mc 8.29; Mt 16.15; Lc 9.20).

As reflexões neste capítulo tomam por base o trabalho desenvolvido pelo russo Mikhail Bakhtin que desde o ponto de vista da literatura, da filosofia da linguagem, da linguística e da comunicação estudou fenômenos ligados ao discurso, ou seja, ao uso da linguagem a partir dos romances literários. Seu estudo foi posteriormente utilizado também por teólogos que desenvolveram pesquisas correlacionando o campo da linguagem com a teologia, seja ela bíblica, sistemática ou prática. Como no caso de Carol Newsom, no seu artigo *Bakhtin, the Bible and Dialogic True*,⁵³⁹ na coletânea de estudos bíblicos de Roland Boer, *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*,⁵⁴⁰ e de Barbara Green, *Mikhail Bakhtin and Biblical Scholarship: an introduction*.⁵⁴¹

Carol Newsom inicia o artigo relatando uma entrevista de emprego para docente de Bíblia. Vários pesquisadores e pesquisadoras foram entrevistado/as. Em

⁵³⁶ WESTHELLE, 2017, p. 185.

⁵³⁷ WESTHELLE, 2017, p. 200.

⁵³⁸ EBELING, Gerhard. **God and word**. Philadelphia: Fortress Press, 1967. p. 34.

⁵³⁹ NEWSOM, Carol A. Bakhtin, the Bible and Dialogic True. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 76, n. 2, p. 290-306, 1996. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1204410>. Acesso em: 07 jan. 2019.

⁵⁴⁰ BOER, 2007.

⁵⁴¹ GREEN, 2000.

uma das entrevistas, um teólogo sistemático questionou um teólogo bíblico sobre qual seria o “centro do AT”. A resposta foi que não havia um centro único. O sistemático insistiu e perguntou se “Deus” poderia ser o centro. O bíblico respondeu que nem mesmo o conceito de Deus pode ser tido como o centro unificador ou como o ponto central do AT. O sistemático claramente se indignou, pois para ele, desde um ponto de vista dogmático e sistêmico, como a própria disciplina teológica leva no nome, deve haver um centro ou algum tema que se possa chamar de central. O teólogo bíblico assumiu em sua posição que há uma unidade na Bíblia, mas que essa unidade pode ser compreendida desde um ponto de vista da diversidade que a Bíblia apresenta, ou seja, não se trata de uma verdade única (monológica), mas antes de uma verdade dialógica e polifônica. O diálogo e a polifonia se apresentam neste contexto como sendo uma forma de compreender e estudar a Bíblia, e que isso implicaria entendê-la como um grande diálogo de vozes sobre a revelação. Nesse sentido, a Bíblia se apresentaria como um grande discurso ao mesmo tempo em que é fonte para novos discursos e diálogos, que cria e recria uma linguagem em diferentes contextos, influencia e é influenciada, ou seja, dialoga com vários contextos diferentes do seu lugar original.⁵⁴²

Neste capítulo queremos aprofundar o “fio vermelho” que conduz este trabalho e se concentrar em alguns temas que são importantes para a pesquisa. Tendo abordado a biografia de Bakhtin e alguns dos pontos principais de sua obra, sobretudo a partir do seu escrito *Para uma filosofia do ato responsável*, é hora de seguir adiante aprofundando a relação com a homilética. Sendo assim, neste capítulo abordaremos a relação entre linguagem, comunicação, teologia prática e homilética, elementos importantes a partir da relação com a pesquisa oriunda das concepções bakhtinianas. Em alguns aspectos iremos adiante nas concepções bakhtinianas, não nos restringiremos a uma obra específica, mas faremos um aprofundamento em outros de seus escritos.

Nos próximos tópicos tentaremos fazer um levantamento bibliográfico sobre a situação da linguagem a partir do discurso da prédica e sua relação com a linguagem, como Bakhtin a entende, e relacioná-la com a teologia prática. O que procuramos compreender é a relevância dos estudos linguísticos de Bakhtin no âmbito da teologia prática.

⁵⁴² NEWSOM, 1996, p. 290.

6.2 Teologia prática e linguagem: adendos ao campo homilético

A linguagem no campo teológico assume diversas funções, sendo a principal e mais básica a realização da comunicação entre as pessoas e de Deus com sua comunidade. Nesse sentido, a linguagem é a comunicação através de palavras, sentenças, orações e signos compreendidas entre duas ou mais pessoas. Para cada coisa que se procura comunicar, a linguagem assume diferentes características. Ela pode ser mais retórica, como na prédica, utilizando metáforas e histórias para transmitir uma compreensão, para atualizar o sentido do texto bíblico. Ela também pode desempenhar um papel importante na exegese bíblica, onde a tradução da Palavra de Deus pode mudar o sentido de um versículo ou texto bíblico.

A linguagem é ainda importante no contexto litúrgico, pois nossas orações, pedidos, louvores, cantos, testemunhos, etc., são trazidos diante de Deus em forma de comunicação e linguagem humana. Em toda a liturgia, a linguagem desempenha um papel fundamental na nossa relação com Deus. Os sacramentos, desde uma visão protestante, são palavra e ação, ou seja, são palavras vivas que realizam uma ação; no sacramento palavra e ação realizam a transformação e a ação de Deus. Há ainda inúmeros outros tipos de linguagem que perfazem a ação cultural, como a linguagem simbólica, corporal, espacial, visual, etc. Por isso, cabe à teologia prática ser o local no qual se realiza o encontro com as demais disciplinas acadêmicas e fazer a reflexão crítica e dialógica entre a igreja e a prática da fé.⁵⁴³

6.2.1 Teologia prática e linguagem: a partir de alguns conceitos de Bakhtin

Analisar a obra de Bakhtin é um desafio, no entanto, ela possui muitos pontos fortes que podem ser utilizados pela teologia prática em sua reflexão como práxis da igreja no mundo e na cultura. O primeiro ponto é o reconhecimento de que textos não são conversações, tampouco discursos, e nem mesmo romances, apesar de conterem personagens, como a Bíblia por exemplo; são conversações não-

⁵⁴³ HOCH, Lothar Carlos. O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. *In*: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: ASTE, 1998. p. 31ss. DE MELO, Andréa Pereira; DE CASTRO, Clovis Pinto; RAMOS, Luiz Carlos; CUNHA, Magali do Nascimento. Teologia prática e linguagem: por uma análise do discurso evangélico no Brasil contemporâneo. **Caminhando**, São Bernardo do Campo, v. 9, n. 2, p. 101-117, 2004. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/viewFile/1382/1392>. Acesso em: 07 jan. 2019.

verdadeiras, pois nos textos não temos o diálogo cotidiano - mas isso não quer dizer que textos, discursos ou romances não possam ser dialógicos.⁵⁴⁴ Textos são monológicos, mas Bakhtin acredita que há possibilidade de produzir na obra literária algo que se aproxime a um diálogo genuíno, um modo de escrever e falar que ele chamou de polifônico.

Na escrita, o conceito de diálogo polifônico faz severas modificações na posição do/a autor/a, no papel do/a leitor/a, no status do enredo e na natureza da conclusão do trabalho. Quando o diálogo é empregado como meio de comunicação da Palavra de Deus, o/a autor/a pode ajudar a refletir sobre a comunicação do Evangelho que acontece através da linguagem. E como a teologia lida com textos e se espera que estes textos se tornem palavras vivas, é significativa a contribuição que Bakhtin pode trazer à reflexão sobre as diversas áreas no âmbito da teologia prática, sobretudo a liturgia e homilética.

Podemos compreender diálogo e polifonia como um modelo para entender pessoas e comunidades e a conduta do discurso (fator ético).⁵⁴⁵ Segundo Newson, esse tipo de entendimento pode ser considerado inusual, mas pode guiar a interpretação bíblica para um senso dialógico da verdade. Por isso, a partir de Bakhtin, é possível refletir sobre alguns fatores importantes para compreender o discurso polifônico ou dialógico.

Um discurso pode ser polifônico ou monológico. Ele não é uma simples contraposição, como por exemplo o bem e o mal ou o positivo ou negativo, mas duas formas diferentes de composição discursiva. O discurso polifônico é aquele que dialoga, que está em relação, que debate, que está aberto ao outro e à sua influência (sua voz). Assim, o discurso polifônico é a expressão máxima do diálogo humano, seja ele escrito ou falado. Já o discurso monológico pode ser compreendido como uma palavra autoritária, que para Bakhtin pode ser o discurso religioso, político, moral, a palavra dos pais, das pessoas adultas ou dos/as professores/as. É uma palavra que se distingue e se isola, permanecendo inerte na interação com outras linguagens e vozes.⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ NEWSOM, 1996, p. 295.

⁵⁴⁵ NEWSOM, 1996, p. 293.

⁵⁴⁶ BAKHTIN, Mikhail M. O discurso no Romance. In: BAKHTIN, Mikhail M. **Questões de literatura e de estética**: a teoria do romance. 4. ed. São Paulo: Editora UNESP, 1998a. p. 143. BAKHTIN, Mikhail M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 88.

Em contraste com o discurso monológico, o discurso polifônico, enquanto discurso sobre a verdade, “requer a multiplicidade de consciências, que ela, por princípio, não cabe nos limites de uma consciência [...]”.⁵⁴⁷ Nesse sentido, surge o paradigma da conversa: não é possível ter uma conversa genuína consigo mesmo; e além disso, “a palavra [a língua] não é um objeto, mas um meio constantemente ativo, constantemente mutável de comunicação dialógica”.⁵⁴⁸ Portanto, a compreensão ativa do ouvinte na palavra falada é “preche de resposta”,⁵⁴⁹ pois cedo ou tarde, mesmo que no momento do discurso não haja fala da pessoa ouvinte, “o que foi ouvido e ativamente entendido responde nos discursos subsequentes ou no comportamento do ouvinte”.⁵⁵⁰

Como o discurso monológico trata a linguagem como um objeto, na proposição de Bakhtin o discurso polifônico é um discurso encarnado, que tem como característica principal que a verdade dialógica se encontra em contraste com a abstração característica do monologismo,⁵⁵¹ que nega a existência da outra pessoa.⁵⁵² Nesse sentido, torna-se importante o exemplo bakhtiniano da conversa ou do diálogo cotidiano para compreender o significado e sentido da polifonia: as pessoas participantes de uma conversa não são proposições ou afirmações, mas pessoas que pronunciam e afirmam. A encarnação da linguagem é compreendida não como um fato isolado, como uma organização sistemática de ideias ou de signos linguísticos, mas é acima de tudo “o ponto de vista integral, a posição total do indivíduo”.⁵⁵³ Nesse sentido, a imagem principal utilizada por Bakhtin como metáfora para a encarnação da linguagem é Cristo. É na imagem de Cristo que devem se organizar as diversas vozes sociais, como um critério ideológico último. O que importa aqui, na visão de Bakhtin, não é a confissão cristã de fé em si, mas as formas vivas que dão expressão e adquirem consciência. Por isso, não há uma busca da verdade como uma fórmula em Cristo, pelo contrário Cristo afigura como uma interrogação – como faria Cristo? Assim, a encarnação da palavra não é um se confundir ou fundir, mas um seguir, o que pressupõe o diálogo do eu e do/a outro/a.⁵⁵⁴

⁵⁴⁷ BAKHTIN, 2015, p. 90.

⁵⁴⁸ BAKHTIN, 2015, p. 232.

⁵⁴⁹ BAKHTIN, 2015, p. 271.

⁵⁵⁰ BAKHTIN, 2015, p. 272.

⁵⁵¹ NEWSON, 1996, p. 294.

⁵⁵² BAKHTIN, 2015, p. 329.

⁵⁵³ BAKHTIN, 2015, p. 105.

⁵⁵⁴ BAKHTIN, 2015, p. 110-111.

O diálogo não é uma organização sistemática, como já afirmado, tampouco pode ser reduzido somente aos elementos do sistema linguístico. O diálogo é um evento comunicacional do discurso humano que se utiliza do sistema linguístico, pois “a linguagem só vive na comunicação dialógica daqueles que a usam.”⁵⁵⁵ Nesse sentido, toda comunicação humana é um evento concreto realizado por vozes e orientações humanas organizadas.⁵⁵⁶ Assim, toda fala humana, todo discurso, toda afirmação ou negação possui um autor, uma atriz, ou seja, alguém que enuncia uma fala/discurso. Cada uma e um expressam uma posição em cada enunciado discursivo e ele somente se torna dialógico quando passa a outro campo de existência, ou seja, quando é ativamente ouvido.

O discurso dialógico parte do pressuposto de que tal voz não vive somente dentro de mim, mas que essa voz interna deve entrar em relacionamento com outras vozes (pessoas/sujeitos). Como o pensamento humano, a ideia é expressão interindividual e intersubjetiva, pois ela somente pode ocorrer na “comunicação dialogada *entre* as consciências.”⁵⁵⁷ O pensamento humano como expressão de uma ideia é

[...] um *acontecimento vivo*, que irrompe no ponto de contato dialogado entre duas ou várias consciências. Nesse sentido, a ideia é semelhante ao *discurso*, com o qual forma uma dialética. Como o discurso, a ideia quer ser ouvida, entendida e ‘respondida’ por outras vozes e de outras posições.⁵⁵⁸

É, por isso, que a ideia e o discurso, como acontecimentos vivos, são o encontro de diversas vozes, pois, quando a palavra se encontra no limiar entre diferentes consciências, ela se torna uma voz e uma ideia dialógica. Para tal, necessita a pluralidade de consciências para entrar em relação com uma variedade de perspectivas,⁵⁵⁹ ou seja, necessita do/a outro/a para que ocorra um verdadeiro encontro (evento) dialógico.

O diálogo, por ser um “acontecimento vivo”, somente acontece no encontro com o/a outro/a, onde a palavra é ouvida, entendida e respondida por outras vozes e pessoas, estando sempre aberta para novas possibilidades. Todo diálogo é inconclusivo. Isso não significa que não seja possível concluir uma discussão, mas se

⁵⁵⁵ BAKHTIN, 2015, p. 209.

⁵⁵⁶ NEWSON, 1996, p. 294.

⁵⁵⁷ BAKHTIN, 2015, p. 98. (Grifo do autor).

⁵⁵⁸ BAKHTIN, 2015, p. 98. (Grifo do autor).

⁵⁵⁹ NEWSON, 1996, p. 294.

tratando de enunciados e discursos não há, após a sua enunciação, verdade última ou realidade última das coisas. Por isso, para Bakhtin, “*no mundo ainda não ocorreu nada definitivo, a última palavra do mundo e sobre o mundo ainda não foi pronunciada, o mundo é aberto e livre, tudo ainda está por vir e sempre estará por vir.*”⁵⁶⁰ A vida é por natureza dialógica, sendo que o ser humano somente consegue se expressar e dar expressão para sua palavra através de um diálogo inconclusivo.⁵⁶¹ As pessoas ainda não pronunciaram sua última palavra (componente ético).

A orientação dialógica do discurso tem consciência que as pessoas nunca pronunciaram sua última palavra e assim permanece aberta e livre,⁵⁶² ou seja, prehe ou ativa de resposta. Por isso, todo ato humano de conversa, seja oral ou escrito, seja ainda um texto acadêmico, um romance ou a interpretação da Bíblia e a prédica, são por natureza dialógicos, pois a própria consciência e a própria vida o são.

A única forma adequada de *expressão verbal* da autêntica vida do homem [sic] é o *diálogo inconclusivo*. A vida é dialógica por natureza. Viver significa participar do diálogo: interrogar, ouvir, responder, concordar, etc. Nesse diálogo o homem [sic] participa inteiro e com toda a vida: com os olhos, os lábios, as mãos, a alma, o espírito, todo o corpo, os atos. Aplica-se totalmente na palavra, e essa palavra entra no tecido dialógico da vida humana, no simpósio universal.⁵⁶³

Ao lado disso, outro paradigma importante é a questão do ato responsável, que relaciona o mundo da vida, da cultura, da história, do pensamento e do indivíduo. O ser humano se coloca como corresponsável pelo ato singular e irrepetível do diálogo na linguagem, pois não é somente o conteúdo que o obriga a uma ação, mas o fato de cada pessoa colocar sua assinatura no final. Ou seja,

[...] no momento da assinatura, não é o conteúdo deste ato que me obrigou a assinar, já que tal conteúdo sozinho não poderia me forçar ao ato – a assinatura-reconhecimento, mas poderia somente em correlação com a minha decisão de assumir a obrigação – executando o ato de assinatura-reconhecimento; e mesmo neste ato o aspecto conteudístico não era mais que um momento, e o que foi decisivo foi o reconhecimento que efetivamente ocorreu, a afirmação, o ato responsável, etc.[...].⁵⁶⁴

⁵⁶⁰ BAKHTIN, 2015, p. 191. (Grifo do autor).

⁵⁶¹ BAKHTIN, M. Mikhail. **Problems of Dostoevsky's poetics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. p. 293. BAKHTIN, 2015, p. 329.

⁵⁶² NEWSON, 1996, p. 294.

⁵⁶³ BAKHTIN, 2015, p. 329. (Grifo do autor).

⁵⁶⁴ BAKHTIN, 2010, p. 94. (Grifo do autor).

Como a linguagem e sua conseqüente enunciação e comunicação são produtos sociais, já que uma fala não se dirige a si mesmo, mas é dirigida a outras pessoas, todo enunciado é social.⁵⁶⁵ Pois, como afirma Bakhtin, “na palavra do falante há sempre um elemento de apelo ao ouvinte, uma diretriz voltada à sua resposta”,⁵⁶⁶ isto é, falante e ouvinte não estão isolados no mundo, não apenas repetem palavras, mas ao falar criam mundos novos, novas compreensões, encontram-se nas margens de seus mundos, estão em relação através da palavra e dos seus enunciados, em uma relação dialógica.⁵⁶⁷ Essa relação dialógica criada a partir de enunciados é formada da “ideia (a intenção) e a execução desse projeto.”⁵⁶⁸ Entre a ideia e a execução, o texto irá tomando forma, dentro de uma dinâmica viva, na qual todo texto e enunciação são inter-relações dinâmicas desses dois elementos.⁵⁶⁹ Portanto,

O que faz que uma frase/texto seja tomada como enunciado é portanto algo que vai além da frase e do texto: a ação concreta do autor de conceber (intencionalidade) e executar (enunciação) um dado projeto enunciativo numa dada situação de enunciação, algo que não anula as formas da língua, mas vai necessariamente além delas.⁵⁷⁰

No âmbito da linguagem, cada enunciado tem diferentes tipos de gêneros discursivos. Há uma grande variedade de gêneros de discurso, seja ele um texto oral ou escrito – o texto subentendido e num sentido amplo, respectivamente. Ele pode englobar “qualquer conjunto coerente de signos, a ciências das artes (a musicologia, a teoria e a história das artes plásticas) opera com textos (obras de arte)”.⁵⁷¹ Isso porque em uma visão dialógica sobre o mundo cultural e histórico eles representam e “são pensamentos sobre pensamentos, vivências das vivências, palavras sobre palavras, textos sobre textos”.⁵⁷²

O ser humano não é um ser áfono ou um fenômeno natural, com isso se quer afirmar que sempre se fala sobre um objeto sobre o qual alguém já realizou um discurso. Bakhtin afirma que a pessoa que fala não é um Adão ou Eva bíblicos, que

⁵⁶⁵ BAKHTIN, Mikhail M. Diálogo I: a questão do discurso dialógico. In: BAKHTIN, Mikhail M. **Os gêneros do discurso**. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 118.

⁵⁶⁶ BAKHTIN, 2016, p. 113.

⁵⁶⁷ BAKHTIN, 2016, p. 113.

⁵⁶⁸ BAKHTIN, 2015a, p. 308.

⁵⁶⁹ BAKHTIN, 2015a, p. 308.

⁵⁷⁰ SOBRAL, Adail. **Do dialogismo ao gênero**: as bases do pensamento do Círculo de Bakhtin. Campinas: Mercado de Letras, 2009. p. 92.

⁵⁷¹ BAKHTIN, 2015a, p. 307.

⁵⁷² BAKHTIN, 2015a, p. 307.

se relacionam com objetos virgens, não nomeados. Mas que o ser humano sempre responde “de uma forma ou de outra aos enunciados do outro que o antecederam.”⁵⁷³ Por isso, seja através de um texto potencial ou subentendido, as pesquisas no âmbito das ciências humanas sempre partem da particularidade da linguagem, pois é através dessa especificidade humana que o ser humano se “exprimi a si mesmo (fala), isto é, cria texto (ainda que potencial)”,⁵⁷⁴ comunica-se, dialoga. Isto é, o ser humano a todo momento profere enunciados que são compreendidos e significados por outros seres humanos e por ele mesmo. Com essa visão, Bakhtin procura evitar que o ser humano seja transformado em um objeto coisificado ou objetificado.⁵⁷⁵

Os gêneros do discurso ainda podem ser divididos em primários e secundários. No primeiro caso, os gêneros estão ligados às formas como as pessoas se comunicam e falam no cotidiano da vida; já no segundo caso, são formados a partir da integração dos gêneros primários, adquirindo um novo caráter, perdendo a vinculação direta com a realidade concreta e os enunciados dos outros,⁵⁷⁶ tornando-se gêneros ligados às diversas áreas onde o ser humano atua, como a teologia, a medicina, a política, etc.

Para Bakhtin, os elementos linguísticos – o conteúdo temático, o tema, a construção composicional – estão relacionados no interior do enunciado. O enunciado é particular, irrepitível e individual. Sendo que eles são “*tipos relativamente estáveis de enunciados*”,⁵⁷⁷ os “*gêneros do discurso*”,⁵⁷⁸ ou seja, diferentemente dos elementos linguísticos, o enunciado estabelece relação entre as pessoas.⁵⁷⁹ A ciência utiliza-se de um gênero discursivo, assim como a arte, o cotidiano, o meio jurídico, a literatura, e inclusive a teologia, com suas hagiografias ou confissões,⁵⁸⁰ bem como a homilética, mesmo que esta não esteja no rol de exemplos bakhtinianos.

Todos os gêneros do discurso são compostos por elementos que, em alguns casos, auxiliam no seu deciframento e compreensão. Os gêneros do discurso utilizam

⁵⁷³ BAKHTIN, 2015b, p. 300.

⁵⁷⁴ BAKHTIN, 2015a, p. 312.

⁵⁷⁵ BAKHTIN, 2015, p. 69-71.

⁵⁷⁶ BAKHTIN, Mikhail M. Os gêneros do discurso. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015b. p. 263.

⁵⁷⁷ BAKHTIN, 2015b, p. 262. (Grifo do autor).

⁵⁷⁸ BAKHTIN, 2015b, p. 262. (Grifo do autor).

⁵⁷⁹ FARACO, 2016, p. 105.

⁵⁸⁰ Sobre a *Hagiografia*: BAKHTIN, Mikhail M. O autor e a personagem da atividade estética. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015c. p. 169ss. Sobre a *Confissão* ver: BAKHTIN. 2015c. p. 127ss.

em seus enunciados diferentes recursos estilísticos, sendo que cada comunicação discursiva é individual e reflete a forma como cada pessoa se comunica. Os estilos podem variar entre formais e não formais, como nos casos da literatura, dos documentos oficiais, na prédica e na conversa cotidiana.⁵⁸¹ Os estilos empregados em cada contexto na comunicação discursiva são “estilos de gêneros de determinadas esferas da atividade humana e da comunicação”.⁵⁸² Sendo que em “cada campo existem e são empregados gêneros que correspondem às condições específicas de cada campo,”⁵⁸³ ou seja, cada campo de atividade humana utiliza determinados estilos.

Dentro desse contexto, o tom de cada estilo é importante, pois cada gênero possui uma forma expressiva ou performática. Quando se realizam alterações nela, isso influencia o estilo empregado e cria um novo estilo. Até mesmo a escolha da gramática e do vocabulário pode ser vista como uma forma de estilo do gênero discursivo. Pois, “a própria escolha de uma determinada forma gramatical pelo falante é um ato estilístico.”⁵⁸⁴

Há o elemento expressivo, “isto é, a relação subjetiva emocionalmente valorativa do falante com o conteúdo do objeto e do sentido do seu enunciado.”⁵⁸⁵ O elemento expressivo no enunciado demonstra que não há discurso ideologicamente neutro, sendo que cada pessoa falante pode dar um sentido às palavras que estão enunciando, mesmo que as palavras não sejam posse de um único sujeito e que em si mesmas não possuam valor. Ao dar sentido expressivo às palavras num enunciado, qualquer falante pode emitir os mais diversos juízos de valor e, em alguns casos, tais juízos podem estar em completa oposição.⁵⁸⁶ A análise de tal discurso não se dá a partir das palavras isoladamente, mas de um discurso acabado que possui um sentido concreto, ou seja, o todo do enunciado no qual as palavras são empregadas possui um sentido que a pessoa que o enuncia procura dar.⁵⁸⁷ Tal expressão surge do encontro de várias vozes sociais que dão diferentes significados aos enunciados. Não é a palavra isolada que adquire significado, mas o conjunto enunciado através do discurso

⁵⁸¹ BAKHTIN, 2015b, p. 266.

⁵⁸² BAKHTIN, 2015b, p. 266.

⁵⁸³ BAKHTIN, 2015b, p. 267.

⁵⁸⁴ BAKHTIN, 2015b, p. 269.

⁵⁸⁵ BAKHTIN, 2015b, p. 289.

⁵⁸⁶ BAKHTIN, 2015b, p. 290.

⁵⁸⁷ BAKHTIN, 2015b, p. 291.

do ser humano que lhe dá expressão valorativa através do contato da palavra com a realidade concreta, pela forma como elas são enunciadas.⁵⁸⁸

Ao dar ao texto, escrito ou falado, a característica de princípio metodológico, onde cada enunciação é compreendida a partir dos diferentes gêneros dos discursos que o ser humano produz, Bakhtin discute a função e a definição de linguagem. Para ele, “todos os diversos campos da atividade humana estão ligados ao uso da linguagem”.⁵⁸⁹ A linguagem pode estar relacionada diretamente ao seu uso na gramática, na ortografia, nos recursos lexicais e fraseológicos, ou seja, sua construção composicional, isto é, no fato de se estabelecer as relações entre os elementos linguísticos.⁵⁹⁰ No entanto, o que Bakhtin procura colocar em evidência é a função da linguagem a partir do seu contexto social, no qual a língua é falada, enunciada, comunicada, ou seja, onde ocorre o diálogo.⁵⁹¹

Em Bakhtin, percebe-se que todos estes recursos linguísticos servem para a comunicação humana, uma compreensão, segundo ele, “de natureza ativamente responsiva”,⁵⁹² no qual “toda compreensão é prenda de resposta”.⁵⁹³ Em algum momento “o ouvinte se torna falante”,⁵⁹⁴ pois a pessoa ouvinte não é somente alguém passivo, também se torna alguém que interage de forma ativamente responsiva no enunciado real e pleno “que se atualiza na subsequente resposta em voz real alta”.⁵⁹⁵ Ao se atualizar a linguagem não se excluiu uma outra forma de linguagem. O que se verifica nesse caso é que há um plurilinguismo, isto é, “pontos de vista específicos sobre o mundo, formas de interpretação verbal, perspectivas específicas objetais, semânticas e axiológicas.”⁵⁹⁶

A verdade, como a utilizará Bakhtin, tem dois significados para ele. Ao relacionar a verdade com a teoria, a cientificidade, que surgem e são assumidas por pessoas que desempenham um papel de autoridade, o autor rejeita a concepção mais tradicional de verdade como sendo “composta de momentos gerais, universais, como

⁵⁸⁸ BAKHTIN, 2015b, p. 294.

⁵⁸⁹ BAKHTIN, 2015b, p. 261.

⁵⁹⁰ FARACO, 2016, p. 105.

⁵⁹¹ BAKHTIN, 1998a, p. 98.

⁵⁹² BAKHTIN, 2015b, p. 271.

⁵⁹³ BAKHTIN, 2015b, p. 271.

⁵⁹⁴ BAKHTIN, 2015b, p. 271.

⁵⁹⁵ BAKHTIN, 2015b, p. 271.

⁵⁹⁶ BAKHTIN, 1998a, p. 98.

algo reiterável e constante, separado e contraposto ao singular e subjetivo”.⁵⁹⁷ Essa verdade, segundo o termo russo é a *istina*, e apresenta seus paralelos com a teoria kantiana e outras. O autor distingue tal verdade da *pravda*, esta ligada diretamente com a questão dos enunciados e dos gêneros do discurso e o mundo da cultura.

A *pravda* é a “entonação do ato, como a sua afirmação, ou seja, para o qual tende e pelo qual é aferida e o afere.”⁵⁹⁸ Para Bakhtin, a verdade *istina*, enquanto abstração de si encontra sua justificativa desde o lugar único que cada ser humano ocupa e torna-se *pravda* a partir do reconhecimento de seu ato responsável individual.⁵⁹⁹ Assim, conhecimento transforma-se em reconhecimento, isto é, o reconhecer que o ser humano em todos os âmbitos da vida é um sujeito responsabilmente participante. A verdade universal também passa pelo seu “teste” na verdade individual, na relação entre os indivíduos e o mundo, ou como acentua Bakhtin: “todos os valores e as relações espaço-temporais e de conteúdo-sentido tendem a estes momentos emotivo-volitivos centrais: eu, o outro, e eu-para-o-outro”.⁶⁰⁰ “Ou seja, é em torno das relações entre o eu e o/a outro/a que se dispõem os valores científicos, estéticos, políticos e religiosos, instaurando-se, assim, desde o início do ato cognitivo, o ponto de vista ético, a relação com os valores.”⁶⁰¹

Como a relação entre os sujeitos é constitutiva para o enunciado, há em qualquer tipo de enunciado dialógico uma alternância de sujeitos, onde nos limites de um discurso o/a outro/a entra no discurso que eu enuncio, enquanto autor de determinado discurso. Nesse sentido, todo discurso é direcionado, recebendo um endereçamento.⁶⁰²

Todo enunciado possui um autor, alguém que o produz e alguém que é o destinatário. Esse destinatário pode ser um participante-interlocutor direto do diálogo cotidiano, pode ser uma coletividade diferenciada de especialistas de algum campo especial da comunicação cultural, pode ser um público mais ou menos diferenciado, um povo, os contemporâneos, os correligionários, os adversários e inimigos, o subordinado, o chefe, um inferior, um superior, uma

⁵⁹⁷ PONZIO, 2012, p. 12.

⁵⁹⁸ PONZIO, 2012b, p. 12.

⁵⁹⁹ BAKHTIN, 2012, p. 108.

⁶⁰⁰ BAKHTIN, 2012, p. 115.

⁶⁰¹ OLIVEIRA, Maria Bernadete Fernandes. A noção de verdade e a pesquisa em Linguística Aplicada: Bakhtin como um possível interlocutor. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, v. 52, n. 2, p. 203-216, 2013. p. 210. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8645371>. Acesso em: 04 jan. 2019.

⁶⁰² BAKHTIN, 2015b, p. 301.

pessoa íntima, uma estranha, etc.; ele pode ser um *outro* totalmente indefinido, não concretizado.⁶⁰³

O outro é qualquer pessoa, ou até mesmo um outro texto com o qual o pensamento dialoga, ou até mesmo Deus.⁶⁰⁴ Isso é representado na figura do supradestinatário, alguém que não se encontra no diálogo, mas que se encontra distante metafisicamente ou historicamente, “um destinatário como escapatória”.⁶⁰⁵ Através dele, o/a autor/a de um enunciado percebe e representa as pessoas a quem o discurso é direcionado. Utiliza-se para cada grupo ou pessoa um determinado gênero de discurso que se adapta à realidade de tal grupo e seu contexto, esperando que haja uma resposta ao enunciado ou uma compreensão ativamente responsiva. Para que o discurso seja dialógico, deve-se levar em conta a atitude responsiva do destinatário. Por isso, ao se construir um enunciado deve-se ter clareza para quem ele está dirigido, compreender a realidade local e contextual, e procurar antecipar a resposta do destinatário. A partir disso, pode-se determinar que o outro tenha uma compressão ativamente responsiva sobre o enunciado produzido.⁶⁰⁶

6.2.2 Teologia prática, linguagem e comunicação

Partimos da premissa de que a *viva voz do Evangelho* se revela e se encarna no diálogo, esteja ele presente no culto, na poimênica, na liturgia ou no cotidiano da comunidade cristã como um todo, e que a pregação é, de uma forma ou de outra, um diálogo entre os/as seus/suas diferentes atores/atrizes, queremos refletir sobre a relação entre teologia prática e linguagem desde o ponto de vista da homilética. De um ponto de vista geral da teologia já se percebe que o diálogo entre os seus diferentes ramos nem sempre se deu de forma fácil. Desde Schleiermacher esse relacionamento se dá de diferentes formas. A teologia prática assumiu um lugar na academia e teve um grande papel na interlocução entre a ciência teológica e o mundo. Apesar de ter sido um papel decisivo, por vezes, a relação “prática” apenas serviu como base para auxiliar a igreja em suas tarefas cotidianas. Não se via que a teologia prática poderia (e ainda pode) dar uma contribuição fundamental para a teoria

⁶⁰³ BAKHTIN, 2015b, p. 301.

⁶⁰⁴ BAKHTIN, 2015a, p. 333.

⁶⁰⁵ BAKHTIN, 2015a, p. 333

⁶⁰⁶ BAKHTIN, 2015b, p. 302.

teológica desenvolvida nos seminários teológicos, centros de formação ou universidades em sua relação com o mundo cultural⁶⁰⁷ e o mundo da vida.

Nesse sentido, surge algo que Miller-McLemore chama de “insegurança essencial”. Não se pode negar que ao longo dos séculos sempre foi conflituosa a relação entre o humano e o divino no âmbito acadêmico. No entanto, segundo ela, isso resulta da própria natureza da pesquisa, pois o estudo, seja ele sobre a humanidade – o ser humano – ou sobre o divino – Deus – possui características “essencialmente insondáveis, inefáveis e misteriosas. Portanto, como podemos acumular conhecimento?”⁶⁰⁸ A própria pergunta sobre o que é verdade se torna, por vezes, um relativismo. Como, por exemplo, sobre a identidade humana. “Nossa identidade se encontra em ‘*não* comumente saber quem nós somos, em não sempre saber o que estamos fazendo’. Isso é verdade ou adequado?”⁶⁰⁹ No entanto, isso não é uma característica apenas da teologia, nem mesmo somente da teologia prática; todas as disciplinas ligadas às ciências humanas sofrem com essa mesma realidade.

No âmbito teológico prático lida-se cotidianamente com textos, sejam eles escritos ou orais. As ciências humanas lidam a todo momento com textos – escritos ou orais –, dados primários de várias disciplinas como a filologia, filosofia, literatura, e pode-se incluir aí a própria teologia. O motivo dessas disciplinas terem o texto (escrito ou oral) como dado primário é porque, ao lidar com ele, se trabalha em uma região limítrofe onde todas as disciplinas se encontram, acontecendo seu cruzamento e sua junção.⁶¹⁰ Para que uma fala seja compreendida é preciso que uma pessoa fale. Em seguida ela precisa ser ouvida e compreendida, cabendo uma resposta ou não. No entanto, quando se fala, discursos e palavras são enunciados e cada sujeito é responsável por seus atos e ações. O ser humano se utiliza da linguagem e dos signos para dar expressão e comunicar-se, assim, cada texto e cada enunciado são individuais, únicos e singulares.⁶¹¹ E para realizar tal análise é necessário transcorrer

⁶⁰⁷ MILLER-MCLEMORE, Bonnie J. Cinco mal-entendidos sobre a Teologia Prática. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 56, n. 2, p. 204-226, 2016. p. 208. Ver ainda: HOCH, 1998, p. 21-35. E ainda: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aspectos históricos e concepções contemporâneas da Teologia Prática. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: ASTE, 1998.

⁶⁰⁸ MILLER-MCLEMORE, 2016, p. 207.

⁶⁰⁹ MILLER-MCLEMORE, 2016, p. 207. (Grifo da autora).

⁶¹⁰ BAKHTIN, 2015a, p. 305.

⁶¹¹ BAKHTIN, 2015a, p. 310.

por espaços limítrofes e fronteiriços de várias disciplinas. Isso significa colocar-se nas e às margens de várias disciplinas, onde elas se cruzam e juntam.⁶¹²

Assim, a teologia prática, no que concerne ao campo homilético, precisa aprofundar esse diálogo marginal. A análise da linguagem no âmbito da teologia prática precisa levar em consideração esse entremeio linguístico que se forma na homilética e a pregação - objeto desta pesquisa. Isto é, às vezes estaremos em direções mais filosóficas, às vezes mais linguísticas, às vezes mais práticas e às vezes no encontro delas. Pois, retomando uma compreensão de Lutero sobre a linguagem, é preciso analisar a descida encarnacional da Palavra de Deus em Jesus Cristo.⁶¹³ Uma linguagem ética, a partir dessa compreensão, leva em conta que a Palavra de Deus se revela em Jesus Cristo a toda a criação, e que através da encarnação do Verbo Divino em Jesus, a linguagem divina torna-se humana. Com isso, a distinção entre Palavra de Deus e palavra humana não é perdida, mas interpretada a partir da realidade na qual ela se encontra.

Segundo Orlandi, na análise do discurso, essa situação marginal se dá entre a filosofia e linguística. Ele explicita a análise do discurso como sendo o *entremeio*⁶¹⁴ dessas ciências. Bakhtin caracterizou a interseção entre as duas disciplinas como sendo a metalinguística, isto é, onde se pudesse dar conta de tal análise discursiva e da estética da criação verbal. O que ele ainda chamou de arquitetônica da criação verbal, isto é, “um ponto de encontro entre material, forma e conteúdo”.⁶¹⁵ Assim, seria importante que o discurso – em nosso caso a prédica – fosse analisado em sua “integridade concreta e viva”, e não apenas através de língua, enquanto objeto específico da linguística, que segundo ele, seria apenas “abstração absolutamente legítima e necessária de alguns aspectos da vida concreta do discurso”.⁶¹⁶

A teologia como um todo precisa constantemente rever seu discurso, buscando atualizar seu estilo, gênero e forma de se comunicar. De certa forma, podemos dizer que isso acabou acontecendo na época de Schleiermacher, quando a

⁶¹² BAKHTIN, 2015a, p. 307.

⁶¹³ BIELFELDT, Dennis. Luther on Language. **Lutheran Quarterly**, Baltimore, v. 16, p. 195-220, 2002. p. 196s. Veja também: WESTHELLE, Vitor. Communication and the Transgression of Language in Martin Luther. **Lutheran Quarterly**, Baltimore, v. 17, p. 1-27, 2003.

⁶¹⁴ ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 148.

⁶¹⁵ TODOROV, Tzvetan. Prefácio à edição francesa. In: BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015d. p. xvii.

⁶¹⁶ BAKHTIN, 2015, p. 207.

teologia deixou de discutir e discursar sobre temas abstratos; ou como definiu Vitor Westhelle, “deixou de tentar fazer da teologia a racionalização do absurdo e fez dela uma ciência prática e positiva”.⁶¹⁷ O sujeito da teologia passa a ser a fé empiricamente demonstrável, uma fé que se relaciona com o cotidiano, com a vivência e experiência prática ritual das comunidades de fé. Dessa forma, há um avanço do sujeito irracional e abstrato para a práxis. Ao definir a prática e colocá-la como sujeito da teologia, descobriu-se “no sentimento religioso algo que nem a prática e nem a teoria poderiam justificar: o sentimento de dependência absoluta ou incondicional, que é concebido como componente irreduzível da antropologia, uma espécie de dispositivo religioso na anatomia humana.”⁶¹⁸ O que, na avaliação de Westhelle, transformou a teologia num discurso de fé empiricamente verificável e definiu que a concepção da disposição emotiva da ritualidade cristã fosse apresentada em forma de linguagem.⁶¹⁹

Em contraposição a Schleiermacher podemos ver as ideias de Hegel, que foi professor na Universidade de Berlim no mesmo período. Hegel concorda com Schleiermacher, no entanto, desenvolve um pensamento diferente dele. Para Hegel, na religião, Deus de forma estranha a si mesmo, se apresenta para realizar a sua própria vontade em tudo, sendo a religião um relato, ou seja, “a documentação externamente disponível da realização da natureza de Deus mesmo”.⁶²⁰ Diferentemente de Schleiermacher, que atribuiu ao sentimento humano a experiência religiosa, Hegel a transferiu para a história, na qual Deus mesmo se apresenta. Assim, na avaliação de Westhelle, a teologia, a partir do ideário de Hegel, torna-se a “ciência que articula, discerne e examina estas máscaras de Deus deixadas na história na forma da linguagem religiosa, as representações que povoam o imaginário religioso do povo, seus mitos, ritos, lendas e histórias.”⁶²¹

Seja pela via da experiência religiosa (espiritual, mística, pietista, carismática, tradicional) ou pela via histórica (método histórico-crítico) –, a teologia prática se articula através da linguagem (oral e escrita). O desafio que Westhelle aponta é revelar essas diferentes máscaras que a teologia coloca em si ou que são colocadas nela, seja a partir da práxis – nas comunidades de fé – ou na academia ou na instituição – na

⁶¹⁷ WESTHELLE, Vítor. Uma fé em busca de linguagem: o sedicioso charme da teologia na IECLB. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 32, n. 1, p. 68-82, 1992. p. 69.

⁶¹⁸ WESTHELLE, 1992, p. 69.

⁶¹⁹ WESTHELLE, 1992, p. 69.

⁶²⁰ WESTHELLE, 1992, p. 69.

⁶²¹ WESTHELLE, 1992, p. 69.

dogmática e na igreja (instituição oficial). Indiferente da(s) teologia(s), todas elas esbarram no seguinte problema: *como nomear o inominável?* Pois, falar de ou sobre Deus é primeiramente falar sobre o que aponta para o divino, mas também é falar sobre o que o encobre.⁶²²

Reblin, ao comentar sobre a institucionalização da religião, com base na leitura de Rubem Alves, afirma de forma ainda mais vigorosa os limites do falar de ou sobre Deus. Segundo ele,

Para Rubem Alves, a teologia jamais pode ser a ciência do divino. Embora a teologia fale sobre Deus, ela não tem a permissão de dizer a verdade sobre Deus. Deus não está preso ou condicionado à teologia; Deus não é produto do conhecimento ou do pensamento humano. Assim, se a teologia não tem a permissão de dizer a verdade sobre Deus, que discurso resta à teologia? Estaria ela destinada a dizer mentiras sobre Deus? Não, porque o que está em jogo na argumentação teológica não é a lógica científica. Ou seja, a verdade defendida pela ciência, como um receituário comprovável permanente e universal, válido para todos os casos e carregado de autoridade suficiente para desqualificar outras experiências, não pode ser aplicada à experiência religiosa. Para Rubem Alves, o conhecimento do Absoluto está além dos limites da compreensão humana.⁶²³

Analisar a linguagem na sua inteireza coloca-se como princípio de interpretação da realidade contextual. É colocar a palavra e sua expressão no seu contexto criador. Tornar-se responsável pelo discurso que se produz é saber se relacionar com a linguagem, enquanto gramática, letra fria e morta, mas saber que por detrás de cada palavra encontra-se uma voz que proclama, fala, enuncia, anuncia, prega e procura se comunicar. A linguagem não é um objeto isolado, ela está em relação no mundo da vida e cultural, e é essa relação que a teologia prática e suas áreas deve ter com ela. O discurso religioso, como qualquer outro discurso, se define a partir do local, das vozes e dos textos que o compõem e lhe conferem significado. É um discurso dialógico direcionado a uma comunidade concreta, num lugar determinado e num período histórico.

Saber utilizar os gêneros discursivos significa enunciar uma linguagem compreensível e intencional, compreendendo as várias “linguagens” e as diferentes vozes sociais como “possíveis relações dialógicas (particulares), ou seja, como pontos de vista sobre o mundo.”⁶²⁴ Nesse sentido, o mais importante é perceber que o

⁶²² WESTHELLE, 1992, p. 70.

⁶²³ REBLIN, Iuri Andréas. **Outros cheiros, outros sabores...**: o pensamento teológico de Rubem Alves. São Leopoldo: Oikos, 2009. p. 76-77.

⁶²⁴ BAKHTIN, 1998a, p. 99.

discurso, seja ele qual for, precisa ser pronunciado, precisa encarnar, precisa tornar-se viva voz ativa e responsável. Como afirma Bakhtin,

O discurso vive fora de si mesmo, na sua orientação viva sobre seu objeto: se nos desviarmos completamente dessa orientação, então, sobrarão em nossos braços seu cadáver nu a partir do qual nada saberemos, nem de sua posição social, nem de seu destino. *Estudar o discurso em si mesmo, ignorar sua orientação externa, é algo tão absurdo como estudar o sofrimento psíquico fora da realidade a que está dirigido e pela qual ele é determinado.*⁶²⁵

A prédica, como um tipo de discurso, é uma resposta, uma réplica ao diálogo que acontece no cotidiano da vida e deve ser compreendida no seu contexto, onde diferentes vozes sociais (como por exemplo a Bíblia, os textos da igreja, a vida das pessoas) tornam-se parceiras de diálogo.⁶²⁶ O ato de pregar é a união de vozes vivas, a junção das vozes humana e divina. Nesse caso, a prédica é um discurso que se estabelece na fronteira interna do seu próprio discurso e do discurso do outro.⁶²⁷

A prédica deve procurar ir além do seu contexto linguístico, por mais que isso seja um enorme desafio. Deve estabelecer relações dialógicas com as linguagens cotidianas (ideias e formas como a linguagem se expressa no dia-a-dia) e também com as linguagens profissionais (da advocacia, medicina, comércio, política, etc.), procurando por formas de relação intencional. Ou seja, expressar de forma ordinária o pensamento e realizar a comunicação.⁶²⁸

Para isso, a pessoa que produz um enunciado deve procurar orientar-se a partir dos grupos particulares, desde o mundo da audiência, desafiando-a com elementos novos, utilizando-se das diversas vozes sociais, para que mais de um grupo social compreenda a fala e entre em uma relação dialógica com a linguagem de outras pessoas e contextos.⁶²⁹ Esta relação dialógica pode assumir a intenção de ser uma resposta antecipada,⁶³⁰ isto é, que se apresenta como antecipação ao discurso futuro e propõe ser um discurso sobre algum tema esperado. Isso é para Bakhtin um “diálogo vivo”.⁶³¹

⁶²⁵ BAKHTIN, 1998a, p. 99. (Grifo do autor).

⁶²⁶ BAKHTIN, 1998a, p. 92.

⁶²⁷ BAKHTIN, 1998a, p. 92.

⁶²⁸ BAKHTIN, 2015b, p. 266.

⁶²⁹ BAKHTIN, 1998a, p. 91.

⁶³⁰ BAKHTIN, 1998a, p. 89.

⁶³¹ BAKHTIN, 1998a, p. 89.

Esse diálogo vivo, a partir de modelos mais retóricos como a pregação, procura estabelecer uma relação com a audiência. Um aspecto que Bakhtin ressalta é que os diferentes estilos retóricos acentuam e concebem a audiência somente como um grupo de pessoas que compreende de forma passiva. A virada que Bakhtin propõe é justamente compreender que a audiência pode responder e replicar de maneira ativa e responsável ao enunciado.⁶³² Por isso Bakhtin afirma que:

Na vida real do discurso falado, toda compreensão concreta é ativa: ela liga o que deve ser compreendido ao *seu próprio* círculo, expressivo e objetual e está indissoluvelmente fundido a uma resposta, a uma objeção motivada – a uma aquiescência. Em certo sentido, o primado pertence justamente à resposta, como princípio ativo: ela cria o terreno favorável à compreensão de maneira dinâmica e interessada. A compreensão amadurece apenas na resposta. A compreensão e a resposta estão fundidas dialeticamente e reciprocamente condicionadas, sendo impossível uma sem a outra.⁶³³

Essa concepção do ato responsável e ativo é perceptível quando são pronunciadas as palavras da absolvição ou do Batismo, pois não são somente palavras e linguagem na sua forma gramatical e fria que oferecem algo ao ser humano e o impulsionam a agir e praticar a vontade de Deus, mas todo o conjunto de signos presentes na absolvição e na fórmula batismal. Isto é, sua enunciação como verdade encarnada por Cristo, como o ser no qual a verdade se tornou palavra encarnada.⁶³⁴ Elas dialogam com o ser humano, apresentam um mundo novo, encarnando nelas a vida e a práxis. Este é o desafio da Teologia da Prática, ser uma ciência que se estrutura a partir dos enunciados e da p(P)alavra viva, e que tais enunciados sejam dialógicos, articulando o mundo da vida e da cultura, onde a proclamação do Evangelho é um ato responsável, por parte da audiência e da pessoa pregadora.

Isso certamente também pode ser aplicado às outras áreas da teologia, pois, como afirmado, o âmbito das ciências humanas lida o tempo todo com textos, sejam eles escritos ou orais. Eles impregnam o ser humano de uma responsabilidade ética e de busca pela verdade, tornando-o sujeito perante o outro e ele mesmo, onde sua palavra sempre está e estará prenhe de resposta. Cabe à teologia prática auxiliar o ser humano na reflexão e ação a partir da fé e com sua linguagem no mundo da vida.

⁶³² BAKHTIN, 1998a, p. 89.

⁶³³ BAKHTIN, 1998a, p. 90. (Grifo do autor).

⁶³⁴ BAKHTIN, 2015, p. 35-36.

Por último, retomamos um pensamento de Paulo Bezerra, pesquisador e tradutor de alguns livros de Bakhtin. Para ele, “o enunciado [é] como um **continuum da comunicação e da cultura**.”⁶³⁵ Sua reflexão está ligada aos enunciados dialógicos de Bakhtin, mas bem que ele poderia estar falando sobre a tarefa da teologia prática. Contextualizando seu pensamento, pode-se afirmar que à teologia prática cabe ser o lugar no qual a reflexão sobre aquilo que foi enunciado, falado e comunicado no passado torne-se novamente uma memória e um ato vivo e responsável na atualidade. Cabe a ela também vislumbrar que cada texto e enunciado encontra-se num dado momento cultural e social e que é preciso atualizá-los, buscando uma aproximação futura através do processo comunicativo dialógico. E isso pode ser feito quando a teologia prática encontra na alternância dialógica dos sujeitos seu fundamento e identidade.

Para que a comunicação dialógica continue ocorrendo, a teologia prática deve ser o lugar no qual ocorre o diálogo sincero e aberto com o mundo da vida e o mundo cultura, para que o discurso da religião e da igreja não cesse e se torne um monólogo, onde somente uma voz fala. A tarefa da teologia prática é ser a margem ou a fronteira entre os diversos enunciados que existem e que ainda virão a ser proferidos, ser a mediadora na relação com os diversos contextos e vozes sociais e culturais.⁶³⁶

6.3 Pregação e linguagem – entre crise e mal-estar

Em 1973, o teólogo católico Andrés Tornos afirmou que havia uma “crise da linguagem religiosa”.⁶³⁷ Em 1974, o teólogo protestante Manfred Josuttis afirmou o seguinte:

O pregador fala de cima e de fora sobre Deus e Jesus, pecado e salvação, como se tudo isso fossem fatos objetivos, e como se tudo isso não dissesse respeito a ele próprio com seus desejos e angústias, suas experiências e incertezas. O pregador não aparece na prédica. Isso, porém, significa: *o espírito da prédica permanece ‘espiritual’ e ‘abstrata’ [...]*.⁶³⁸

⁶³⁵ BEZERRA, Paulo. Posfácio: no limiar de várias ciências. In: BAKHTIN, Mikhail M. **Os gêneros do discurso**. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 161. (Grifo itálico do autor; em negrito nosso).

⁶³⁶ BEZERRA, 2016, p. 161-163.

⁶³⁷ TORNOS, Andrés. Sintomas e causas da atual crise da linguagem religiosa. **Concilium**, Petrópolis, n. 85, p. 533-542, 1973. p. 533.

⁶³⁸ JOSUTTIS, Manfred. O pregador na pregação. In: JOSUTTIS, Manfred. **Prática do evangelho entre política e religião: problemas básicos da teologia prática**. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1982. p. 70. (Grifo nosso).

Em anos mais recentes, 2013, o teólogo luterano Júlio Adam falou de um “mal-estar no púlpito”.⁶³⁹ O que separa os autores não é somente a confessionalidade de cada um, nem mesmo o fato de que todos escreveram seus textos e viveram em contextos sociais, temporais e espaciais diferentes. Há uma unidade entre eles, o fato de que estão lidando com problemas relacionados à linguagem e ao discurso religioso e, sobretudo, à forma como a linguagem se relaciona dentro do sistema religioso como um todo, ou restrito à pregação.

Passados vários anos, é possível dizer que nem os estudos da linguagem, nem a teologia conseguiram dar conta dos desafios da palavra, da linguagem e da comunicação no âmbito religioso. Será que poderíamos falar novamente em crise? Pondera-se, com base em Tornos, que a crise que se tem hoje tem outros efeitos e outros sintomas.⁶⁴⁰ Edward Schillebeeckx avalia que a crise da linguagem da fé cristã se ancora em dois pontos de tensão que se originam na hermenêutica da revelação cristã. Segundo ele, por um lado, tem-se o contexto social, cultural, econômico e religioso no qual se revelou o próprio Cristo e que se verbalizou em linguagem nos escritos do Novo Testamento. Por outro lado, tem-se o desafio de traduzir e comunicar na cultura atual o contexto da realidade de Jesus.⁶⁴¹ Josuttis pondera que a proclamação precisa ser compreendida como obra (*Werk*) humana e não somente como obra divina, pois essa dicotomia não possui ancoragem na prática da fé, compreendida como ação criadora da Proclamação do Evangelho. Portanto é necessário analisar a comunicação do Evangelho e o seu processo dentro da dimensão da fé, que necessita que outros métodos, além do teológico, a analisem.⁶⁴²

Desde um ponto de vista teológico e da linguagem, pode-se afirmar que essa *crise apresenta um quadro clínico de grande mal-estar na modernidade*. Com isso, é possível diagnosticar que a sociedade pode chegar a um quadro clínico no qual a “história [é] sem fala”,⁶⁴³ ou seja, onde a comunicação de signos linguísticos é feita de

⁶³⁹ ADAM, 2013b.

⁶³⁹ ADAM, 2013b, p. 163.

⁶⁴⁰ TORNOS, 1973.

⁶⁴¹ SCHILLEBEECKX, Edward. O problema hermenêutico da crise da linguagem da fé. **Concilium**, Petrópolis, n. 85, p. 555-568, 1973. p. 557.

⁶⁴² JOSUTTIS, Manfred. Verkündigung als kommunikatives und kreatives Geschehen. In: JOSUTTIS, Manfred. **Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit**: Homiletische Studien. München: Kaiser, 1985. p. 45-46.

⁶⁴³ BERTRAND, Michel. La communication, une histoire sans parole? **Études théologiques et religieuses**, Montpellier, v. 88, n. 1, p. 1-14, 2013. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2013-1-page-1.htm>. Acesso em: 11 abril 2017. Bertrand retira

forma mecânica, num mundo orientado pelo mercado, no materialismo absoluto, como afirma o dramaturgo franco-suíço Valère Novarina. O ser humano sempre tem algo a falar, até mesmo Deus, que em Jesus Cristo se revelou e se tornou o verbo/palavra encarnada. Novarina, ao mesmo tempo em que escreve que a sociedade pode ter uma história sem fala, também é quem rememora que “o messias é fala”, que Ele é “o verbo ator, aberto e operante” e que “Deus é a quarta pessoa do singular”.⁶⁴⁴ Nesse sentido, se existe a crise na e da linguagem, ela se dá pelo esforço realizado pelo cristianismo em responder à própria pergunta de Jesus, que se mantém válida para nós hoje: “E vós, quem dizeis que Eu sou? (Mc 8.29; Mt 16.15; Lc 9.20).⁶⁴⁵

Se se trata de uma crise ou um mal-estar podemos discutir adiante ou até mesmo deixar essa questão em aberto, já que o importante é que a comunidade cristã continue falando, comunicando e anunciando a Boa Nova do Evangelho, dando voz e vida aos ensinamentos de Jesus. Aqui o importante não é somente conhecer o erro e/ou o problema, mas procurar por soluções que possam auxiliar a proclamação da viva voz do Evangelho.

Observa-se um enfraquecimento da influência da pregação nas comunidades protestantes. Sob o fundamento do *sola scriptura*, o discurso no protestantismo reagiu de forma racional às “condições de enunciação da prédica”,⁶⁴⁶ no qual se acentua e se transmite a tradição através do discurso religioso. Para Willaime, sociólogo francês que pesquisa sobre o protestantismo, refletir sobre a prédica é “abordar em conjunto o estudo do culto, da paróquia e do corpo eclesiástico: a sociologia da prédica é de fato o entrelaçamento de uma sociologia da paróquia, de uma sociologia do clero e de uma sociologia do discurso religioso”.⁶⁴⁷ Ou seja, se há algum tipo de crise ou problema deve-se verificar como acontece o evento da prédica, enquanto diálogo. Isto é, enquanto interação entre os diferentes sujeitos que compõem a pregação e que se

uma citação do texto do teatrólogo franco-suíço Valère Novarina. Cf.: NOVARINA, Valère. Diante da Palavra. In: NOVARINA, Valère. **Diante da Palavra**. 2. ed. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2009. p. 13. “Eis que agora os homens trocam entre si palavras como se fossem ídolos invisíveis, forjando nelas apenas uma moeda: acabaremos um dia mudos de tanto comunicar; nos tornaremos enfim iguais aos animais, pois os animais nunca falaram mas sempre comunicaram muito-muito bem. Só o mistério de falar nos separava deles. No final, nos tornaremos animais: domados pelas imagens, emburrecidos pela troca de tudo, regredidos a comedores do mundo e a matéria para a morte. O fim da história é sem fala”.

⁶⁴⁴ NOVARINA, 2009, p. 22.

⁶⁴⁵ SCHILLEBEECKX, 1973, p. 558.

⁶⁴⁶ WILLAIME, 2002, p. 43.

⁶⁴⁷ WILLAIME, 2002, p. 43.

entrelaçam com o sujeito do qual parte a comunicação, isto é, a Bíblia, o ser humano e a vida.

Rivera afirma que o protestantismo apresenta três tensões em seu fundamento: “entre fundamentalismo e liberalismo, entre religião dos leigos e religião de clérigos e entre confessionalismo e universalismo”.⁶⁴⁸ Essas tensões têm como fundamento, sobretudo as duas primeiras, o princípio protestante do *sola scriptura*. Nesse ponto, certamente teríamos que abrir espaço para uma discussão mais ampla. Inclusive com o contraponto católico, que privilegia em seu sistema religioso o ritual e a ritualidade. Ao mesmo tempo, observa-se que a homilia e a homilética tem sido tema de debate, como se pode ver em Arnaud Join-Lambert, no seu artigo *Do sermão à homilia: novas questões teológicas e pastorais* e outros.⁶⁴⁹

Tendo isso como pano de fundo, a questão que se coloca inicialmente, e que certamente se colocará como paradoxo para algumas pessoas, é: pode a pregação cristã *ainda* ser instrumento de comunicação e anúncio do Evangelho na igreja? Para tal, recorreremos a alguns autores que refletiram sobre a homilética em diferentes contextos. Ademais, o instrumental da pesquisa de Mikhail Bakhtin coloca a homilética sob o prisma da linguagem, tendo em vista que a comunicação que se dá no âmbito da prédica/homilia comunitária é através da linguagem.

O texto bíblico paulino de Rm 10.17, “A fé vem pelo ouvir”, aparece, implicitamente e explicitamente, como guia e recurso metodológico ao longo de toda a discussão. A teologia e a igreja, preocupadas em dar importância para o “ouvir”, centram-se na condição luterana e evangélica da proclamação da Palavra de Deus. Adam chama a atenção para o “ouvir”. Neste caso, ele escreve especificadamente sobre a pregação. De forma crítica, põe sob suspeita as teologias que se centram somente na pregação e na condição do ouvir. Nas entrelinhas de sua crítica pode-se afirmar que a prédica vai além das palavras que se pronunciam, e que concretamente se “*ouvem com os ouvidos*”.

O culto não está submisso à prédica, nem a liturgia é uma moldura para a pregação. O culto precisa do sermão e o sermão precisa do culto. A pregação

⁶⁴⁸ RIVERA, 2010, p. 144.

⁶⁴⁹ JOIN-LAMBERT, Arnaud. Du sermon à l’homélie: Nouvelles questions théologiques et pastorales. **Nouvelle revue théologique**, Bruxelas, v. 126, n. 1, p. 68-85, 2004. DOS SANTOS COSTA, Pe Dr Valeriano. A homilia em sua dimensão simbólico-sacramental: na busca ainda de acertar 40 anos depois da *Sacrosanctum Concilium*. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 41, p. 31-46, 2002. p. 31. RICHARD, 2010.

perpassa o todo e cada parte do culto. O culto permite que a comunidade vivencie, experimente essa voz viva que falávamos, através dos ritos, gestos, toques, símbolos e cores, tempos e calendários, arquitetura, imagens, movimentos, músicas, hinos, cantos e música, orações, bênçãos. Voz que performa não só o culto, mas o mundo. Tudo é manifestação da voz do Evangelho. O culto é o espaço por excelência da comunicação e da *performance* do Evangelho!⁶⁵⁰

Desde o âmbito da ciência litúrgica podemos falar de um “ouvir”, no qual estão implicadas as mais variadas formas de expressão simbólica do culto e no qual todas as pessoas contribuem para a construção da mensagem cristã.⁶⁵¹ Tendo por base a premissa de Lutero de que Sacramento somente é válido onde sinal (gesto) e Palavra (linguagem) se juntam e se relacionam no rito, da mesma forma, a prédica somente possui eficácia e é ativadora quando a Palavra de Deus é acrescida de resposta por sua contraparte humana. Lembrando que a resposta humana à Palavra de Deus pode ser dada em silêncio. Conforme Hertzsch, a prédica, as leituras bíblicas e a eucarística são “*verbum visibile seu actuale* [palavra visível ou ativa]”,⁶⁵² pois “[...] o culto somente se torna culto quando à palavra se acrescenta a resposta, quando os ouvintes abrem a boca, quando a comunidade se transforma de auditório em comunhão.”⁶⁵³

Dessa forma, a igreja cristã deve prezar pela correta forma teológica que advém do labor teológico e exegético no preparar ou escrever a pregação, mas também compreender as dinâmicas linguísticas, comunicacionais, ritualísticas e litúrgicas que ocorrem entre as diferentes pessoas que se reúnem no culto cristão e que ouvem a prédica. Concordamos com Adam, quando ele afirma que,

[...] A fé não vem por ações, nem é desencadeada pela pregação, nem mesmo pelo estudo da teologia ou da homilética. A fé vem pelo ouvir de uma

⁶⁵⁰ ADAM, 2013b, p. 171. (Grifo do autor).

⁶⁵¹ “A fé vem pelo ouvir (Rm 10.16). No grego temos, aqui, o verbo *acouw* (ouvir, de acústica). Traduções que substituem o ouvir pelo termo “pregação” ocultam essa riqueza. A fé vem pelo que se ouve, mais do que pelo que homileticamente se faz e se prega. A fé não vem pela pregação. A fé vem pelo ouvir da voz do Evangelho. No ouvir, os ouvintes estão muito mais implicados. Eles estão mais convocados para o processo. Esse é um primeiro aspecto a considerar. Na missão da pregação – e nós homiletas gostamos dessa ideia mais do que da outra, tende-se a ver o que vem até o púlpito, como o mais importante: o labor exegético em torno do texto bíblico, o labor homilético em torno do texto da prédica, o púlpito como espaço da *performance* homilética. Nessa lógica, a pregação está mais centrada no pregador. Na outra lógica, na do ouvir, na do *acouw*, a pregação tem mais a ver com os ouvintes. Ouvir é um processo que é desencadeado.” ADAM, 2013b, p. 163.

⁶⁵² HERTZSCH, Klaus-Peter. A prédica no culto. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). **Manual de ciência litúrgica: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja**. v. 4. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2016. p. 92.

⁶⁵³ HERTZSCH, 2016, p. 92.

voz. A *viva vox evangelii*. Quando se ouve a voz do Evangelho, algo tremendo, inusitado, novo, misterioso acontece. Nasce a fé.⁶⁵⁴

Retomando ainda a ideia de palavra e fala de Novarina, é importante refletir que a linguagem é aberta, não é fazer a comunicação a partir do escambo ou troca. Ela é um abrir a boca, um atacar o mundo; um falar que quebra e derruba imagens e ídolos; uma palavra que gira ao redor do real e do inventivo em cada boca que fala; e que falar é “fazer a experiência de entrar e sair da caverna do corpo humano a cada respiração”.⁶⁵⁵ A fala avança no escuro, onde se descobre o espaço no qual ela aparece. O ser humano abre passagens entre as pessoas quando fala, no qual se transmite quase que um segredo ou mistério, ocorrendo a libertação. Pela fala o ser humano traça uma trajetória. Para Novarina, o ser humano leva o mundo em sua boca ao falar, falando sobre coisas que não pode nomear, falando sobre o desconhecido, sobre o que não possui. Para ele é importante que se fale “aquilo do que não se pode falar, é isso que é preciso dizer.”⁶⁵⁶ Para finalizar este pensamento, retomaremos na íntegra a citação de Novarina que aborda a questão de Deus como quarta pessoa do singular, e o quanto essa citação possui a conotação de um Deus vivo e atuante pela linguagem, como Lutero imaginou que seria a *viva vox Evangelii*.

No mais profundo de alguém, *ninguém*. No fundo de nós e mais íntimo que nosso nome: a linguagem. No fundo da linguagem, *o verbo aberto no fundo da linguagem*. O messias é fala. O verbo ator, aberto e operante. Há, no fundo e mais profundo de nós, *ninguém* e uma alteridade. No fundo do pensamento: um verbo aberto no fundo do pensamento: *Eu sou*. Não o ser que é mas o verbo que liberta. Esse verbo é uma passagem. Ele não nos prova nada, ele nos racha, ele te abre. *Eu sou* escreve em você o movimento da fala. Deus é a quarta pessoas do singular.⁶⁵⁷

Retomando a questão da crise na linguagem religiosa, uma solução seria compreender que a pregação é a dramatização da vida humana. E sendo dramatização da vida humana, é também dramatização *do* e *sobre* o divino, pois a pregação, inserida no âmbito do ritual e da liturgia, reatualiza e rememora a presença de Deus. Focar a pregação somente nos ouvidos e na condição do ouvir pode ser, muitas vezes, algo crítico, mas é justamente pelo ouvir que Deus se manifesta, um

⁶⁵⁴ ADAM, 2013b, p. 163. (Grifo do autor).

⁶⁵⁵ NOVARINA, 2009, p. 15.

⁶⁵⁶ NOVARINA, 2009, p. 20.

⁶⁵⁷ NOVARINA, 2009, p. 22. (Grifo do autor). Em francês a palavra traduzida na primeira frase por ninguém é *personne* que pode significar pessoa, alguém ou ninguém; o autor brinca com o sentido desta palavra.

ouvir que é articular a linguagem, comunicar-se, expressar-se, desfazer-se, incluir-se, manifestar-se, ritualizar e celebrar. Ao se produzir a ação de ouvir também se faz uma ação, seja ela de pura inércia *devant la parole*, diante da palavra, conforme Novarina, mas também pode ser uma ação que produz uma práxis, que é evento ali onde ela acontece e que chega às margens, até as zonas mais marginais, literalmente, na marginalidade.

A pregação está em crise, sempre esteve e sempre estará, pois ela não é palavra somente deste mundo. Por isso, seu mistério, sua anunciação, sua elocução e a pregação da Palavra de Deus, enquanto viva voz do Evangelho, somente se completará na plenitude do Reino de Deus. Até lá resta à igreja ser uma voz viva do Evangelho que anuncia a Boa nova (do Evangelho) e que também denuncia (com base na Lei), uma voz que encena, dramatiza e ritualiza a ação de Deus neste mundo. Ao mesmo tempo que Novarina e tantos outros no âmbito teológico são críticos ao ouvir, todos estão buscando uma nova relação com a palavra. Levando a reflexão ao âmbito do culto, podemos afirmar que a partir da performance do rito e da liturgia, onde se torna mais perceptível uma ação performática, pode e deve também a língua e linguagem serem ações performáticas, ou seja, a palavra também se torna conteúdo passível de performance, de dramatização, no sentido da dramaturgia.⁶⁵⁸ Assim, a palavra dialoga com as pessoas que buscam ouvir, compreender ou vivenciar a Palavra Viva. Este seria um caminho, compreender que vários métodos podem e devem ser utilizados para que a viva voz do Evangelho chegue a todas as pessoas, através de diversos caminhos e formas.

6.4 Linguagem, p(P)alavra, comunicação e pregação

Não podemos negar que a religião está impregnada e preme de linguagem e palavras, orações, sintaxes, significados e outros fenômenos que são estudados pela linguagem. A relação entre as disciplinas acadêmicas acontece aqui na margem, na

⁶⁵⁸ BARBOSA DE BRITO, Nayara Macedo. Língua em Performance. **Repertório**, Salvador, n. 21, p. 97-104, 2013. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/revteatro/article/viewFile/12090/8633>. Acesso em: 29 de. 2018. ADAM, Júlio César. Liturgia e performance-entre representação e comunicação: um breve relatório. **Tear Online**: liturgia em revista, São Leopoldo, v. 2, n. 1, p. 3-9, 2013. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/tear/article/view/866/819>. Acesso em: 29 dez. 2019. PLÜSS, David. Gottesdienst als authentische Inszenierung von Authentizität. **Tear Online**: liturgia em revista, São Leopoldo, v.3, n.1, p. 37-44, 2014. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/tear/article/view/1674/2233>. Acesso em: 29 dez. 2019.

região limítrofe. Também nesse sentido é inegável a contribuição da Reforma Protestante à linguagem, sobretudo em relação a formação da língua alemã, como destaca Oswald Bayer,⁶⁵⁹ mas também aos impulsos de tradução da Bíblia para o vernáculo em diversos contextos.

Nesse sentido, como destaca Bayer, a principal descoberta da Reforma se liga com a linguagem. Lutero entendeu que o signo linguístico produz realidade, que ele não é uma ausência, mas que a linguagem produz realidade. Sendo essa, portanto, a principal descoberta da hermenêutica de Lutero. Isso se liga ao fato de que ele entendia que a linguagem produz e lida com a vida e a morte, com o ser e o não-ser. Nesse sentido, o autor destaca que para Lutero foi libertador quando o reformador compreendeu as palavras da absolvição como ato declarativo, no qual as palavras são um gesto libertador por parte de Deus para o ser humano. A enunciação sacerdotal “eu te absolvo dos teus pecados” é uma declaração que em si contém o elemento linguístico de uma ação realizada por Deus em favor do ser humano, no qual não carece ao ser humano realizar outra ação que não seja a aceitação pela fé da absolvição. Portanto, essa é a promessa de Deus, como registra Lutero: “Pois, [...], Deus jamais agiu ou age com os seres humanos de outra maneira que através da palavra da promessa. Por outro lado, também não podemos agir com Deus de outra maneira que através da fé na palavra de sua promessa.”⁶⁶⁰

Ao longo do trabalho, quando nos referimos à linguagem ou palavra, tivemos em mente sua importância para o contexto das igrejas oriundas da Reforma, e, sobretudo, para a confessionalidade luterana. Sendo assim, cabe afirmar que nas igrejas oriundas da Reforma Protestante do século XVI a palavra, ou seja, a linguagem, tornou-se algo central para o sistema religioso,⁶⁶¹ sendo que a pregação

⁶⁵⁹ BAYER, Oswald. Reliable word: Luther's Understanding of God, Humanity and the World. *In*: HASSELHOFF, Görg K.; STÜNKEL, Knut Martin (Eds.). **Transcending words: The Language of religious contact between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in premodern times.** Bochum: Dieter Winkler, 2015. p. 217ss.

⁶⁶⁰ LUTERO, Martinho. Do Cativo Babilônico da Igreja. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas: o programa da Reforma – Escritos de 1520.** v. 2. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Editora da ULBRA, 2016. p. 365.

⁶⁶¹ SIEGWALT, 1990, p. 72. MARASCHIN, 2010, p. 28. Adam em artigo sobre “culto e aconselhamento pastoral” destaca o mesmo em relação à Palavra no culto, no entanto, ele aponta avanço e recuperação no significado da Palavra, da Ceia e da poimênica no âmbito do culto cristão. ADAM, Júlio César. Culto e Aconselhamento Pastoral. **Tear: liturgia em revista**, São Leopoldo, n. 23, p. 3-14, ago. 2007. p. 5.

se encontra no centro do dispositivo religioso protestante que conduz os/as fiéis à presença do divino.⁶⁶²

Lutero desejou que as línguas, as artes e a história fossem estudadas, conforme consta na sua carta ao conselho de todas as cidades alemãs para que criassem e mantivessem escolas. Mesmo que sua insistência estivesse focada no estudo da língua – grego e hebraico – para que houvesse uma melhor interpretação e conhecimento do Evangelho, aprender uma língua significa também conhecer as diversas formas como ela se relaciona e produz realidade. Como Lutero mesmo afirma em relação ao estudo das línguas, aqui incluindo o alemão e o latim: “Sim, se o desprezarmos – Deus nos guarde disso! – a ponto de esquecermos as línguas, não perderemos apenas o Evangelho, mas chegaremos ao ponto de não mais falarmos ou escrevermos direito nem o latim nem o alemão”.⁶⁶³ Nesse sentido, quando usamos o conceito de p(P)alavra ou linguagem temos em mente a expressão individual e responsável do ser através de uma forma linguística e entendemos que a linguagem é uma forma de conhecimento e relacionamento entre o eu e o outro, através do qual se produz uma “comunhão pessoal” com o outro.⁶⁶⁴

A principal utilização da palavra e da linguagem se dá no contexto celebrativo do culto, principalmente na prédica, bem como sob outras formas verbais, como na oração, na leitura das Escrituras, no testemunho, no canto, etc. Com isso, não negamos o fato de que a linguagem perpassa toda a comunicação do culto, com bem descreveu Josuttis no seu artigo *A comunicação no culto*.⁶⁶⁵ Como a prédica é um tipo de enunciado comunicativo que transcende o âmbito teológico, pode-se defini-la sob outras perspectivas. Optamos pela análise sociológica e teológica.

Desde a perspectiva sociológica, Jean-Paul Willaime afirma que a prédica possui principalmente três características que se refletem nas suas condições de enunciação: (1) ela é um discurso pronunciado dentro de um conjunto ritual/cultural,

⁶⁶² WILLAIME, Jean-Paul. **La précarité protestante**: Sociologie du protestantisme contemporain. Genève: Labor et Fides, 1992. p. 101.

⁶⁶³ LUTERO, Martinho. Aos Conselhos de todas as Cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs - 1524. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**: Ética. v. 5. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995. p. 312.

⁶⁶⁴ “[...] personale Gemeinschaft [...]” ØSTERGAARD-NIELSEN, Harald. **Scriptura sacra et viva vox**: Eine Luthers-studie. München: Chr. Kaiser Verlag, 1957. p. 57.

⁶⁶⁵ JOSUTTIS, Manfred. A comunicação no culto. *In*: JOSUTTIS, Manfred. **Prática do evangelho entre política e religião**: problemas básicos da teologia prática. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1982. p. 174-198.

(2) ela evidencia a pessoa locutora que é a agente de uma instituição religiosa, e (3) a audiência é em grande medida pertencente à assembleia paroquial.⁶⁶⁶ Analisar a pregação implica considerá-la como um discurso que possui, portanto, três características principais: ela é um discurso *institucional, comunitário e ritual*.⁶⁶⁷

Teologicamente a *prédica* é uma “peça oratória, discursiva no contexto celebrativo da comunidade de fé”,⁶⁶⁸ e tem a liturgia como seu contexto específico. No entanto, por vezes, ela também é compreendida num sentido mais amplo, como discurso que acontece nas atividades dos grupos comunitários (crianças, jovens, homens, mulheres, etc.), em programas de rádio ou TV, nos ofícios casuais (Batismo, matrimônio, sepultamento, etc.), na poimênica, no ensino religioso confessional, etc.⁶⁶⁹ Por outro lado, a *prédica* é uma dessas formas sob as quais acontece a *pregação da Palavra de Deus*.

A pregação e a Escritura estão em mútua relação no interior da liturgia. Entre os vários escritos que abordam a pregação e a *prédica* bem como a interpretação e a hermenêutica bíblica da Palavra de Deus há uma relação entre ambas – *prédica* e Palavra de Deus/linguagem. Em grande medida, podemos compreender que há correspondência entre os significados de linguagem e Palavra de Deus. Em geral, essa correspondência se dá pela forma como Lutero compreendeu o significado de Palavra de Deus. Para ele, não se trata somente da palavra escrita, mas é aquilo que promove a Cristo. Desta forma, a primazia da Palavra de Deus está fundamentada no fato que a Escritura é pregada e comunicada de forma oral a todas as pessoas, pois o Espírito Santo age onde e quando lhe apraz naqueles e naquelas que ouvem o Evangelho, conforme o artigo V da Confissão de Augsburgo.⁶⁷⁰

Portanto, palavra ou Palavra de Deus possui, a partir do macro e micro contexto da pesquisa, a conotação de linguagem. Quando os reformadores fazem referência à palavra ou Palavra de Deus, estão falando sobre linguagem, mais precisamente se referem à linguagem humana e/ou divina dentro do seu contexto comunicativo. Dessa forma, a *prédica* e a linguagem também se encontram em um novo limiar que abrange a comunicação. Não basta somente compreender o texto

⁶⁶⁶ WILLAIME, 1992, p. 98.

⁶⁶⁷ WILLAIME, 1992, p. 98.

⁶⁶⁸ RAMOS, 2012, p. 29.

⁶⁶⁹ KIRST, Nelson. **Rudimentos de homilética**. 6. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST, 2012. p. 16.

⁶⁷⁰ ARTIGO V. Confissão de Augsburgo. *In: LIVRO DE CONCÓRDIA: as Confissões da Igreja Evangélica Luterana*. 4. ed. Porto Alegre: Concórdia; São Leopoldo: Sinodal, 1993. p. 31.

bíblico ou mesmo saber utilizar os recursos linguísticos, a prédica precisa ser enunciada, anunciada e comunicada. Nesse sentido, Ebeling está em conexão com Bakhtin quando afirma o seguinte sobre a relação entre palavra e linguagem desde o contexto teológico:

Com o conceito 'palavra' (*Wort*) nós não entendemos agora cada um dos vocábulos, ou seja, o que em alemão se expressa com o plural especial *Wörter*, palavras. Cada palavra solta como átomo linguístico é uma abstração frente à forma originária na qual a palavra se encontra. Por 'palavra' (*Wort*) entendemos propriamente um todo significativo. O mesmo se pode dizer de um discurso: foi uma palavra muito oportuna e bem dita. Esta explicação nos leva em seguida a darmos um passo a mais. É também uma abstração considerar a palavra somente em sua forma significativa. Entre as muitas palavras escritas e impressas não devemos nos esquecer que a essência da palavra se dá somente quando ela se expressa, ou seja, a palavra se completa enquanto palavra oral. Por isso, o modelo básico do fenômeno da palavra não seria a expressão na qual se poderia prescindir da situação do falante. Melhor seria caracterizar o fenômeno da palavra como comunicação. Porque a palavra tem lugar entre dois *partnern*, faz possível a participação, cria comunicação. É certo que não deixa de ter importância o que se comunica, a significação que transmite a palavra. Contudo, a mesma palavra pode mudar seu significado se é pronunciada em uma situação distinta, por pessoas distintas. Em todo caso, por isso, nossa compreensão usual de comunicação é muito reduzida para abarcar a totalidade do fenômeno da palavra. Nem de longe se compreende o que a palavra é capaz como comunicação, quando somente pensamos que é uma informação que aumenta nosso saber. O poder do fenômeno da palavra reside no fato de que ela é capaz de nos interpelar em nossa existência e nos mudar, enquanto que um comunica algo ao outro de sua própria existência, de seu querer, de seu amor e de sua esperança, de sua alegria e de seu sofrimento, mas também de sua dureza, de seu ódio, de sua maldade e precisamente assim faz partícipe ao outro.⁶⁷¹

⁶⁷¹ "Con el término 'palabra' (*Wort*) no entendemos nosotros ahora cada uno de los vocablos, o sea lo que el alemán expresa con el plural especial *Wörter*, palabras. Cada palabra suelta como átomo lingüístico es una abstracción frente a la forma originaria en que la palabra se encuentra. Por 'palabra' (*Wort*) entendemos propriamente un todo significativo. Lo mismo que de un discurso podemos decir: fue una palabra muy oportuna y bien dicha. Esta explicación nos lleva en seguida a dar un paso más. Es también una abstracción el considerar la palabra solamente en su forma significativa. Entre los montones de palabras escritas e impresas no debemos olvidar que la esencia de la palabra se da solo cuando se expresa, es decir, en cuanto palabra oral, palabra que se realiza. Por eso el modelo básico del fenómeno de la palabra no sería la expresión en la que se podría prescindir de la situación del hablante. Más bien habría que caracterizar el fenómeno de la palabra como comunicación. Porque la palabra tiene lugar entre dos *partnern*, hace posible la participación, crea comunicación. Es cierto que no deja de tener importancia lo que se comunica, la significación que transmite la palabra. Pero la misma palabra puede cambiar su significado si es pronunciada en una situación distinta por personas distintas. Por eso, en todo caso, nuestra comprensión usual de comunicación es muy reducida para abarcar la totalidad del fenómeno de la palabra. No se comprende ni de lejos lo que la palabra es capaz como comunicación cuando pensamos solamente en que es una información que aumenta nuestro saber. El poder del fenómeno de la palabra está en que es capaz de interpelarnos en nuestra existencia y cambiarnos, en cuanto que uno comunica al otro algo de su propia existencia, de su querer, de su amor y de su esperanza, de su alegría y de su sufrimiento, pero también de su dureza, de su odio, de su vileza, de su maldad y precisamente así hace partícipe al otro." EBELING, Gerhard. **La esencia de la fe cristiana**. Madrid: Ediciones Marova; Barcelona: Editorial Fontanella, 1974. p. 217-218.

A citação de Ebeling aponta precisamente o que se entende como Palavra de Deus, linguagem e comunicação e vai de encontro ao que Bakhtin também declara sobre a função da linguagem, incluindo sua enunciação e comunicação. Bakhtin, ao escrever sobre a linguagem e os gêneros discursivos, aponta para a mesma relação. De acordo com ele, as palavras podem ter significados isolados, bem como podem assumir conotações diferentes quando estiverem em contextos diferentes. O uso da linguagem, a partir dos diferentes gêneros discursivos, apresenta de uma forma polifônica, principalmente se o/a locutor/a faz bom uso dos gêneros discursivos. É por isso que a prédica, quando colocada sob a ótica da linguagem de Bakhtin, quer ser compreendida em seu conjunto, como enunciado e gênero discursivo.

Bakhtin, apoiando-se na questão dos gêneros discursivos que a linguagem produz ao ser comunicada, afirma que o importante é o fato de que as palavras somente são produtos significativos da linguagem. Para ele, o ser humano produz formas estáveis de gêneros discursivos que são determinadas pelo contexto no qual se dá a comunicação, pela escolha do tema, pela situação concreta da comunicação discursiva, pelo conjunto de pessoas que participam da comunicação, etc. Dado o contexto da pregação, faz-se necessário escolher um gênero discursivo para conduzi-la, sem o qual seria impossível realizar a comunicação.⁶⁷²

Por fim, a importância da pregação para o protestantismo tanto europeu quanto latino-americano se dá em virtude desse grupo estar centrado e ser orientado pela “Palavra de Deus”. A partir da Escritura criam-se novos enunciados linguísticos que são: (a) a viva voz de Deus e (b) a proclamação do Evangelho (tarefa primeira da teologia realizada através da linguagem).⁶⁷³ Essas características opõem fortemente o protestantismo ao catolicismo, que é orientado de maneira mais profunda através do rito, sobretudo a eucaristia.⁶⁷⁴

No âmbito protestante, a centralidade na palavra, ou seja, na linguagem e sua comunicação, não é imune aos desafios no que se refere ao discurso e à linguagem religiosa, independentemente do âmbito no qual ela é empregada, seja na catequese,

⁶⁷² BAKHTIN, 2015b, p. 284-285. (Grifo do autor).

⁶⁷³ BIELFELDT, 2002, p. 195; 199.

⁶⁷⁴ RIVERA, 2010, p. 139. WILLAIME, Jean-Paul. Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas do religioso. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, ano 16, n. 23, p. 41-55, 2002. WILLAIME, Jean-Paul. Do problema da autoridade nas igrejas protestantes pluralistas. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, ano 18, v. 27, p. 14-25, 2004. WILLAIME, Jean-Paul. O pastor protestante como tipo específico de clérigo. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, ano 17, n. 25, p. 119-157, 2003.

na pregação, na missão, etc. Por isso, Ebeling afirma o seguinte: “É [...] infelizmente verdade que a proclamação cristã se tornou, em grande medida, uma linguagem de gueto. Observando superficialmente, para ter certeza, ela não foi por nenhum meio expulsa da vida pública, mas de fato ela assumiu o caráter de uma linguagem de grupo para uso privado.”⁶⁷⁵ Quem sabe este já seja um sintoma que a linguagem na pregação da Palavra de Deus em outros momentos já apresentou dificuldades na sua enunciação e comunicação.

6.5 Considerações (*quase*) finais

A teologia prática, enquanto disciplina, lida com fenômenos que acontecem na fronteira entre várias ciências. Ao estar à margem e lidando com fenômenos que são estudados por outras ciências, a teologia procura o diálogo. Esse diálogo pode ser fácil ou complicado e pode apresentar resultados. Contudo, por se tratar de uma ciência que tem no ser humano e no mundo sociocultural sua base, vários questionamentos, sejam de ordem ética, social, filosófica ou mesmo religiosa, não podem ser finalizados dentro de um sistema imutável, antes precisam estar em mútua relação com as outras áreas do saber.

Como a teologia prática lida com diversas questões, ela pode e deve estar voltada não somente a si mesma, mas fazer a ponte entre os diversos sujeitos que se comunicam. Como a prédica, que aborda desde vida e morte, ressurreição e esperança, questões cotidianas, pontos de vista sobre a relação humana e mundo, até a dimensão escatológica que abarca presente, passado e futuro, ou seja, um vasto campo da comunicação cultural.

Não se trata de fazer da teologia prática uma ciência que tem em sua epistemologia somente uma ação interdisciplinar, pois isso implicaria manter margens, e de certa forma continuar a construir barreiras. Com isto em vista, a margem ou a marginalidade da teologia prática é ser ciência que se ocupa do diálogo trans ou metateológico entre os vários campos que se relacionam com ela e vice-versa. Descortinar, na marginalidade, as várias máscaras da teologia é tarefa da teologia prática, no sentido que ela se ocupa com a práxis discursiva da igreja, seja através de

⁶⁷⁵ “It is [...] unfortunately true that Christian proclamation has largely become a ghetto language. Seen superficially, to be sure, it has not by any means been driven out of public life; but in actual fact it has assumed the character of a group language for private use.” EBELING, 1967, p. 34. (Tradução nossa).

um processo institucionalizado que se dá a partir do estudo homilético ou através da prática comunitária da pregação e da prédica nas comunidades de fé e nos espaços públicos. Desta forma, quisemos evidenciar e apreender que as diferentes vozes que compõem a sinfonia homilética a transformam em *viva voz e comunicação do Evangelho*.

7 A VIVA VOX DO EVANGELHO: POR UMA HOMILÉTICA DIALÓGICA

Habite, ricamente, em vós a palavra de Cristo; instruí-vos e aconselhai-vos mutuamente em toda a sabedoria, louvando a Deus, com salmos, e hinos, e cânticos espirituais, com gratidão, em vosso coração. E tudo o que fizerdes, seja em palavra, seja em ação, fazei-o em nome do Senhor Jesus, dando por ele graças a Deus Pai. (Cl 3.16-17).⁶⁷⁶

Il s'agit donc, par la communication, de combattre le désordre, le chaos social, la barbare engendrés par l'homme [sic].⁶⁷⁷

Qualquer linguagem – inclusive a da fé – torna-se, pois, 'sem sentido' (em sentido 'hermenêutico'), se, qualquer que seja o motivo, já não tem mais relação reconhecível com aquilo que o homem [sic] vive em seu mundo.⁶⁷⁸

O ator torna visível que a palavra está sempre *à frente*. Nas mãos do ator, as palavras estão, *agora*, ofertadas e abertas como frutas. A voz fura o espaço. O ator segura diante de si a língua *carne aberta*. Há uma apresentação da palavra. É bonito o fato de termos em francês a mesma palavra "presente" para designar tanto o *presente* quanto uma oferenda.⁶⁷⁹

7.1 Introdução

Iniciamos o último capítulo dessa pesquisa articulando o evento comunicativo e dialógico da pregação na interface entre a compreensão de *viva vox evangelii* a partir da teologia luterana e do conceito de *muitas vozes* da teoria bakhtiniana. Buscamos em Lutero e na teologia luterana o que significa a expressão latina *viva vox evangelii*. Ao defini-lo, relacionamo-o com o entendimento de *muitas vozes* em Bakhtin, que pode ser compreendido como um simpósio ou sinfonia de várias vozes sociais.

A seguir, analisamos a compreensão de comunicação, tendo como base que a comunicação do Evangelho, como viva voz, ocorre através de uma homilética dialógica, de um encontro comunicativo e ritual onde acontece o evento da Palavra de Deus. Analisamos a teoria comunicativa de James W. Carey, que indica que a comunicação pode ocorrer com base em duas formas: a forma transmissiva e a forma ritual. Basicamente a diferença entre ambas é a forma como a comunicação é realizada. Na primeira forma, a comunicação é veículo de transporte de informação. Na segunda, é compreendida como comunhão, partilha e comunidade.

⁶⁷⁶ COLOSSENSES 3.16-17. *In*: BÍBLIA, 2006, p. 300.

⁶⁷⁷ BERTRAND, 2013, p. 3.

⁶⁷⁸ SCHILLEBEECKX, 1973, p. 559.

⁶⁷⁹ NOVARINA, Valère. Debate com o espaço. *In*: NOVARINA, Valère. **Diante da Palavra**. 2. ed. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2009. p. 44. (Grifo do autor).

Buscamos, através da prática comunitária, exemplificar nossa compreensão de viva voz do Evangelho e enunciado dialógico. Utilizando o referencial teórico de pesquisas de campo sobre a pregação em diversos contextos e igrejas. Procuramos compreender como na vivência comunitária e no acontecimento vivo da Palavra ocorre e é percebida a pregação, como comunicação da viva voz do Evangelho.

No penúltimo tópico deste capítulo, propomos uma reflexão sobre os caminhos para constituir uma teologia da prédica, como uma viva voz que promova a Cristo. Nosso desafio é dar uma resposta (ainda que *inconclusiva*) à pergunta de Jesus que guia essa pesquisa. Por isso, oferecemos um exemplo de como trabalhar a pregação dialógica no contexto da educação cristã.

Finalizamos a tese rememorando que a viva voz do Evangelho é uma palavra plena, cheia de vida e prenhe de resposta, que busca estabelecer comunhão entre as pessoas que a ouvem. A viva voz do Evangelho é uma palavra relacionada com o culto, o rito, os gestos, os símbolos, os cantos, a arte, sendo uma dramatização ritual, isto é, uma zona liminal entre palavra e ação. A pregação é ritual, pois ela se insere no culto, deve estar em relação com ele e levar em conta o outro, a pessoa estrangeira e marginalizada. A Palavra de Deus é uma palavra encarnada na realidade da vida das pessoas, e se atualiza através da pregação no encontro polifônico das pessoas no culto cristão.⁶⁸⁰

7.2 A Viva Voz do Evangelho: a partir da teologia luterana e das vozes dialógicas

No âmbito teológico utilizamos com certa frequência o enunciado “a Palavra de Deus é *viva voz do Evangelho*” ou sua versão latina *viva vox evangelii*. Ela está ligada com a questão do anúncio da Palavra de Deus, de uma forma mais global, mas também com a pregação no âmbito comunitário, de uma forma mais restrita.⁶⁸¹ Há quem defina que esse enunciado, além de sua ligação com a prédica, possui ainda maior relação com a música no culto.⁶⁸² Há quem assevere que o protestantismo luterano precisa voltar a compreender a importância da Bíblia e do significado da

⁶⁸⁰ BELING, Éder. O discurso religioso: a prédica como viva voz do Evangelho no contexto evangélico-luterano. In: COSTA, Julia Cristina de Lima; FRANCELINO, Pedro Faria. (Org.). **Linguagem, discurso e religião: diálogos e interfaces**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2017. p. 31-48.

⁶⁸¹ BRAKEMEIER, 2004, p. 39.

⁶⁸² LEAVER, A. Robin. Motive and motif in the church music of Johann Sebastian Bach. **Theology Today**, Princeton, v. 63, n. 1, p. 38-47, 2006. p. 39.

promissio de Deus em sua relação com a Escritura e a pregação.⁶⁸³ Certo é que o enunciado surgiu a partir da interpretação de Lutero acerca da Bíblia e da dialética entre Escritura e Evangelho. A *viva vox* do Evangelho é o Evangelho ouvido na pregação da Palavra de Deus, onde se apresenta a totalidade da pessoa de Jesus Cristo, como Deus encarnado na história.⁶⁸⁴ Ou como afirma Adam, “a prédica se dá no momento em que é pregada, na experiência do ouvinte, no acontecimento sonoro da Palavra de Deus, através da voz da pregadora, pela ação do Espírito.”⁶⁸⁵ Está é a *viva vox evangelii*.

7.2.1 A Viva Voz do Evangelho: desde a teologia luterana

O teólogo católico espanhol Salvador Pié I Ninot⁶⁸⁶ comenta uma passagem nas Obras de Lutero (*D. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe*) e faz uma correlação do termo *viva vox evangelii* com uma passagem na constituição dogmática católica *Dei Verbum*.⁶⁸⁷ Segue abaixo o texto de Lutero que Ninot cita:

⁶⁸³ MASCHKE, Timothy H. *Viva vox Evangelii*. **Luther Digest**, St. Louis, v. 11, p. 2-4, 2003. Recensão da obra de: ASENDORF, Ulrich. *Viva vox evangelii: A necessary course correction*. In: WENTHE, Dean O. *et. al.* (Ed.). *All Theology is Christology: Essays in Honor of David P. Scaer*. Fort Wayne: Concordia Theological Seminary Press, 2000. p. 229-241.

⁶⁸⁴ GENIG, 2015, p. 79.

⁶⁸⁵ ADAM, Júlio César. Homilética da Reforma – Reforma da Homilética: uma reflexão sobre a pregação cristã no contexto brasileiro a partir de princípios homiléticos de Martin Lutero. **Reflexus: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**, v. 10, n. 16, p. 211-233, 2016b. p. 220. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/425>. Acesso em: 11 jan. 2019.

⁶⁸⁶ NINOT, Salvador Pié I. La tradición como “viva vox evangelii” (DV 8): breve apunte sobre un motivo luterano en el Vaticano II. **Dialogo Ecueménico**, Salamanca, v. 34, n. 109-110, p. 287-297, 1999. p. 292. As abreviações “DV” são provenientes do trabalho de Ninot. O autor traça um paralelo entre a Constituição Dogmática *Dei Verbum* [DV] (1965) e a citação de Lutero.

⁶⁸⁷ Extratos da Constituição Dogmática *Dei Verbum*, traremos aqui o extrato em latim e português: “Sanctorum Patrum dicta huius Traditionis vivificam testificantur praesentiam, cuius divitiae in proxim vitamque credentis et orantis Ecclesiae transfunduntur. Per eandem Traditionem integer Sacrorum Librorum canon Ecclesiae innotescit, ipsaeque Sacrae Litterae in ea penitus intelliguntur et indesinenter actuosae redduntur; sicque Deus, qui olim locutus est, sine intermissione cum dilecti Filii sui Sponsa colloquitur, et Spiritus Sanctus, **per quem viva vox Evangelii in Ecclesia**, et per ipsam in mundo resonat, credentes in omnem veritatem inducit, verbumque Christi in eis abundanter inhabitare facit (cf. Col 3,16).” PAPA PAULO VI. **Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum**. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_lt.html. Acesso em: 20 fev. 2017.

Português: “Afirmações dos santos Padres testemunham a presença vivificadora desta Tradição, cujas riquezas entram na prática e na vida da Igreja crente e orante. Mediante a mesma Tradição, conhece a Igreja o cânon inteiro dos livros sagrados, e a própria Sagrada Escritura entende-se nela mais profundamente e torna-se incessantemente operante; e assim, Deus, que outrora falou, dialoga sem interrupção com a esposa do seu amado Filho; e o Espírito Santo - **por quem ressoa a voz do Evangelho na Igreja** e, pela Igreja, no mundo - introduz os crentes na verdade plena e faz com que a palavra de Cristo neles habite em toda a sua riqueza (cfr. Col. 3,16).” PAPA PAULO VI.

O Evangelho [DV] não significa outra coisa que pregar e gritar a graça e a misericórdia de Deus, merecidas e adquiridas por Cristo, Senhor, em sua morte; o Evangelho [DV] não é propriamente aquilo que está escrito nos livros e concebido na letra, mas uma pregação oral e uma palavra viva e uma voz [*lebendig Wort und eine Stimme* = DV] que ressoa em todo o mundo [*in die ganz Welt erschallet* = DV], que vem invocada e escutada publicamente em todos os lugares.⁶⁸⁸

Um primeiro ponto que merece destaque por sua importância ecumênica é o fato de que um teólogo católico cita um termo “luterano”, como ele mesmo o qualifica. Em segundo, a importância que esse termo ganha no interior de uma constituição dogmática católica, como é o caso da *Dei Verbum*. Nino traça o paralelo dessa fórmula utilizada em Lutero e na *Dei Verbum*. A definição de Evangelho como uma viva voz se encontra presente em ambas as tradições cristãs. De momento, são importantes as seguintes constatações.

O *Evangelho*, pois, é visto por Lutero como o que constrói a Igreja («*in verbo evangelii est Ecclesia constructa; Evangelium fecit Ecclesiam, non e contra*» WA 4:189; 29;17). E a sua vez sublima seu caráter ‘oral’ e ‘vivo’, já que não se refere ao *Evangelho* escrito, mas ao oral, como *verbum vocale* ou *viva vox*, que desta forma destaca o ‘extra nos’ da palavra de Deus [cf. WA 18.136,9ss...]. Por isso, é uma interpelação salvífica eficaz, sendo que Cristo chega ao crente por meio da palavra como *viva vox Evangelii*. Esta expressão, qualificada como ‘luterana’ a partir dos estudos realizados sobre Lutero, resume perfeitamente suas múltiplas afirmações sobre o Evangelho como expressão oral da palavra prometida, equivalente ao ‘Verbum Dei’, sem o qual o anúncio não se realiza plenamente e que é meio do conhecimento e da vida, e além disso, a própria vida [cf. WA 30.1,5; 42,57...].⁶⁸⁹

Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 20 fev. 2017. (Grifos nossos).

⁶⁸⁸ Nas Obras de Lutero esta citação encontra-se da seguinte forma no original: “Evangelium heisst nichts anders, denn ein predig und ein geschren von der genad und barmherzigkeit Gottes, durch den herrn Christum mit seine todt verdient und erworben, und ist eigentlich nicht das, das ihn büchern steht und ihn buchstaben verfaßen wirt, sondern mehr ein mundliche predig und lebendige wort, und ein stim, die da und die ganze welt erschallet und öffentlich wirt außgeschrien, das mans umberal höret.” LUTHER, Martin. Epistel Sancti Petri gepredigt und ausgelegt: Erste Bearbeitung 1523. In: LUTHER, Martin. **D. Martin Luthers Werke**: kritische Gesamtausgabe. v. 12. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolge, 1891. p. 259. (WA 12.259). “El *Evangelio* [DV] no significa otra cosa que predicar y gritar la gracia y la misericordia de Dios, merecidas y adquiridas por Cristo Señor en su muerte; el *Evangelio* [DV] no es propiamente aquello que está escrito en los libros y concebido en la letra, sino una predicación oral y una palabra viva y una voz [*lebendig Wort und eine Stimme* = DV] que resuena en todo el mundo [*in die ganz Welt erschallet* = DV] que viene públicamente invocada y escuchada por todos los sitios.” NINOT, 1999, p. 292. Em português a citação foi traduzida por: DREHER, Martin. **História do Povo de Deus**: uma leitura latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, 2013. p. 248. A tradução de Martin Dreher encontra-se no final do capítulo. (Grifos do autor).

⁶⁸⁹ “Este *Evangelio*, pues, es visto por Lutero como el que construye la Iglesia («*in verbo evangelii est Ecclesia constructa; Evangelium fecit Ecclesiam, non e contra*» WA 4:189; 29;17). Y a su vez subraya su carácter ‘oral’ y ‘vivo’ ya que no se refiere al *Evangelio* escrito sino al oral, como *verbum vocale* o *viva vox*, que de esta forma pone de relieve el ‘extra nos’ de la palabra de Dios [cf. WA

Aludindo agora ao trabalho de Brakemeier, percebe-se que todo o processo exegético e hermenêutico empregado por Lutero tem como objetivo final a pregação da Palavra de Deus, tendo o mundo da vida como seu destinatário, onde a Palavra de Deus se transforma em uma voz ativa do Evangelho. A viva voz do Evangelho é anúncio oral, prédica, viva voz. “Ademais, é promessa e evento salvífico que se concretiza em perdão dos pecados, em consolo das consciências aflitas, em reconciliação com Deus.”⁶⁹⁰ Trata-se de uma voz que é ouvida. No entanto, não é qualquer voz, seu interlocutor – o/a pastor/a, ministro/a – a anuncia às pessoas, a comunica, faz ela ressoar no ambiente até chegar às pessoas que a ouvem. De forma incontestável, o referencial da prédica enquanto anúncio dessa voz, encontra seu fundamento no conteúdo bíblico, na mensagem evangélica da justificação por graça e fé, enfim, no próprio Cristo.⁶⁹¹

Lutero encontrou o fundamento da palavra viva – da *viva vox evangelii* ou *lebendig Wort* – nas Escrituras, ao se confrontar com o texto da Epístola de Paulo aos Romanos 1.17: “A justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé, como está escrito: o justo viverá por fé.” Essa descoberta ofereceu uma resposta pessoal a ele e lhe abriu as portas do paraíso. É uma resposta à ansiosa busca pela salvação, inalcançável pelas obras meritórias.⁶⁹² Por isso, Deus se revela ao ser humano através do Evangelho, que é mais do que a palavra escrita.⁶⁹³

Através da fé, as Escrituras são lidas e o Evangelho é pregado. É a fé que move as pessoas numa inalcançável busca pela correta interpretação das Escrituras e pela viva voz do Evangelho. Ela constitui o meio de aceitação da mensagem que traz a salvação em Cristo, e assim, aceitação da sua própria salvação, uma salvação escatológica e definitiva que Cristo trouxe e traz através da proclamação da

18.136,9ss...]. Por esto es una interpelación salvífica eficaz puesto que Cristo llega al creyente por medio de la palabra como *viva vox Evangelii*. Esta expresión, calificada como ‘luterana’ a partir de los estudios realizados sobre Lutero, resume perfectamente sus múltiples afirmaciones sobre el Evangelio como expresión oral de la palabra prometida, equivalente al ‘Verbum Dei’, sin cuyo anuncio no se realiza plenamente y que es medio de conocimiento y de vida, más aún, la vida misma [cf. WA 30.1,5; 42,57...].” NINOT, 1999, p. 292-293. (Tradução nossa). (Grifos do autor).

⁶⁹⁰ BRAKEMEIER, 2004, p. 39.

⁶⁹¹ BRAKEMEIER, 2004, p. 39.

⁶⁹² ALTMANN, 1994, p. 31.

⁶⁹³ BRAKEMEIER, Gottfried. Interpretação Evangélica da Bíblia a partir de Lutero: **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 21, número especial, p. 29-48, 1981. p. 30.

salvação.⁶⁹⁴ Isso se reflete na preocupação de Lutero com a sua fé, com a fé do povo e com a correta interpretação da Bíblia pelo povo.⁶⁹⁵

Lutero tinha convicção de que a Escritura é clara, que ela “auto-evidencia através do Espírito Santo, em seu conteúdo fundamental, a quem com ela lida.”⁶⁹⁶ “Evidentemente, a Escritura não é clara em alguns sentidos: históricos, científicos e outros. Tampouco é clara no sentido de que fosse possível alguma vez esgotar-se seu sentido.”⁶⁹⁷ Como afirma Altmann, o próprio Lutero mantinha uma dedicação intensa, diária e permanente à Bíblia, justamente por compreender que seu conteúdo é inesgotável.⁶⁹⁸

A fé está determinada do início ao fim pelo *solus Christus*.⁶⁹⁹ A fé (*sola fide*) é o caminho que nos leva a Cristo (*solus Christus*) e através dela, Cristo é revelado. A Escritura não é um livro “mágico”,⁷⁰⁰ ela traz o testemunho de toda uma história de fé que vem desde os primórdios, passando pelo Cristo do testemunho bíblico, pelo Cristo que é Deus vivo, que ressuscitou dentre os mortos e é palavra encarnada. É somente através da fé que Deus concede acesso ao Evangelho, como palavra encarnada e revelada, sendo isto obra e graça do Espírito Santo.⁷⁰¹ A fé se torna o instrumento pelo qual recebemos a graça de Cristo, e compreendendo a graça, compreendemos o ministério de Cristo que somente nele se mostra autenticamente. No caso de Cristo, a fé é acrescida pela morte. Ao se anunciar a graça, se deveria fazer como Paulo afirmou aos gálatas: pintar diante dos olhos o crucificado (Gl 3.1), pois a graça não é algo abstrato, mas algo concretamente vivido.⁷⁰²

A interpretação dessa palavra viva revelada a partir das Escrituras e proclamada no Evangelho não é idêntica à pessoa que a interpreta e a proclama. Lutero distingue entre o espírito da Escritura e o espírito do intérprete. Pois, “nenhuma pessoa, ao aproximar-se da Bíblia, é recipiente vazio. Todos já possuem certas ideias

⁶⁹⁴ GUNNEWEG, Antonius H. **Hermenêutica do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2003. p. 45.

⁶⁹⁵ ALTMANN, 1994, p. 105.

⁶⁹⁶ ALTMANN, 1994, p. 105.

⁶⁹⁷ ALTMANN, 1994, p. 105.

⁶⁹⁸ ALTMANN, 1994, p. 105.

⁶⁹⁹ MUELLER, Enio. **Teologia Cristã: em poucas palavras**. São Paulo: Editora Teológica; São Leopoldo: EST, 2005. p. 68.

⁷⁰⁰ MUELLER, 2005, p. 69.

⁷⁰¹ SCHMIDT, Kurt Dietrich. **A presença de Deus na história**. São Leopoldo: Sinodal, 1982. p. 84.

⁷⁰² MUELLER, 2005, p. 62-63.

sobre Deus e o mundo.”⁷⁰³ Todas as pessoas carregam pensamentos que marcam a época, independentemente de acontecimentos individuais, coletivos ou da tradição secular. Cada pessoa é um vaso,⁷⁰⁴ que ora possui algo material, firme dentro, ora não possui nada de material. Ou seja, cada pessoa tem seus interesses, sentimentos e anseios e ao se aproximar da Escritura cada pessoa traz consigo sua pré-compreensão, ideologia e visão de mundo.⁷⁰⁵ As pessoas são como vasos, pois carregam em si ações, teses, fórmulas, ritos e símbolos. Cada pessoa que se aproxima da Bíblia, a interpreta e a proclama possui seu *spiritus proprius*.

O *spiritus proprius* é sinônimo do eu do intérprete que possui vários pressupostos sobre cultura, ideologia, que tem as concepções sobre como cada ser humano pensa, vive e sente. Este *spiritus proprius* não se restringe somente ao indivíduo. A Igreja pode ter seu *spiritus proprius*, e, por conseguinte, pode estar de acordo ou não com a vontade da Escritura.⁷⁰⁶ Por isso, ao interpretar e proclamar a vontade de Deus, deve-se procurar dialogar com a Escritura e não impor a ela uma visão de mundo ou compreensão.

Somente é possível fazer isso através do Espírito Santo. Ele é o mediador entre o Cristo revelado na Escritura e o Cristo Palavra Viva, o que permite que ele não seja somente um evento histórico, localizado no tempo e no espaço, mas que venha diretamente a cada ser humano no hoje.⁷⁰⁷ Essa é a função do Espírito Santo na interpretação da Palavra,⁷⁰⁸ ser o meio pelo qual o Cristo pregado é revelado ao ser humano. O Espírito Santo é a ponte entre o Cristo encarnado e o Cristo revelado.⁷⁰⁹ Por isso, o entendimento interior ou espiritual está intrinsecamente ligado ao entendimento exterior ou literal. Com isso, afirma Lutero, a Escritura não quer ser interpretada somente com o intelecto, mas quer ser ouvida. Ou melhor, é preciso,

⁷⁰³ BRAKEMEIER, 2007, p. 43.

⁷⁰⁴ Alusão ao Hino 421 do hinário da IECLB. IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. **Hinos do povo de Deus**: hinário da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Porto Alegre: IECLB, 2005.

⁷⁰⁵ BRAKEMEIER, 2007, p. 43.

⁷⁰⁶ BRAKEMEIER, 1981, p. 34-35.

⁷⁰⁷ KURT, 1982, p. 83.

⁷⁰⁸ BRAKEMEIER, 1981, p. 35-36.

⁷⁰⁹ WACHHOLZ, Wilhelm; DIETZ, Martin Timóteo. Pneumatologia em Lutero. **Reflexus**: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões, Vitória, v. 12, n. 20, p. 591-610, 2018. Disponível em: <http://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/737/734>. Acesso em: 10 jan. 2019.

segundo ele, abrir o coração.⁷¹⁰ Isto é, através da Escritura, Cristo dialoga com sua comunidade, ela é parceira nesse diálogo inconclusivo.

A Escritura é dádiva de Deus, é onde a Palavra libertadora de Deus se encontra. Mas não podemos deixar que o *spiritus proprius* sobreponha-se a ela.⁷¹¹ Contudo, a Escritura necessita sobrepor-se ao ser humano e interpretá-lo: ele necessita sujeitar-se ao espírito da Escritura. O princípio do *sola scriptura* em conjunto com os demais (*solus Christus, sola fide, sola gratia*) auxiliam na interpretação da Palavra de Deus e no descobrimento e desvelamento dessa voz viva. É através da Escritura que chegamos a conhecer a Cristo. A fé torna-se o meio pelo qual confiamos na Palavra encarnada de Cristo, que possibilita compartilhar essa graça, que é dada *de graça* através da sua paixão, morte e ressurreição. A Bíblia presenteia o ser humano com vários relatos que confirmam o fato de que Deus age em suas vidas. Porque as palavras anunciadas na Escritura não são um código de leis. São, na verdade, a pregação e o anúncio dos benefícios de Cristo e da história dos que nele creem e dos que não creem.⁷¹²

Lutero tinha convicção de que a Escritura é clara e que ela se auto-evidencia através do Espírito Santo no seu conteúdo fundamental. A Escrita se torna clara na medida em que promove a Cristo. A Escritura se mostra através da “justiça de Deus como sendo uma justiça pela qual o justo vive através da dádiva de Deus, ou seja, da fé”⁷¹³ (justificação por graça e fé). Contudo, o princípio da clareza das Escrituras não exclui as pessoas, isto é, as Escrituras também se revelam para as pessoas que não têm fé. No entanto,

Sem o auxílio do Espírito Santo elas podem compreender as palavras e a sintaxe, porém o real conteúdo salvador da Escritura escapará a elas até que seus corações estejam sintonizados com o Espírito. A verdadeira interpretação da Escritura é um dom da fé operado pelo Espírito Santo.⁷¹⁴

⁷¹⁰ BRAKEMEIER, 1981, p. 35.

⁷¹¹ BRAKEMEIER, 1981, p. 35.

⁷¹² LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero**: obras selecionadas. v. 8. Interpretação bíblica: princípios. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003. p. 124. (OSel 8, p. 124). “O Evangelho, segundo Lutero, não é senão uma pregação a respeito de Cristo, Filho de Deus e de Davi, verdadeiro Deus e ser humano que, com sua morte e ressurreição para nós, superou o pecado, a morte e o inferno de todos os seres humanos que nele creem”.

⁷¹³ LUTERO, Martinho. Prefácio ao primeiro volume da edição completa dos escritos latinos. In: LUTERO, Martinho. **Pelo Evangelho de Cristo**: obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1984. p. 30. (PEvC, p. 30).

⁷¹⁴ BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. **Dogmática cristã**. v. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 1990. p. 88.

Lutero se coloca contrário a Erasmo de Roterdã, opondo-se a um humanismo cético e uma falta de clareza na interpretação, justamente por lhe faltar a clareza externa. Para Lutero,

[...] existe uma dupla clareza da Escritura, assim como existe uma dupla obscuridade: uma é externa, colocada, no ministério da palavra, a outra situada na consignação do coração. Se falas da clareza *interna*, nenhum ser humano percebe nenhum i das Escrituras, a menos que tenha o Espírito de Deus. Todos têm um coração obscuro, de modo que, mesmo que digam e saibam recitar toda a Escritura, nada dela perceberam ou conhecem verdadeiramente. Não creem em Deus, nem que são criaturas de Deus nem qualquer outra coisa, como diz o Salmo [14.1]: ‘Diz o insensato no seu coração: Não há Deus’. Pois para compreender toda a Escritura e qualquer parte dela se precisa do Espírito [Santo]. Se falas da [clareza] *externa*, não resta absolutamente nada obscuro ou ambíguo; antes, tudo o que há nas Escrituras foi conduzido à luz certíssima e declarado ao orbe todo pela palavra.⁷¹⁵

A principal diferença entre Erasmo e Lutero está no que sustenta a Escritura. Para Lutero, apesar de haver passagens obscuras, a Escritura é clara e unívoca nas suas afirmações decisivas.⁷¹⁶ A Escritura é clara a partir de Cristo, pois ele é centro. Lutero entende que toda a Escritura deve ser lida e interpretada a partir de Jesus Cristo e apontando a ele: apontando aquilo que promove a Cristo! (“*Was Christum treibet*”).

Lutero fez distinção entre clareza interna e externa da Escritura, sem, no entanto, separá-las. Erasmo era a favor de deixar como está, “venerá-la em silêncio místico”,⁷¹⁷ pois para ele o que era incompreensível, em seu teor literal, deveria permanecer obscuro. Lutero acentua que deveria haver coerência entre o externo e o interno (*claritas externa scripturae*), a partir do qual reconhece a centralidade de Cristo como núcleo da Escritura.⁷¹⁸ Para ele, clareza interna é a luz do Espírito Santo, a força do próprio Deus que clareia o coração obscurecido de quem interpreta. Essa clareza não acontece sem a palavra externa, onde a Bíblia é lida como Sagrada Escritura somente na confiança dessa palavra externa e na autoridade de Jesus Cristo, que atua mediante o Espírito Santo, onde

⁷¹⁵ LUTERO, Martinho. Da vontade Cativa. *In*: LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero**: obras selecionadas. v. 4. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1993. p. 25. (Osel 4, p. 25). Ver também: BAYER, Oswald. **A Teologia de Martin Lutero**: uma atualização. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 59. (Grifo do autor).

⁷¹⁶ BAYER, 2007, p. 59.

⁷¹⁷ Lutero crítica veemente a indiferença associada a esse silêncio e o respectivo estilo de distanciado e harmonizador da abordagem de Erasmo ver: LUTERO, 1993, p. 22ss. (Osel 4, p. 22ss).

⁷¹⁸ BAYER, 2007, p. 60.

a palavra externa (colocada no ministério da Palavra⁷¹⁹) só é compreensível quando a palavra interna agir (Espírito Santo).⁷²⁰ Somente aonde o Espírito Santo age, através da palavra viva, se gesta a fé e a promessa da vida eterna que se encontra em Cristo.⁷²¹

Lutero se colocou contrário ao entusiasmo espiritualista, configurado por pessoas como Müntzer que se dizem portadoras do espírito: “interpretavam e esticavam a Escritura ou a palavra oral a seu bel-prazer.”⁷²² Lutero afirma que,

[...] no que diz respeito à palavra falada, externa, é preciso permanecer com firmeza nisso que Deus a ninguém dá o seu espírito ou a graça, a não ser por intermédio da palavra precedente ou com ela. [...] Assim procedeu Müntzer, e em nossos dias ainda fazem muitos que querem ser juízes severos na distinção entre Espírito e letra, não sabendo, entretanto, o que dizem ou ensinam.⁷²³

A clareza externa “tem muito a ver com a gramática, com a crítica filológica e com a hermenêutica”⁷²⁴ e com o confessar os dogmas da Igreja.⁷²⁵ É uma via de mão dupla: são e não são, simultaneamente, momentos importantes para que a Escritura tenha clareza.⁷²⁶ Para Lutero, a clareza externa reside na realidade de Cristo, na graça de Cristo por nós (*pro nobis*), que se completa no ministério instituído pela palavra externa, na instituição da palavra física e que chega ao ser humano através do ofício da pregação e do seu ministério,⁷²⁷ e da correta administração dos sacramentos.

Bayer afirma que, por muito tempo, a pesquisa enfatizou que os textos bíblicos somente “seriam palavra de Deus como textos pregados, apenas em oralidade – como viva voz – *viva vox*.”⁷²⁸ Contudo, ele destaca que Lutero “soube valorizar muito bem o aspecto escritural com fonte e solo em que está enraizada a oralidade.”⁷²⁹ Ao interpretar o texto de 1 Co 15.3-7, sobre a morte e a ressurreição de Jesus Cristo, Lutero afirma que Paulo recorreu às testemunhas humanas, mas, também à Escritura. A partir deste contexto, ele aponta para a letra, fria e morta. Ela sozinha não tem o

⁷¹⁹ LUTERO, 1993, p. 26. (OSel 4, p. 22ss). Cf BAYER, 2007, p. 63.

⁷²⁰ BAYER, 2007, p. 60.

⁷²¹ KURT, 1982, p. 87.

⁷²² LUTERO, Martinho. Os artigos de Esmalcalde. In: LIVRO DE CONCÓRDIA: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993a. p. 336.

⁷²³ LUTERO, 1993a, p. 336. (LC, p. 336).

⁷²⁴ BAYER, 2007, p. 63.

⁷²⁵ BEISSER, Friedrich. **Claritas scripturae bei Martin Luther**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. p. 135.

⁷²⁶ BAYER, 2007, p. 63.

⁷²⁷ BAYER, 2007, p. 63. BEISSER, 1966, p. 134; 136.

⁷²⁸ BAYER, 2007, p. 55.

⁷²⁹ BAYER, 2007, p. 55.

Espírito Santo e não é capaz de conceder vida. Porém, a letra tem que estar presente: ser ouvida e recebida. Assim, o Espírito Santo atua por meio dela no coração, e esse coração se sustenta na fé através da palavra e na palavra contra o diabo e todo tipo de tentação.⁷³⁰ Por isso, pode-se dizer que o brinqueado do Espírito Santo é a Palavra,⁷³¹ porque assim como o vento que passa pelas cordas vocais enunciando e proclamando a Palavra de Deus, da mesma forma o Espírito Santo atua onde e quando convém.⁷³²

Conforme Bayer, “o aspecto escritural da Bíblia [...] é exaltado acima dos demais livros.”⁷³³ Contudo, é um erro pensar que a oralidade do texto se encontra acima da sua textualidade. Ele ressalva que o Evangelho visa a sua expressão oral na comunicação e na pregação, contudo, a fé é capaz de iluminar a ambas, mas a incredulidade do ser humano as obscurece – tanto a Escritura como a palavra oral na prédica.⁷³⁴ O Evangelho somente é compreendido e respondido através da exposição da sua viva voz, pois na Palavra pregada o ser humano recebe “a voz que diz que Cristo é teu, com [sua] vida, ensinamentos, obras, morte, ressurreição e tudo o que ele é, tem, faz e consegue.”⁷³⁵

Lutero, rigorosamente, se apoia numa base bíblica que anuncia o sentido originalmente paulino de lei e graça,⁷³⁶ esforçando-se para compreender espiritualmente a Bíblia e não mais confundi-la com a usual interpretação alegórica, necessitando mais do que um sentido simples da palavra, no sentido literal, para haver uma clareza da palavra e a certeza da fé.⁷³⁷ Para Lutero, Jesus Cristo é começo, o sentido e a palavra básica da Bíblia. Assim, ele afirma que, enquanto os “outros fazem rodeios e, deixam dessa maneira de vir a ele com o texto. Eu, porém, sempre que tenho um texto que é uma noz de casca dura demais para mim, lanço-a contra a pedra (Cristo) e descubro então o mais doce albume.”⁷³⁸

⁷³⁰ WA 36, 500, 23-501, 8 (1532). Apud: BAYER, 2007, p. 56.

⁷³¹ “Als Werkzeug des heiligen Geistes denkt Luther ausschließlich an das Wort, das in der Kirche laut wird.” ØSTERGAARD-NIELSEN, 1957, p. 185.

⁷³² KURT, 1982, p. 84.

⁷³³ BAYER, 2007, p. 56.

⁷³⁴ BAYER, 2007, p. 56.

⁷³⁵ LUTERO, 2003, p. 126. (Osel 8, p. 126).

⁷³⁶ EBELING, 1988, p. 82.

⁷³⁷ BAYER, 2007, p. 57.

⁷³⁸ WA 3, 12, 32-5 (1513/15). Apud: EBELING, 1988, p. 82.

Com a interpretação de que Cristo é o sentido básico da Escritura, onde nele todas as palavras se tornam uma só, a ação humana “não pode consistir em alguma aplicação moral, na exigência de determinadas obras do ser humano, mas visar unicamente a fé que aceita Cristo.”⁷³⁹ Seguindo uma linha de pensamento, Lutero chega a sua compreensão de lei e Evangelho onde se necessita definir um tema da teologia (*Subiectum theologiae*),⁷⁴⁰ sendo uma questão fundamental para a compreensão de Lei e Evangelho. Para alguns, o objeto da teologia é simplesmente Deus, Ele seria todo o objeto da teologia.⁷⁴¹ Lutero vê o objeto da teologia como sendo o ser humano pecador e o Deus justificador. Para ele, o ser humano como pecador e Deus como justificador não são meros adjetivos ou acréscimos, mas determinam a natureza do objeto.⁷⁴² Assim, seria necessário estar atento ao evento da fé e justificação, para daí poder ser feita a diferenciação, lei e evangelho.⁷⁴³ O evento no qual ocorre a justificação por fé é a pregação, ele é o momento decisivo no qual algo pode ser dito sobre Jesus,⁷⁴⁴ no qual sua Palavra se dirige às pessoas.

Lei e Evangelho fazem com que se compreenda que a palavra enunciada na pregação não seja somente um conjunto de vocábulos, uma gramática ou algo abstrato. Segundo Ebeling, a palavra somente é compreendida pelas pessoas quando se entende que ela acontece e age. Ou seja, ela é uma palavra que *diz*, que afirma, que enuncia; ela busca na história a confirmação da sua atualização. Ela também é entendida como palavra que *produz*, ou seja, a Palavra de Deus é viva porque move pessoas, modifica estruturas, rompe barreiras e fronteiras.⁷⁴⁵ A viva voz do Evangelho é, portanto, uma palavra qualificada porque nela o Deus *Absconditus* torna-se um Deus *Revelatus*. Através dela, Deus “cria e opera que eu o reconheça como Deus, que o honre como Deus, que tenha fé nele e por isso a ele me abra, nele confie e a ele me entregue.”⁷⁴⁶

⁷³⁹ EBELING, 1988, p. 83. “Trata-se aqui das raízes da mais antiga versão da doutrina da justificação de Lutero”.

⁷⁴⁰ BAYER, 2007, p. 28.

⁷⁴¹ BAYER, 2007, p. 28.

⁷⁴² BAYER, 2007, p. 29.

⁷⁴³ BAYER, 2007, p. 44.

⁷⁴⁴ EBELING, 1988, p. 92.

⁷⁴⁵ EBELING, 1988, p. 92.

⁷⁴⁶ EBELING, 1988, p. 95

A revelação de Deus acontece através do ser de Jesus, pois “Cristo é verdadeiro Deus.”⁷⁴⁷ Assim, Deus se coloca através de Jesus no meio do sofrimento do seu povo, onde passa a ter um contato diário como um Deus que se faz revelado em todos os momentos da vida, ao mesmo tempo em que a divindade de Cristo permanece oculta em meio à humanidade,⁷⁴⁸ pois Deus age através de todas as criaturas. O ser humano se relaciona com Deus e Deus se relaciona com o ser humano.

Segundo Lutero, Deus tem para o ser humano uma dupla característica. De um lado, temos o Deus todo poderoso, majestático, do qual a rigor pouco sabemos e que é uma ameaça para o ser humano. De outra parte, há o Deus revelado que se definiu na fraqueza de Cristo, de modo que por sua graça chora, lamenta e geme com o ser humano, especificamente com os pecadores e impotentes – com os pobres e marginalizados, acrescentaríamos nós.⁷⁴⁹

Esse Deus que se revela na Escritura e na sua viva Palavra é um Deus abscôndito porque não pode ser definido pelo ser humano. Ele é um ser livre que em sua majestade livra o ser humano da morte e opera a vida. Já o Deus revelado é aquele que esse enuncia e se comunica com o ser humano, é uma parte de Deus ao qual o ser humano tem acesso, pois ele assim o quis. É o Deus “que se vestiu e se revelou em sua palavra, pela qual se ofereceu a nós.”⁷⁵⁰

Os sacramentos representam simbolicamente um acontecimento no qual “o sentido mais amplo do termo denota tudo aquilo em que se experienciou a Presença Espiritual; num sentido mais estrito, denota certos objetos e atos em que a Comunidade Espiritual se torna efetiva.”⁷⁵¹ Para Tillich, a desvalorização no protestantismo dos sacramentos reflete uma compreensão deformada que o ser humano tem sobre si mesmo,⁷⁵² sendo que, “o sacramento é mais amplo e antigo do que a palavra, embora a palavra esteja implícita no material sacramental em si completamente silencioso. [...] A realidade sacramental não pode subsistir sem a

⁷⁴⁷ WATSON, Philip S. **Deixa Deus ser Deus**: uma interpretação da teologia de Matinho Lutero. Canoas: Editora da ULBRA, 2005. p. 137.

⁷⁴⁸ WATSON, 2005, p. 138.

⁷⁴⁹ ALTMANN, 1994, p. 48.

⁷⁵⁰ ALTMANN, 1994, p. 49.

⁷⁵¹ TILLICH, 2005, p. 576.

⁷⁵² MÜLLER, Enio. “Princípio protestante e substância católica”: subsídios para a compreensão de uma importante fórmula de Paul Tillich. **Correlatio**, São Bernardo do Campo, v. 5, n. 10, p. 5-18, 2006. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1709>. Acesso em: 11 jan. 2019.

palavra, mesmo que esta permaneça inarticulada.”⁷⁵³ Portanto, a palavra sozinha não existe sem o evento no qual ela encarna, ou seja, no Sacramento ocorre a união da palavra e sua ação. A encarnação de Jesus, enquanto Palavra Viva, é um evento sacramental, pois ela é uma realidade que dá vida.⁷⁵⁴

A palavra é sacramental, pois ela se refere à palavra no plano visível, onde se torna palavra-acontecimento, palavra-corpo, algo capaz de ser visto e ouvido.⁷⁵⁵ Tal afirmação está de acordo com a proposição de Tillich quando ele afirma que a palavra escrita com “P” maiúsculo não é mais e nem menos do que a palavra de Deus e a sua Presença Espiritual. Nesse sentido, o “P” maiúsculo não representa que palavra seja sacramento.⁷⁵⁶

Através do trino Deus e de sua palavra viva, o ser humano percebe a força criadora, criativa e regenadora de Deus em todas as coisas do mundo, pois “aqui na terra apenas temos a palavra e os sacramentos.”⁷⁵⁷ E ambas são expressão da *viva vox evangelii* e do *verbum praedictum* (palavra pregada), sendo ela uma “fraca palavra na boca de pessoa fraca e pecadora.”⁷⁵⁸ É através da palavra e do sacramento que se tem certeza da presença do trino Deus.⁷⁵⁹ Somente se chega a crer em Deus através do Espírito Santo e da graça de Deus, pois de nenhuma outra maneira o ser humano tem fé ou acesso a Deus, exceto pela palavra pregada.⁷⁶⁰

A partir da perspectiva luterana, o que significa, portanto, a pregação? Preguar é anunciar a viva voz do Evangelho. A viva voz é a voz de Cristo. É um anúncio oral. É um grito, como afirma Lutero. A viva voz ressoa em todo o mundo. A partir da viva voz se ouve a voz de Deus que se encarnou em Jesus Cristo. A viva voz anuncia a graça de Deus. Anuncia o perdão. Anuncia juízo. No ouvir da viva voz do Evangelho nasce, cresce e se nutre a fé. A viva voz é uma palavra dialogada, uma palavra que dialoga com o ser humano. É a Escritura. É uma palavra efetiva. É uma palavra encarnada. A viva voz é sacramental. É um leve sussurro. É o silêncio. A viva voz é uma palavra ativa. É um enunciado responsivo. A viva voz é “preche de resposta”. A viva voz do Evangelho é Cristo. É a ação do Espírito Santo. É escatológica. A viva voz

⁷⁵³ TILLICH, 2005, p. 576.

⁷⁵⁴ GENIG, 2015, p. 94.

⁷⁵⁵ CHAMORRO, Graciela. **A espiritualidade Guarani: uma teologia ameríndia da palavra.** São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 188.

⁷⁵⁶ TILLICH, 2005, p. 576.

⁷⁵⁷ KURT, 1982, p. 95.

⁷⁵⁸ KURT, 1982, p. 95.

⁷⁵⁹ KURT, 1982, p. 95.

⁷⁶⁰ KURT, 1982, p. 84.

é o aqui e o agora da revelação de Cristo. É a salvação. É unidade. A viva voz é a comunhão dos santos. É um ato público. Portanto, a viva voz do Evangelho é a Palavra de Deus.

7.2.2 A Viva Voz do Evangelho: as muitas vozes em Bakhtin

Como diz o texto de Lutero, a viva voz deve ressoar em todo o mundo. Ela deve ser um grito. A viva voz do Evangelho é palavra pregada, ao ser enunciada se torna uma palavra dialógica. Aqui queremos traçar um paralelo com Bakhtin, quando ele compreende o texto, tanto escrito quanto oral, como discurso polifônico. Quando se prega, as palavras rompem fronteiras, querem comunicar a todas as pessoas, desde o centro até a margem. Em Bakhtin, o que se torna importante não é tão somente o texto, como norma exclusiva ou fundamento absoluto, mas é uma das fontes a partir das quais vai se formar um discurso que influenciará diversas outras vozes.

Quando acontece o evento comunicativo da igreja, a mensagem que é enunciada é apenas uma pequena parte de um todo muito maior. Pode-se afirmar que de certa forma, o autor principal da mensagem é Deus, mas que Ele concedeu liberdade para que o ser humano, através da Bíblia, dialogue com outros seres humanos e a inteira criação sobre a sua verdade, revelada em Jesus Cristo. No encontro litúrgico do culto ocorre o “encontro entre as pessoas interpeladas por Deus e o Deus que a elas se dirige, que exige resposta”.⁷⁶¹ A linguagem é realização, ato, evento discursivo, palavra-ato.⁷⁶² A prédica é viva voz do Evangelho somente no sentido de que ela aponta para além de si mesma, sendo “a representação atualizadora da história de Cristo.”⁷⁶³

Como foi afirmado em outro momento, Bakhtin não discutiu muito a Bíblia. No entanto, ele assume a questão da Escritura Sagrada (*sola scriptura*) e dá exemplos desde uma perspectiva teológica para realçar o que ele queria afirmar em seu trabalho desde o ponto de vista da linguagem. No entanto, a Bíblia em Bakhtin certamente está

⁷⁶¹ BERGER, Teresa. A linguagem da liturgia. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). **Manual de Ciência Litúrgica: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja**. v. 4. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2016. p. 200.

⁷⁶² BERGER, 2016, p. 200.

⁷⁶³ BIERITZ, Karl-Heinrich. Fundamentação antropológica. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). **Manual de Ciência Litúrgica: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja**. v. 1. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2011. p. 171.

longe de assumir as mesmas conotações dos/das que trabalham atualmente e profissionalmente com o texto bíblico, como os/as teólogos/as, por exemplo. Entretanto, Bakhtin observou que o Novo Testamento é essencialmente dialógico, embora não esteja essencialmente claro a qual ou quais textos bíblicos ele se referia, conforme aponta Barbara Green.⁷⁶⁴ Podemos buscar nele algumas sugestões para iluminar o entendimento, a compreensão e a comunicação da Escritura.

Os discursos desde o interior da Bíblia, com seu enredo, sua história e sua linguagem podem ser compreendidos como um diálogo de Deus com sua comunidade de fé, um diálogo aberto. Ou seja, se pudéssemos ouvir a voz de Deus lendo a Bíblia, ela seria um discurso “não finalizado” ou inconclusivo. Desta forma, através de um texto ou um discurso polifônico o/a leitor/a ou ouvinte é instigado a entender o jogo dialógico das ideias não somente através da função do enredo, do personagem ou das circunstâncias, mas através de todo o conjunto que lhes é apresentado. Como Deus não deixou de falar a sua última palavra a nós, da mesma forma o ser humano não possui a última palavra, a palavra verdadeira ou derradeira a pronunciar. Como insiste Bakhtin, a palavra final ainda não foi pronunciada.

No que tange a Escritura Sagrada como lugar a partir do qual se inicia o diálogo na pregação, para que ela se torne viva voz do Evangelho, os conceitos de Bakhtin também podem ser úteis na interpretação e hermenêutica bíblica. Segundo Newsom, há um caminho no qual Bakhtin talvez possa ser sugestivo no encontro entre Bíblia e Teologia. Para ela, o ponto inicial está na observação de Bakhtin sobre o que é cumprido nas novelas/romances de Dostoievsky. Ele tinha uma super-qualidade em registrar e reproduzir diálogos culturais atuais.⁷⁶⁵ Segundo Bakhtin, Dostoievsky conseguiu reunir no interior dos seus romances diversas ideias e concepções de mundos, diversas vozes dialogam ao longo dos seus livros, como afirma o autor:

[...] [Dostoievsky] reuniu ideias e concepções de mundo, que na própria realidade eram absolutamente dispersas e surdas umas às outras, e as obrigava a polemizar. É como se acompanhasse essas ideias distantes umas das outras, pontilhando-as até o lugar em que elas se cruzam dialogicamente. Assim, ele previu os futuros encontros dialógicos de ideias ainda dispersas, previu novas combinações de ideias, o surgimento de novas ideias-vozes no diálogo universal.⁷⁶⁶

⁷⁶⁴ GREEN, 2000, p. 25.

⁷⁶⁵ NEWSOM, 1996, p. 304.

⁷⁶⁶ BAKHTIN, 2015, p. 102. BAKHTIN, 1984, p. 91.

Newsom, por isso, questiona: podemos a partir da teologia bíblica “brincar de Dostoiévsky” com as mais diferentes visões e cosmovisões do texto bíblico? O papel da teologia bíblica, segundo ela, não reside na escolha da voz, como o romancista faz, mas em assumir premissas, experiências, vínculos, metáforas e juntar as mais variadas reivindicações do texto em uma interseção, limiar ou margem. Nesse sentido, pode-se afirmar que isso vale para a teologia, bem como para a igreja como um todo: a função da teologia bíblica é ser um evento ou acontecimento vivo da Palavra de Deus que possui uma função crítica em relação ao mundo, um evento aberto e um diálogo inconclusivo e preche de resposta em sua linguagem.

Segundo o teólogo brasileiro Vítor Westhelle, as pessoas necessitam estar atentas aos sinais onde a igreja se encontra/localiza hoje. Para ele, a igreja não faz parte do mundo, mas ela está no mundo; a igreja não é um espaço que nos protege das intempéries da vida, mas ela é um espaço de consolo, de escuta e de celebração da Palavra de Deus. A igreja é, neste caso, um espaço intermediário. Mesmo tendo por base a Bíblia (um texto) e suas tradições, ela “não acontece no texto, mas em seus interstícios”, ou seja, em suas margens, e nas regiões limítrofes. Conforme aponta Westhelle:

Para saber do paradeiro da igreja, é necessário escutar atentamente onde a verdade está sendo proferida, olhar, procurar onde a Palavra corporificada existe, que não deve ser apenas encontrada em Jesus de Nazaré, mas em como e onde ela está corporificada hoje. Esse *logos* corporificado como comunidade é a verdade em sua plenitude (João 14.6).⁷⁶⁷

Esse paradeiro da igreja é encontrado quando as ações de Cristo indicadas no Evangelho são realizadas pela comunidade. A busca pela palavra da verdade não deve levar o ser humano a procurar uma palavra autoritária, mas fazer a igreja compreender que a palavra verdadeira é aquela que tem autoridade, ou seja, quando a Palavra é colocada em prática, em ações e atos concretos. A pregação não é, portanto, Deus ditando, mas o ser humano assumindo a sua responsabilidade sobre a palavra que foi enunciada e encarnada. A prédica é boa nova no aqui e agora, ouvida e confirmada por quem a ouve.⁷⁶⁸

Por outro lado, Newsom possui reservas sobre o “Brincar de Dostoiévsky”, porque isso poderia criar estudos e pesquisas que se baseiam em apenas uma única

⁷⁶⁷ WESTHELLE, 2017, p. 189. (Grifo do autor).

⁷⁶⁸ SLATER, 2007, p. 14.

voz, ou seja, trariam apenas uma perspectiva, de uma única visão de mundo e ideologia. Assim, surgiriam livros que não nos dizem muita coisa, como por exemplo: “Perspectiva bíblica sobre X” ou “O que a Bíblia diz sobre Y.”⁷⁶⁹ Portanto, o evento linguístico, dialógico e polifônico deve estar ancorado em um espaço e tempo e não ser somente ideias “sem dono” reunidas de modo sistemático, pois Bakhtin desconhece tanto a ideia particular quanto a unidade sistêmica.⁷⁷⁰

Portanto, ao se “Brincar de Dostoievsky” e realizar o encontro dialógico com outras perspectivas, deve-se ter a precaução de não ir além das próprias ideias do texto bíblico. Por fim, segundo ela, se observássemos o texto bíblico em termos de uma “*symposia*”,⁷⁷¹ os encontros entre as diferentes vozes podem ser infinitos, respeitando as particularidades de contexto e cultura do texto bíblico, para que a polifonia das muitas vozes (“*unmerged*”) possa ser recriada como um “acontecimento vivo”⁷⁷² (“*live events*”), que é na prática um encontro dialógico entre duas ou mais consciências.

Outro passo é refletir também sobre a mensagem que é enunciada a partir de um diálogo do texto bíblico, do mundo sociocultural e das muitas vozes que se encontram para ouvir esse enunciado evangélico. Além disso, essas diferentes vozes se encontram no âmbito da ação cultural, onde acontece o enunciado e é ouvida a pregação. A ação cultural é o contexto histórico e singular no qual acontece a prédica, o ponto vista cultural e social, ou seja, o cronotopo⁷⁷³ do enunciado/da prédica. Além desse fato, cada pessoa presente traz consigo os atos singulares e irrepetíveis no qual estão ancorados o mundo da vida e o mundo da cultura.

A pregação, entendida como a viva voz de Deus e também como enunciado dialógico e polifônico, entra aqui num conjunto diferente de sentido e significação. O encontro que acontece na prédica se dá entre as palavras dos outros – da Bíblia, do(a) pregador(a), da pessoa ouvinte. A prédica, portanto, é um encontro de palavras dos outros, que é “qualquer palavra de qualquer outra pessoa, dita ou escrita na minha própria língua ou em qualquer outra língua, ou seja, é qualquer outra palavra *não*

⁷⁶⁹ “Biblical perspective on X” ou “What the Bible says about Y”. NEWSOM, 1996, p. 305.

⁷⁷⁰ BAKHTIN, 2015, p. 104.

⁷⁷¹ NEWSOM, 1996, p. 305. Segundo Bakhtin, “o simpósio era o diálogo dos festins”, que possuía privilégios discursivos, tendo o “direito de liberdade especial, desenvoltura e familiaridade, franqueza especial, excentricidade e ambivalência, ou seja, podia combinar no discurso o elogio e o palavrão, o sério e o cômico.” BAKHTIN, 2015, p. 137.

⁷⁷² BAKHTIN, 2015, p. 98.

⁷⁷³ BAKHTIN, 2015f, p. 369.

*minha.*⁷⁷⁴ Essas palavras se integram, se desintegram e se confundem em minhas próprias palavras e nas palavras dos outros, sendo que, muitas vezes, as fronteiras entre as palavras dos outros e a minha própria se confundem.

Nessa fronteira, as palavras desenvolvem uma intensa luta dialógica.⁷⁷⁵ Assim, há uma estreita relação entre o/a locutor/a, o/a ouvinte e o/a supradestinatário.⁷⁷⁶ Ela se constitui quando o ser humano se afasta, formando um conhecimento científico, ou ainda se trata de um terceiro (podendo ser inclusive Deus) pelo qual o autor do enunciado passa o seu discurso antes de comunicá-lo de forma concreta.⁷⁷⁷ No campo do mundo da vivência humana, quando um discurso é comunicado, existe somente o eu, tu e ele, ou seja, minha palavra e a palavra do outro.⁷⁷⁸

A teologia luterana define que o importante se encontra no ouvir a viva voz do Evangelho,⁷⁷⁹ ou seja, o importante é o encontro do eu com o outro, podendo esse outro ser Deus. De uma forma semelhante, a relação linguística no interior da pregação pode ser compreendida à luz do que Bakhtin definiu como sendo o fundamental na linguagem: ela é um fenômeno social de interação verbal.⁷⁸⁰ Em princípio, novamente a definição de tal fenômeno de interação verbal irá refutar um exclusivismo da função normativa da língua, tanto para a realidade do/a locutor/a, quanto da audiência.

O que se realiza, ao se utilizar a linguagem, como no caso da prédica, é compreendido como uma atividade na qual ocorre uma prática sociocultural, utilizando uma forma relativamente estável de gênero do discurso que é perpassado por diversos pontos de vista social e diferentes vozes sociais.⁷⁸¹ A prédica enquanto enunciado do mundo da vida não é isolada do que nele ocorre. Enquanto enunciado, se pressupõem eventos discursivos que o antecedem e que o sucedem, não sendo nem o primeiro, tampouco o último.⁷⁸² Como afirma Bakhtin, “não pode haver discurso

⁷⁷⁴ BAKHTIN, 2015f, p. 379. (Grifo do autor).

⁷⁷⁵ BAKHTIN, 2015f, p. 379-380.

⁷⁷⁶ BAKHTIN, 2015a, p. 333. FURLANETTO, Maria Marta. Hiperenunciador: o outro do supradestinatário? **Linguagem em (Dis)curso**, Tubarão, v. 12, n. 1, p. 325-345, 2012.

⁷⁷⁷ BAKHTIN, 2015a, p. 333-334.

⁷⁷⁸ BAKHTIN, 2015f, p. 380.

⁷⁷⁹ ADAM, 2013b.

⁷⁸⁰ FARACO, 2013, p. 120. Ver o que ele definirá em relação ao locutor e o ouvinte. BAKHTIN, 2014, p. 95-97.

⁷⁸¹ FARACO, 2016, p. 120.

⁷⁸² BAKHTIN, 2015f, p. 371.

separado do falante, de sua situação, de sua relação com o ouvinte e das situações que os vinculam (o discurso do líder, do sacerdote, etc.)”.⁷⁸³

Peter Slater escreveu um denso artigo sobre o ouvir a voz de Deus a partir de Bakhtin. Segundo ele, houve, no final do século XIX e início do século XX, uma renovação da revelação da “viva voz de Deus ouvida em comunidade cultuais”.⁷⁸⁴ Ao passo que a teologia ainda se utiliza em larga medida do processo dialético, ele sugere que as proposições sobre o dialogismo bakhtiniano podem ser utilizadas para entender o processo linguístico no contexto cristão. Mesmo que Bakhtin, em virtude do seu contexto histórico tenha escrito pouco ou quase nada sobre teologia ou religião, Slater afirma que:

Em particular, o seu ‘dialogismo’ sugere como nós atendemos a diferentes vozes em enunciados únicos ou conjuntos de palavras de uma forma que pode incluir ouvir a voz de Deus em e através dos outros e evitando o colapso do pluralismo perspectivista em relativismo cultural.⁷⁸⁵

Ao colocar a comunicação no contexto de sua situação histórica e temporal única se refutou todo tipo de monologismos, ou seja, discursos que não se abrem ao diálogo das muitas vozes e que afirmam apresentar a verdade única em seu enunciado. Para Bakhtin, e bem como para a pregação, é importante a “*multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes*”.⁷⁸⁶ A partir das obras de Dostoievski, Bakhtin demonstrou que o escritor russo conseguiu desenvolver uma multiplicidade de consciências e de mundos, onde seus personagens não são apenas “*objetos do discurso do autor, mas os próprios sujeitos desse discurso diretamente significante*”.⁷⁸⁷ Com isso, pondera Slater, Bakhtin apreendeu o discurso através da ação dialógica, no qual ele insere a questão do corpo no enunciado, onde “eu somente conheço o real incorporando-me através da percepção dos outros.”⁷⁸⁸ É somente através da encarnação de Cristo, como verbo

⁷⁸³ BAKHTIN, 2015f, p. 384.

⁷⁸⁴ “[...] living Word of God heard in worshipping communities”. SLATER, Peter. Bakhtin on Hearing God’s Voice. **Modern Theology**, Oxford, v. 23, n. 1, p. 1-25, 2007. p. 01. (Tradução nossa).

⁷⁸⁵ “In particular, his ‘dialogism’ suggests how we attend to different voices in single utterances or sets of words in a way that may include hearing God’s voice in and through others and avoid collapsing perspectival pluralism into cultural relativism.” SLATER, 2007, p. 2. (Tradução nossa).

⁷⁸⁶ BAKHTIN, 2015, p. 4. (Grifo do autor).

⁷⁸⁷ BAKHTIN, 2015, p. 5. (Grifo do autor).

⁷⁸⁸ “I only know the real, embodied me through the perceptions of others.” SLATER, 2007, p. 2. (Tradução nossa).

divino que se revelou ao mundo a partir da graça de Deus, que ecoa a palavra viva e dialógica no mundo e na cultura. Por isso:

[O] Realismo dialógico enfraquece a hegemonia do privilegiado e do poderoso, propondo que nós escutemos a todos os outros e ouçamos a suas interpretações dos eventos. O resultado é um pluralismo orientacional, e não o relativismo. Nenhum de nós tem a visão de Deus sobre a briga. Conforme explicado [...], os teístas ouvem a voz de Deus através da Palavra nas palavras do mundo. Para nós, suas conexões mostram um mundo orquestrado por um Deus.⁷⁸⁹

Num primeiro momento podemos perceber que Slater trata a questão do diálogo bakhtiniano com bastante afinco, pois, ao passo que ele traz o ponto de vista dos teístas, também reafirma sua posição como monoteísta. Assim, o mundo se enche da palavra, palavra que pode ser usada para expressar mais de um significado e sentido dentro de um enunciado concreto. E como Slater mesmo afirma, não é um relativismo, mas um reconhecer que existe mais de uma voz social que fala e que ouve, sendo que o diálogo tem por base e é orientado pelo pluralismo de ideias, situações e vivências de cada pessoa a partir do seu contexto único e singular.⁷⁹⁰

Nesse sentido, Slater recorda que Bakhtin procura em Cassirer alguns fundamentos para sua concepção de diálogo. Slater afirma que:

Ecoando Cassirer, ele traçou a história da 'carnavalização da literatura' desde o diálogo Socrático e das sátiras menipeias, passando pelo Evangelho e a Vida dos Santos, o teatro medieval e os sermões dos Reformadores, até culminar nos romances contemporâneos, especialmente em Dostoiévsky. O que Dostoiévsky adiciona ou torna explícito, de acordo com Bakhtin, foi a significância da polifonia ou do discurso bivocalizado na compreensão da verdade. Uma parte da polifonia é a mistura dos tons secular e místico no próprio autor e entre seus personagens. Nós deveríamos procurar a verdade final na 'heteroglossia', e não a procurar em vozes-singulares enviadas pelos oráculos.⁷⁹¹

⁷⁸⁹ "Dialogical realism undercuts the hegemony of the privileged and powerful, prompting us to listen to all others and hear their interpretations of events. The result is orientational pluralism, not relativism. No one has a God's eye view above the fray. As explicated below, theists hear God's voice through the Word in the world's words. To us their connections bespeak one world orchestrated by one God." SLATER, 2007, p. 04. (Tradução nossa).

⁷⁹⁰ SLATER, 2007, p. 5.

⁷⁹¹ "Echoing Cassirer, he traced the history of 'carnivalized literature' from Socratic dialogue and Menippean satire, through the Gospels and Lives of Saints, medieval theater and Reformation sermons, to a culmination in contemporary novels, especially those of Dostoevsky. What Dostoevsky added or made explicit, according to Bakhtin, was the significance of polyphony or "double-voiced" discourse in the realization of truth. Part of the polyphony is the mingling of secular and mystical tones in the author himself and among his characters. We should seek ultimate truth in 'heteroglossia', not single-voiced delivery of oracles." SLATER, 2007, p. 06. (Tradução nossa).

A pregação, enquanto diálogo e viva voz do Evangelho (discurso bivocalizado = de muitas vozes) é um enunciado que se faz a muitas vozes, que são socialmente condicionadas e que tem por base a pluralidade das vozes sociais que a compõe. Da mesma forma, o ser humano não tem a fé, nem consegue produzi-la, a não ser que ouça a Palavra viva na proclamação do Evangelho. A pregação é um ato que deve ser refletido dentro do contexto espaço-temporal (cronotopo), desde a sua característica de ato singular e irrepitível. Como afirma Adam, “a prédica é um acontecimento sonoro e concreto e real, presença, *viva vox evangelii*, no tempo em que dura a pregação.”⁷⁹²

Nesse sentido, “[...] ouvir e o que é ouvido não são idênticos. Mas significados comunicados cruzam fronteiras”⁷⁹³, pois “o discurso bivocalizado toca várias notas ao mesmo tempo. Cada novo enunciado das mesmas palavras, mesmo que seja longo ou curto, introduz um novo discurso no qual a voz de Deus pode ou não ser ouvida”.⁷⁹⁴ Levando tal pensamento em direção ao culto comunitário e à liturgia, Slater afirma que:

Todas as liturgias ressoam com vozes reiteradas e justapostas, não somente aquelas gravadas nos textos canônicos, mas todas aquelas de fonte multilíngue incorporadas em orações clássicas, hinos modernos e sermões coloquiais. Quando as pessoas no culto fazem das palavras dos santos que os antecederam suas próprias palavras, o culto relembra o coro de todas as épocas.⁷⁹⁵

No que tange a comunicação da Palavra de Deus em sua forma audível, ou seja, através dos enunciados dialógicos comunicativos, a pregação torna-se incorporada e cósmica, porque ela incorpora o seu destinatário e as palavras também ganham sentido a partir de sua entonação retórica. Quando a palavra é expressa na pregação, pode-se perceber o caráter que ela adquire. Quando ela recebe sua entonação, a prédica torna-se a consumação de Deus.⁷⁹⁶ Nesse sentido, a

⁷⁹² ADAM, 2016b, p. 219-220.

⁷⁹³ “Hearing and what is heard are not identical. But communicated meanings cross boundaries.” SLATER, 2007, p. 08. (Tradução nossa).

⁷⁹⁴ “Double-voiced discourse sounds several notes at once. Each new utterance of the same words, however long or short, introduces a fresh discourse in which God’s voice may or may not be heard.” SLATER, 2007, p. 10. (Tradução nossa).

⁷⁹⁵ “All liturgies resonate with reiterated and juxtaposed voices, not only those recorded in canonical texts, but also those of the multilingual sources incorporated in classical prayers, modern hymns and colloquial sermons. Worship recollects the chorus from all ages, when worshippers make their own the words of saints who have gone before.” SLATER, 2007, p. 15. (Tradução nossa).

⁷⁹⁶ SLATER, 2007, p. 12.

compreensão de Palavra de Deus e palavra humana na comunicação do Evangelho cria nuances morais, onde para algumas pessoas se ouve palavras humanas e para outras a própria voz de Deus. No discurso encontram-se ecos do discurso e da entonação do outro, que às vezes, são mal percebidos por quem ouve ou lê um texto.⁷⁹⁷

Nesse sentido, a autoridade da Palavra de Deus pode ser colocada à prova, onde cada pessoa pode escolher se aceita a pregação, como revelação divina, ou a rejeita por considerar que ela não é Palavra de Deus, mas puramente palavra humana.⁷⁹⁸ O desafio da pregação consiste, portanto, em direcionar a prédica à sua audiência de forma que exista diálogo, propondo o rompimento de barreiras individuais e auto-impostas para que haja comunhão na comunicação da promessa divina.⁷⁹⁹ Como Deus é abscondido e sua realidade, por vezes, distante, é na relação com a sua Palavra revelada que a pregação encontra e forma a viva voz do Evangelho.⁸⁰⁰

A pregação como um enunciado vivo ao qual cada pessoa coloca sua assinatura, estabelece a responsabilidade de cada pessoa sobre as palavras e as suas ações e atos. Ela empodera o ser humano para que ele se torne responsável a partir da interação com o outro. Em Cristo, se encontra toda a forma ética e de justiça, não como algo abstrato, mas como algo relacional e dialógico. Em Cristo, todos os seres humanos se dissolvem em um único corpo. Através dele é concedido o perdão e o ser humano perdoado. Cristo é o salvador e os outros os salvos. Ele assume o pecado e a expiação e outros são absolvidos e purificados.⁸⁰¹ Cristo é a ponte onde o *eu* se contrapõe ao *outro*. Cristo é viva voz relacional através da qual eu conheço a Deus. Para Bakhtin, esse Deus pode ser “aquele em cujas mãos é pavoroso cair e de quem ver a face significa morrer (a condenação iminente de si mesmo).”⁸⁰² E Bakhtin continua:

[...] mas como o pai celestial que está *acima de mim* e pode me absolver e perdoar, onde eu, por princípio, não posso me absolver e perdoar de dentro

⁷⁹⁷ BAKHTIN, 2015b, 299.

⁷⁹⁸ SLATER, 2007, p. 12.

⁷⁹⁹ SLATER, 2007, p. 13.

⁸⁰⁰ SLATER, 2007, p. 13. “The divine reality is not of awesome distance but of transfiguring presence and absence, encountered in the material rhythms of being-becoming, foreground and background, light and dark, in each responding self.”

⁸⁰¹ BAKHTIN, 2015c, p. 52.

⁸⁰² BAKHTIN, 2015c, p. 52.

de mim mesmo e permanecer puro comigo mesmo. Deus é para mim o que eu devo ser para o outro. O que o outro supera e rejeita em si mesmo como dado nocivo eu aceito e perdoo nele como a carne preciosa do outro.⁸⁰³

Ao assumir o fardo pelo ser humano, Cristo justifica e santifica, oferece ao ser humano a Lei e o Evangelho, oferece a salvação, pois o ser humano não a pode dar por si mesmo. “O Cristo do Evangelho justifica aquelas pessoas que não podem se justificar a si mesmas, transformando-as em povo que, por sua vez, torna-se misericordioso.”⁸⁰⁴ Importante ainda para a pregação é o fato de que através da palavra viva de Cristo e sua encarnação, o ser humano, em seu interior, ao arrepender-se nega a si mesmo, pois ele somente pode alcançar a regeneração e a graça de fora, através da viva voz do Evangelho. Quando se ouve a Palavra pregada, a única ação possível do ser humano é o arrependimento, pois somente o Outro pode lhe conceder o perdão.⁸⁰⁵

A teoria que Bakhtin desenvolveu pode ajudar a compreender as diferentes relações que acontece quando se analisa a prédica como um enunciado vivo, como palavra plena e ativa que acontece desde um ato singular e irrepitível, que traz consigo as muitas vozes sociais que se entrelaçam, como o texto bíblico, o(a) pregador(a), a comunidade que acolhe ativamente a prédica e o mundo da vida. Todos eles formam o coro da viva voz de Deus na atividade cultural. A pregação está no limiar, enquanto objeto acadêmico e como palavra viva, e sofre a influência de várias áreas e dos vários níveis de experiência de cada pessoa. A insistência de Bakhtin no diálogo das muitas vozes “reforça a convicção que a teologia é reflexão crítico-sistemática sobre um contínuo diálogo comunal com textos vivos.”⁸⁰⁶

7.3 A Viva Voz do Evangelho: comunicação do Evangelho

A Palavra de Deus, entendida e compreendida como a *viva voz do Evangelho*, é fonte para pregação da igreja. Ela procura atualizar o texto bíblico através de um enunciado e um discurso. Esse enunciado torna-se centro de discussão e pódio de

⁸⁰³ BAKHTIN, 2015c, p. 52. (Grifo do autor).

⁸⁰⁴ “The Christ of the Gospels justifies those who cannot justify themselves, transforming them into people who in turn become merciful.” SLATER, 2007, p. 13.

⁸⁰⁵ BAKHTIN, 2015c, p. 52.

⁸⁰⁶ “Bakhtin’s emphasis on many voices echoing and reverberating in our utterances reinforces the conviction that theology is systematic critical reflection on an ongoing communal dialogue with living texts.” SLATER, 2007, p. 17.

diligência no mundo Ocidental moderno. Não queremos discutir a veracidade dos fatos bíblicos, nem o valor ou a verdade da experiência religiosa, mas sim questionar, como Ricoeur, “de que se fala e o que se quer dizer quando se pronunciam enunciados de carácter religioso?”⁸⁰⁷ A questão que Ricoeur descreve é como anunciar a Palavra de Deus, analisando-a como discurso que se utiliza de recursos comunicacionais e linguísticos. Enquanto enunciado que tem relação com a Palavra de Deus, a Bíblia, e como ela se articula em boca humana e se torna palavra, ou seja, linguagem humana na boca de seres humanos falantes.⁸⁰⁸ Ademais, “se faz necessário criar e recriar modelos comunicativos que respeitem a identidade, a cultura e as raízes das comunidades, sem importar as nações onde elas habitam”,⁸⁰⁹ como afirma Portillo, relacionando a comunicação com os meios de comunicação de massa.

Bertrand relaciona comunicação e Palavra (*Parole*) desde o contexto da teologia prática. Para ele, o ser humano está substituindo a comunicação pelo meio que se utiliza para realizá-la. Ele não faz uma avaliação negativa em relação aos meios pelos quais é realizada a comunicação, no entanto, afirma que, independente do meio que se utiliza, o ser humano sempre tem uma palavra a comunicar.⁸¹⁰ Bakhtin, sugere que todo gênero discursivo possui, desde um ponto de vista linguístico, algo a dizer, por isso afirma que “todos os diversos campos da atividade humana estão ligados ao uso da linguagem”.⁸¹¹ Para que haja comunicação é necessário que exista um diálogo ativo entre dois sujeitos, através do *meio* que é o gênero escolhido para comunicar algo.

Bakhtin considera simplista e não concorda com a afirmação de Saussure sobre o esquema que envolve o/a locutor/a e o/a ouvinte, pois, nos manuais de linguística o/a ouvinte sempre é visto como alguém passivo. Para ele, o/a ouvinte não é passivo/a quando ouve um discurso, seja ele qual for. Pelo contrário, “o ouvinte ao compreender o significado (linguístico) do discurso, ocupa simultaneamente em

⁸⁰⁷ “[...] ¿de qué se habla y qué se quiere decir cuando se pronuncian enunciados de carácter religioso?” RICOEUR, Paul. **El lenguaje de la fe**. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1978. p. 15. (Tradução nossa).

⁸⁰⁸ RICOEUR, 1978, p. 15.

⁸⁰⁹ “Se hace necesario crear e recrear modelos comunicacionales que respeten la identidad, la cultura y las raíces de las comunidades, sin importar las naciones donde habitan.” PORTILLO, Romer. La comunicación y la predicación. *In*: LÓPEZ RUBIO, Amós (Comp.). **Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina**. La Habana: Editorial Caminos, 2010. p. 195. (Tradução nossa).

⁸¹⁰ BERTRAND, 2013, p. 2.

⁸¹¹ BAKHTIN, 2015b, p. 261.

relação a ele uma ativa posição responsiva: concorda ou discorda dele (total ou parcialmente), completa-o, aplica-o, prepara-se para usá-lo, etc”.⁸¹² Não são somente palavras isoladas em seu significado que são ouvidas ou pronunciadas, mas enunciados que têm significação/sentido completos, nos quais a compreensão ativa está desde o início até o final do discurso, pois a comunicação de um enunciado é algo vivo e dinâmico. A compreensão ativa do/da ouvinte da palavra falada é, segundo ele, “preche de resposta”⁸¹³, pois cedo ou tarde, mesmo que no momento do discurso não haja fala do/da ouvinte, “o que foi ouvido e ativamente entendido responde nos discursos subsequentes ou no comportamento do ouvinte”.⁸¹⁴

A prédica como um discurso que se apodera de uma palavra viva, que se tornou carne, conforme o Evangelho de João, coloca a palavra, a linguagem e a comunicação como algo inseparável, ou seja, elas estão no *limiar do universo humano*.⁸¹⁵ Para Bertrand, a comunicação visa combater a desordem linguística que gera o caos. Para ele, tudo é comunicação, ao mesmo tempo em que a comunicação não é tudo, pois a comunicação é atribuir sentido, através do uso, à linguagem.⁸¹⁶ Dessa forma, tudo pode ser usado para comunicar, o que não quer dizer que a comunicação seja compreensível. A fronteira ou limite da comunicação humana está no diálogo que nunca finda entre o/a locutor/a e o/a ouvinte, onde a compreensão ativa da comunicação discursiva é sempre dialógica. Por isso, o simples fato de ouvir ativamente já é uma relação dialógica, como no caso da pregação cristã. A palavra, enquanto linguagem e comunicação, “quer ser ouvida, entendida, respondida e mais uma vez responder à resposta, e assim *ad infinitum*”⁸¹⁷, tornando-se, portanto, uma viva voz do Evangelho.

Essa comunicação pode assumir duas formas. James Carey nomeou-as de *visão transmissiva da comunicação* e *visão ritual da comunicação*. Ambas derivam de formas comunicativas do contexto cultural secular, bem como do contexto religioso e

⁸¹² BAKHTIN, 2015b, p. 271.

⁸¹³ BAKHTIN, 2015b, p. 271.

⁸¹⁴ BAKHTIN, 2015b, p. 272.

⁸¹⁵ BERTRAND, 2013, p. 4.

⁸¹⁶ BERTRAND, 2013, p. 6. Segundo Puntel, “atualmente o conceito de comunicação se apresenta ‘gasto’, afirmando-se que ‘tudo é comunicação’. Mas também, o risco de que ‘quando *tudo* é comunicação, *nada* é comunicação”. PUNTEL, Joana T. **Comunicação: Diálogos dos saberes na cultura midiática**. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 144.

⁸¹⁷ BAKHTIN, 2015a, p. 334. (Grifo do autor).

variam levemente seu significado no contexto religioso.⁸¹⁸ A visão transmissiva da comunicação apoia-se nos fundamentos clássicos de comunicação e vincula-se a noções como: enviar, receber, transmitir e fornecer informação ao outro.⁸¹⁹ Esse tipo de conceituação de comunicação deve-se, em grande medida, ao movimento de bens de consumo, pessoas ou informação durante o século XIX, sendo esse processo nomeado de comunicação. “O centro desta ideia de comunicação é a transmissão de sinais ou mensagens à distância com o propósito de controle.”⁸²⁰ O objetivo dessa forma de comunicação é romper as barreiras do espaço e da distância, transmitindo e distribuindo mensagens com o intuito de controlar a informação e às pessoas.⁸²¹

Ela é exemplificada por Carey como sendo uma forma que obteve seus impulsos através da religião, por mais que ela esteja ligada a temas como economia, política e tecnologia. Ele exemplifica essa forma de comunicação relatando o deslocamento e a imigração de missionários cristãos que pretendiam levar o cristianismo a outros lugares fora da Europa, compreendendo que a missão da igreja era estabelecer e estender o Reino de Deus.⁸²² O transporte e a tecnologia foram utilizados como meios divinos que inspiravam a propagação da mensagem cristã no tempo e no espaço.⁸²³ Com o passar do tempo, a metáfora religiosa para a comunicação perdeu força e a ciência e a secularização dominaram a compreensão de comunicação, mesmo que a dimensão religiosa nunca tenha verdadeiramente desaparecido. Até os dias mais recentes, a conceituação de comunicação continua sendo compreendida de forma mais transmissiva. Ou seja,

Comunicação foi [e é] vista como um processo e uma tecnologia que, por vezes, por motivos religiosos, espalhava, transmitia e disseminava conhecimento, ideias e informação cada vez mais distante e rápido com o objetivo de controlar o espaço e às pessoas.⁸²⁴

⁸¹⁸ CAREY, James W. A Cultural Approach of Communication. *In*: CAREY, James W. **Communication as culture: Essays on media and society**. London: Routledge, 2009. p. 12.

⁸¹⁹ CAREY, 2009, p. 12. SUBTIL, Filipa. A abordagem cultural da Comunicação de James W. Carey. **Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 19-44, 2014. p. 25. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-58442014000100002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 10 jan. 2019.

⁸²⁰ “The center of this idea of communication is the transmission of signals or messages over distance for the purpose of control.” CAREY, 2009, p. 12.

⁸²¹ CAREY, 2009, p. 13.

⁸²² CAREY, 2009, p. 13.

⁸²³ CAREY, 2009, p. 14.

⁸²⁴ “Communication was viewed as a process and a technology that would, sometimes for religious purposes, spread, transmit, and disseminate knowledge, ideas, and information farther and faster with the goal of controlling space and people.” CAREY, 2009, p. 14.

A outra visão de comunicação, baseada no modelo ritual, é, segundo Carey, mais antiga que a forma transmissiva, mesmo que não tenha tido muito apreço enquanto objeto de reflexão e tenha sido caracterizada por dicionários como “arcaica”.⁸²⁵ A concepção de comunicação ritual está ligada a conceitos profundamente religiosos, como por exemplo: “partilha’, ‘participação’, ‘associação’, ‘companhia’ e ‘a posse de uma fé comum.’”⁸²⁶ Nesta definição, os termos “comunhão”, “comunidade” e “comunicação” apresentam uma relação que tem por base suas raízes comuns.⁸²⁷ Na visão ritual o importante é a manutenção da identidade coletiva e cultural na sociedade e a representação de ideários comuns.⁸²⁸

Segundo Bertrand, os reformadores Calvino e Lutero empregavam os termos comunicação e comunhão nos seus escritos e, por vezes, utilizavam ambos como sinônimos. Lutero utilizou a impressão na difusão de seus escritos e, notadamente, da Bíblia. Para ele, a comunicação é dialógica, pois no diálogo “Deus entra em comunicação existencial com os humanos.”⁸²⁹ Mesmo que para divulgar e comunicar seu pensamento Lutero tenha usado uma forma mais transmissiva, como a impressa.

A principal diferença entre ambas as formas de comunicação é o fato de que na visão transmissiva é a difusão de mensagens através do espaço e o controle de pessoas e da informação o que perfaz a comunicação. Já no caso ritual, o motivo que sustenta a comunicação é a comunhão e a participação na celebração religiosa.⁸³⁰ A segunda visão de comunicação tem, portanto, sua validade a partir da religião. Contudo, ela relativiza o papel “do sermão, da instrução e da admoestação, para destacar o papel da oração, do canto e da cerimônia.”⁸³¹ Por isso, tal visão de comunicação tem seu valor, mesmo que também tenha sido incorporada por outras disciplinas e perdido seu foco religioso. Todavia, não é possível escapar do

⁸²⁵ CAREY, 2009, p. 15.

⁸²⁶ CAREY, 2009, p. 15. Tradução de: SUBTIL, 2014, p. 28.

⁸²⁷ CAREY, 2009, p. 15. SUBTIL, 2014, p. 28. BERTRAND, 2013, p. 3. Ver também a definição de comunhão em: FISCHER, Gerson J. Comunhão. *In*: KILPP, Nelson; FILHO, Fernando Bortolotto; SOUZA, José Carlos (Orgs.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008. p. 153-154.

⁸²⁸ CAREY, 2009, p. 15.

⁸²⁹ “Par sa Parole, *dia-logon*, Dieu entre en communication existentielle avec les humains.” BERTRAND, 2013, p. 3.

⁸³⁰ CAREY, 2009, p. 15.

⁸³¹ “[...] it derives from a view of religion that downplays the role of the sermon, the instruction and admonition, in order to highlight the role of the prayer, the chant, and the ceremony.” CAREY, 2009, p. 15.

entendimento religioso quando se aborda a visão ritual de comunicação.⁸³² Pois como afirma Carey,

Ela [a comunicação ritual] vê a manifestação original ou mais elevada da comunicação não na transmissão de informações inteligentes, mas na construção e manutenção de um mundo cultural ordenado e significativo, que pode servir como controle e recipiente para a ação humana.⁸³³

Segundo Subtil, essa visão de comunicação é importante, pois busca uma herança em Durkheim, onde os rituais auxiliam na compreensão do mundo e das estruturas sociais que o sustentam. Por isso,

É na construção e manutenção no tempo de um mundo cultural significativa e ordenado, que serve de enquadramento da ação humana, e não na transmissão de informação, que a Comunicação, no seu entendimento, encontra a sua mais elevada e original manifestação.⁸³⁴

Carey afirma que o motivo que levou a visão transmissiva da comunicação a ser a principal forma de comunicação deve-se ao fato da cultura, sobretudo no contexto estadunidense, ser compreendida como um objeto secundário na análise científica. Em grande medida, essa aversão à cultura está ligada ao individualismo, a uma visão psicológica sobre a vida, a um puritanismo excessivo sobre as questões que envolvem a atividade humana e que não estão ligadas às questões práticas e orientadas ao mercado de trabalho, e, por fim, a uma visão estritamente científica do mundo da vida e da cultura.⁸³⁵ Vejamos a seguir um exemplo de como Carey ilustra a questão da comunicação transmissiva e ritual. Ele parte do exemplo do jornal, que pode ser considerado uma das formas de comunicação de massa.

Analisar o jornal através do conceito de comunicação transmissiva implica observar que o ato de escrever ou ler um jornal não é somente a partilha de informação, mas a partir do jornal e de sua leitura uma visão de mundo é representada e confirmada.⁸³⁶ A leitura ou a escrita de notícias é uma força dramática, porque a distribuição de informação é a representação e a replicação das forças que dominam o mundo. Quando se lê o jornal, cada pessoa se engaja num jogo onde continuamente

⁸³² CAREY, 2009, p. 15; 33.

⁸³³ "It sees the original or highest manifestation of communication not in the transmission of intelligent information but in the construction and maintenance of an ordered, meaningful cultural world that can serve as a control and container for human action." CAREY, 2009, p. 15.

⁸³⁴ SUBTIL, 2014, p. 28.

⁸³⁵ CAREY, 2009, p. 16.

⁸³⁶ CAREY, 2009, p. 16.

ocorre uma troca de papéis, “no qual o leitor se junta a um mundo de forças em luta como um observador num jogo.”⁸³⁷

“As notícias são uma realidade histórica.”⁸³⁸ Elas surgiram a partir da necessidade de uma determinada classe social compartilhar formas e reflexões sobre a sua experiência. No entanto, representam apenas um ponto de vista, não são a apreensão universal do conhecimento humano.⁸³⁹ Em contraposição, a visão ritual da comunicação compreende as notícias não como informação, mas como drama.⁸⁴⁰ “Ela [a notícia] não descreve o mundo, mas retrata uma arena de forças e ações dramáticas; ela existe somente no tempo histórico; e convida a nossa participação com base em nossos papéis sociais assumidos, muitas vezes, vicariamente, dentro dela.”⁸⁴¹

As formas de comunicação transmissiva ou ritual não estão em oposição e contradição.⁸⁴² Antes, ambas se complementam ao assumir pontos de vista diferentes no contexto da vida social ou do mundo cultural. Assim, como a linguagem e outras formas simbólicas, a comunicação é parte da existência humana.⁸⁴³ Conforme os enunciados de Bakhtin, a comunicação é um conjunto de atividades humanas diversas. Dentre elas estão: conversar, dar instrução, ensinar, compartilhar ideias, informar-se, entreter-se e entreter, ou seja, situações ordinárias e mundanas que normalmente não são objeto da investigação científica.⁸⁴⁴

Como a comunicação é algo mundano, sendo uma ação praticada por todas as pessoas e instituições sociais e culturais, o que inclui certamente a religião e a igreja, surge o desafio do que significa a comunicação na sua relação com a prédica e a homilética. A prédica, compreendida como enunciado vivo e dialógico, é a comunicação da Palavra de Deus no âmbito da igreja, num determinado espaço e tempo, estando ligada ao mundo da vida e da cultura. Através da comunicação do Evangelho, a pessoa pregadora aborda a vida das pessoas que ouvem, suas alegrias

⁸³⁷ SUBTIL, 2014, p. 30.

⁸³⁸ [...] news is a historic reality.” CAREY, 2009, p. 17.

⁸³⁹ CAREY, 2009, p. 17.

⁸⁴⁰ CAREY, 2009, p. 17.

⁸⁴¹ “It does not describe the world but portrays an arena of dramatic forces and action; it exists solely in historical time; and it invites our participation on the basis of our assuming, often vicariously, social roles within it.” CAREY, 2009, p. 17.

⁸⁴² CAREY, 2009, p. 17.

⁸⁴³ CAREY, 2009, p. 19.

⁸⁴⁴ CAREY, 2009, p. 19.

e tristezas, suas chances e desafios,⁸⁴⁵ através de um enunciado dialógico que relaciona a Bíblia, o mundo da vida e da cultura.

A prédica comunica e enuncia um diálogo. A palavra ouvida é compreendida como Palavra de Deus, que se comunica com o ser humano no âmbito da sua vida.⁸⁴⁶ A prédica é uma fala que comunica a verdade do mundo e utiliza sinais e signos da realidade. Ao apresentar a realidade, a prédica enuncia a vontade de Deus através de seu Reino, no qual Ele liberta o ser humano das estruturas que os impedem de agir (da Lei), oferecendo a libertação dos pecados (absolvição), prometendo liberdade (*promissio*), e, por fim, dando uma nova vida no amor e na esperança (*missio*).⁸⁴⁷

Através da comunicação da Palavra de Deus, a prédica dialoga com o mundo caótico e cria um mundo ordenado no qual são apresentados possíveis modelos de sociedade.⁸⁴⁸ Onde há significado, ordem e sentido através do pensamento, das palavras enunciados e dos gêneros comunicativos.⁸⁴⁹ Através da comunicação transmissiva, o ser humano cria representações da realidade, da natureza da vida humana e seus significados, isto é, criam-se “símbolos de”⁸⁵⁰ que são como mapas, “representações, abstrações e simplificações, que guiam os nossos comportamentos e simultaneamente transformam espaços indiferenciados em espaços apreendidos e inteligíveis.”⁸⁵¹ Por outro lado, através da comunicação ritual o ser humano cria “símbolos para”⁸⁵² nos quais a realidade é apresentada através da atividade simbólica, o que “implica manter aquilo que é produzido, porque haverá sempre novas gerações para quem as formas de expressão cultural que lhes antecederam serão insuficientemente problemáticas e para quem a realidade tem de ser renovada.”⁸⁵³

A prédica, como produto comunicativo, não é um fenômeno puro, mas representa a realidade a partir de modelos comunicativos. Ela possui este aspecto *de* e *para*. Independente do modelo comunicativo, ela possui suas implicações éticas, tendo em vista que produz diferentes formas de relação social.⁸⁵⁴ Toda pregação cria

⁸⁴⁵ LANGE, 1982, p. 58.

⁸⁴⁶ LANGE, 1982, p. 62.

⁸⁴⁷ LANGE, 1982, p. 62-63.

⁸⁴⁸ CAREY, 2009, p. 23.

⁸⁴⁹ CAREY, 2009, p. 21.

⁸⁵⁰ “Symbols for”. CAREY, 2009, p. 23.

⁸⁵¹ SUBTIL, 2014, p. 34.

⁸⁵² “Symbols for”. CAREY, 2009, p. 23.

⁸⁵³ SUBTIL, 2014, p. 34. CAREY, 2009, p. 23-24.

⁸⁵⁴ CAREY, 2009, p. 24-25.

representações da e para a cultura, sobretudo a partir da realidade concreta na qual cada pessoa se encontra,⁸⁵⁵ através das mais variadas atividades humanas. A pregação, portanto, deve ser o grito de liberdade através da verdade, pois ela consiste em libertar o ser humano⁸⁵⁶ de uma forma apenas transmissiva de comunicação, bem como de formas manipulativas⁸⁵⁷ ou monológicas. Quando as pessoas se comunicam cria-se, compartilha-se, modifica-se e preserva-se⁸⁵⁸ a realidade através da linguagem e dos signos.⁸⁵⁹

Muitas vezes, o processo de comunicação se torna opaco, não sendo possível apreender o mundo ou dialogar com outras pessoas.⁸⁶⁰ Por isso, a visão de comunicação ritual é importante, para que a comunicação possa ser conectada novamente com sua realidade concreta onde é produzida, os discursos enunciados e a vida é vivida. Nesse sentido, a comunicação do Evangelho pode ser compreendida “como sendo fundamentalmente um ritual participatório no qual e através do qual geramos, mantemos e transformamos a cultura. Não nos limitamos à transmissão de mensagens, co-criamos e partilhamos rituais culturais que definem a realidade.”⁸⁶¹ Ou seja, a comunicação é também comunhão, participação e partilha. Quando se prega, se compartilha uma palavra encarnada na história,⁸⁶² se realiza a comunhão dos santos.

Ao final do seu artigo, Carey mostra como as formas de comunicação também contribuem para criar certo sentido de caos na cultura moderna, principalmente quando ela perde o seu contexto social e cultural, o que demonstra a fragilidade da comunicação humana. Sua crítica pode ser lida como uma voz profética que se levanta contra a comunicação monológica, contra todo tipo de discurso que busca satisfação pessoal, ganho financeiro e que está em oposição à integralidade da vida humana e contra a viva voz do Evangelho.

Porque nós analisamos cada novo avanço na tecnologia da comunicação como uma oportunidade para a política e a economia, dedicamos isso, quase exclusivamente, a questões de governo e comércio. Raramente vemos esses avanços como oportunidades para expandir os poderes das pessoas para

⁸⁵⁵ CAREY, 2009, p. 25.

⁸⁵⁶ BERTRAND, 2013, p. 9.

⁸⁵⁷ BERTRAND, 2013, p. 9.

⁸⁵⁸ CAREY, 2009, p. 26.

⁸⁵⁹ CAREY, 2009, p. 20.

⁸⁶⁰ CAREY, 2009, p. 26.

⁸⁶¹ SUBTIL, 2014, p. 41.

⁸⁶² BERTRAND, 2013, p. 11.

aprender e trocar ideias e experiências. Porque nós olhamos para a educação principalmente em termos de seu potencial para economia e política, nós a transformamos em uma forma de cidadania, profissionalismo e consumismo, e cada vez mais em terapia. Por termos visto as nossas cidades como o domínio da política e da economia, elas se tornaram a residência da tecnologia e da burocracia. Nossas ruas são projetadas para acomodar o automóvel, nossas calçadas para facilitar o comércio, nossas terras e casas para satisfazer a economia e o especulador imobiliário.⁸⁶³

Bertrand também lembra que os caminhos que a linguagem percorre desde antes da formação do seu pensamento até a sua expressão comunicativa, não desresponsabilizam a comunicação, tampouco a pessoa comunicante. Ainda que não se saiba os caminhos que a linguagem percorre, nem os limites da comunicação entre os/as diversos/as interlocutores/as, é indispensável que a comunicação do Evangelho continue cuidando e melhorando seu meios, seu conteúdo, sua relação com as palavras, a forma que a fala assume, suas palavras, suas imagens, seu vocabulário e sua expressão oral.⁸⁶⁴ Tendo em vista que a Palavra Viva suscita emoções, sensações, sentimentos, corpos e imaginário, a comunicação da Palavra de Deus, enquanto evento existencial, deve refletir e adaptar sua retórica, pois não está dirigida somente à razão humana.⁸⁶⁵ Por isso, quem prega é intérprete, no significado artístico da palavra, e a palavra pregada se situa entre uma declaração de amor e uma obra de arte.⁸⁶⁶ Por fim, ser uma pessoa que testemunha a Palavra de Deus, seja no cotidiano ou no culto, pressupõe uma abertura ao outro, à alteridade⁸⁶⁷ e um diálogo com uma palavra que não é domínio de um único ser humano.

⁸⁶³ "Because we have looked at each new advance in communications technology as an opportunity for politics and economics, we have devoted it, almost exclusively, to matters of government and trade. We have rarely seen these advances as opportunities to expand people's powers to learn and exchange ideas and experience. Because we have looked at education principally in terms of its potential for economics and politics, we have turned it into a form of citizenship, professionalism and consumerism, and increasingly therapy. Because we have seen our cities as the domain of politics and economics, they have become the residence of technology and bureaucracy. Our streets are designed to accommodate the automobile, our sidewalks to facilitate trade, our land and houses to satisfy the economy and the real estate speculator." CAREY, 2009, p. 27.

⁸⁶⁴ BERTRAND, 2013, p. 12.

⁸⁶⁵ BERTRAND, 2013, p. 12.

⁸⁶⁶ BERTRAND, 2013, p. 13.

⁸⁶⁷ ASKANI, Hans-Christoph. Le pasteur: témoin de la vérité? **Études théologiques et religieuses**, Montpellier, v. 85, n. 4, p. 519-524, 2010. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2010-4-page-519.htm>. Acesso em: 11 abril. 2017.

7.4 A Viva Voz do Evangelho: seu sentido desde a prática

Para exemplificar o que trouxemos até aqui, abordaremos a forma como se dá essa relação na prática comunitária a partir de pesquisas de campo. Baseamo-nos nos resultados de pesquisas com membros de igrejas em diferentes contextos. Da Holanda, Theo Pleizier, no livro *Religious Involvement in Hearing Sermons: a Grounded Theory Study in Empirical Theology and Homiletic*⁸⁶⁸; dos EUA, John S. McClure, Ronald J. Allen, Dale P. Andrews, L. Susan Bond, Dan P. Moseley and G. Lee Ramsey Jr., no livro *Listening to Listeners: Homiletical Case Studies*⁸⁶⁹; do Brasil, Andréa Pereira de Melo, Clovis Pinto de Castro, Luiz Carlos Ramos, Magali do Nascimento Cunha, no artigo *Teologia prática e linguagem: Por uma análise do discurso evangélico no Brasil contemporâneo*⁸⁷⁰; e a pesquisa coordenada por Nelson Kirst, *Culto e cultura em Vale da Pitanga*.⁸⁷¹

Marianne Gaarden e Marlene Ringgaard Lorensen⁸⁷² realizaram uma pesquisa de campo com ouvintes de prédicas na Igreja Luterana da Dinamarca. Na pesquisa, questionaram os membros sobre o que eles haviam ouvido na prédica e analisaram os dados em conexão com a teoria de Bakhtin. As autoras constataram que os/as ouvintes da prédica se tornavam autores/as de suas próprias prédicas. Segundo elas, os membros entrevistados tenderam a responder o que haviam apreendido da prédica, primeiramente relatando sua impressão sobre o ministro.⁸⁷³

⁸⁶⁸ PLEIZIER, Theo. **Religious involvement in hearing sermons: A grounded theory study in empirical theology and homiletics**. Delft: Eburon Academic Publishers, 2010.

⁸⁶⁹ MCCLURE, John S; *et. al.* **Listening to listeners: homiletical case studies**. St. Louis: Chalice Press, 2004.

⁸⁷⁰ DE MELO; DE CASTRO; RAMOS; CUNHA, 2004, p. 107-117. Veja ainda o estudo de: FIGUEIREDO, Maria Flávia *et al.* Pregação religiosa: uma caracterização à luz da teoria dos gêneros. **Diálogos Pertinentes: Revista Científica de Letras**, Franca, v. 5, n. 5, p. 129-153, 2009.

⁸⁷¹ KIRST, Nelson (Coord.). **Culto e cultura em Vale da Pitanga**. São Leopoldo, EST/IECLB, 1995. Um breve relatório da pesquisa foi publicado em: KIRST, Nelson. *Culto e cultura em Vale da Pitanga: breve relatório de uma pesquisa social*. In: COMUNIDAD DE EDUCACIÓN TEOLÓGICA ECUMÉNICA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA; ULLOA, Amílcar (Coord.). **Inculturación de la liturgia en contextos latinoamericanos y caribeños: aproximaciones teológicas y pedagógicas**. Medellín: CETELA, 2003. p. 155-174.

⁸⁷² GAARDEN, Marianne; LORENSEN, Marlene Ringgaard. Listeners as Authors in Preaching: Empirical and Theoretical Perspectives. **Homiletic**, Nashville, v. 38, n. 1, p. 28-45, 2013. Disponível em: <http://ejournals.library.vanderbilt.edu/index.php/homiletic/article/view/3832>. Acesso em: 27 nov. 2016. GAARDEN, Marianne. The Living Voice of the Gospel needs a Preacher. In: HERMELINK, Jan; DEEG, Alexander (Eds.). **Viva Vox Evangelii - Reforming preaching**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013.

⁸⁷³ GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 29.

Nesse caso, as pessoas ouvintes “indicavam que sua *relação* com o/a pregador/a era essencial para a construção de sentido”.⁸⁷⁴ Isso implica que a relação com a pessoa pregadora era tão importante como era também a produção de sentido pessoal a partir da interação dialógica com o enunciado da prédica. Essa interação dialógica entre ouvinte e pregador/a revelou que eles/elas consideraram a pessoa ministra um/a “interlocutor/a deste discurso dialógico”.⁸⁷⁵ McClure, sobre este ponto, chama a atenção para a necessidade do ministério cristão ser compreendido como conversacional, ou seja, a pessoa ministra assume que a tarefa dela é ser uma *parceira de conversa* com as pessoas.⁸⁷⁶

Ao serem questionadas sobre o que haviam ouvido na pregação, as pessoas ouvintes “expressavam o que elas estavam pensando em relação aos fragmentos do sermão que tinham acabado de ouvir”.⁸⁷⁷ Isso demonstra que o que elas haviam realmente apreendido da prédica estava completamente entrelaçado e inerente aos seus próprios pensamentos. Isto é, se havia criado um intenso diálogo entre o discurso proferido e a significação interior das pessoas ouvintes. Segundo as autoras, o que ficou na memória não eram as palavras do discurso, isto é, da prédica, mas a sua própria significação pessoal, que foi ativada através da interação dialógica que envolve a própria situação pessoal do/da ouvinte e suas reflexões existenciais.⁸⁷⁸ Assim, “as palavras do sermão foram processadas em um diálogo explícito, contextualizando e ajustando as palavras ao próprio pensamento dos/das ouvintes”.⁸⁷⁹

Pleizier indica que o ouvir é uma forma de hermenêutica,⁸⁸⁰ e nesse sentido a pessoa que ouve é intérprete da mesma forma que a pessoa que pronuncia é intérprete, mas de outro discurso. No ouvir da viva voz, a audiência procura o sentido da pregação, sendo que sua percepção da experiência é uma forma de interpretação. No ouvir, a audiência toma consciência do mundo cultural e experiencial que a prédica

⁸⁷⁴ “[...] the churchgoers indicate that their relation to the preacher was essential to their construction of meaning”. GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 30. (Tradução nossa). (Grifo nosso).

⁸⁷⁵ “[...] an interlocutor for this dialogical discourse”. GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 30. (Tradução nossa). LORENSEN, 2014, p. 130ss.

⁸⁷⁶ MCCLURE, John S. The Minister as Conversation Partner. *In*: ALLEN, Rondald J.; MCCLURE, John S.; ALLEN Jr., O. Wesley (Eds.). **Under the oak tree**: the church as community of conversation in a conflicted and pluralistic world. Eugene: Cascade Books, 2013. p. 28.

⁸⁷⁷ “[...] they expressed what they had been thinking in relation to the fragments of the sermon, they has actually heard”. GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 30. (Tradução nossa).

⁸⁷⁸ GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 31. (Tradução nossa).

⁸⁷⁹ “[...] the words of the sermon were processed in an implicit dialogue, contextualizing and adjusting the words to the listeners’ own thoughts”. GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 31. (Tradução nossa).

⁸⁸⁰ PLEIZIER, 2010, p. 209s.

procura retratar, no qual a realidade divina se torna ato encarnado na realidade da prédica.⁸⁸¹ Não se pode diminuir o significado da percepção da audiência no ouvir da pregação. Pode não haver um processo hermenêutico claro (a pessoa ouvinte pode selecionar partes da pregação, podendo haver equívocos), contudo, isso não diminui a participação da audiência na pregação. Quando se ouve a pregação, as palavras pregadas dialogam com a realidade e a percepção da audiência, e a partir disso, relata uma memória sobre o que significou o discurso dialógico e comunicativo apresentado na pregação.⁸⁸²

As autoras concluíram que todo o aparato significativo produzido pela exegese e pela hermenêutica necessita ser apreendido pela pessoa pregadora em uma unificação ao redor do tema a ser exposto. Ao colocar a pessoa ouvinte da pregação como coautora da prédica, surgem questionamentos que necessitam de respostas mais profundas. Nesse caso, pode-se questionar o seguinte: “Se ouvintes somente se lembram e relatam fragmentos do sermão, porquê deveriam pregadores/as trabalhar na apresentação do todo, unificando sermões?”⁸⁸³ Segundo elas, mesmo que os resultados empíricos demonstrem que os membros se tornam os autores primordiais da prédica, eles não se caracterizam como sendo os autores principais do discurso. Nesse sentido, apreciam e requerem que a pessoa pregadora os desafie e interrompa seus próprios pensamentos, fazendo-os pensar e refletir sobre situações que eles mesmos não teriam pensado.⁸⁸⁴

O processo de compreensão através do ouvir está ligado com a questão da identificação que a audiência tem com o discurso comunicado, o que Pleizier nomeia de reconhecimento religioso.⁸⁸⁵ Ao ouvir, a pessoa reconhece algo que lhe é familiar, às vezes relacionado com a vida de fé pessoal e com a Escritura, sendo isso reconhecido na pregação, o que se torna um meio de reconhecer a voz de Jesus.⁸⁸⁶ Através do reconhecimento religioso cada pessoa pode apreender e identificar na prédica partes importantes e relacioná-las com sua própria vida. Mas quando a audiência não consegue se reconhecer e se identificar na pregação, surgem

⁸⁸¹ PLEIZIER, 2010, p. 212.

⁸⁸² PLEIZIER, 2010, p. 213.

⁸⁸³ “If the listeners only remember and relate to fragments of the sermon, why should preachers work on presenting whole, unified sermons?” GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 44. (Tradução nossa).

⁸⁸⁴ GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 44. LORENSEN, 2014, p. 130.

⁸⁸⁵ “Religious recognition.” PLEIZIER, 2010, p. 234.

⁸⁸⁶ PLEIZIER, 2010, p. 234.

sentimentos negativos (de que a prédica não fala sobre ela e de que isso não diz respeito à sua fé), o que leva à uma frustração no processo dialógico de envolvimento na articulação da viva voz do Evangelho.⁸⁸⁷

Segundo Gaarden e Lorensen, o diálogo criado no âmbito do discurso não significou que as pessoas concordassem com todos os argumentos e pensamentos presentes na prédica, ou seja, não havia total consenso entre a pessoa que prega e a que ouve. No entanto,

Nenhuma das pessoas ouvintes descreveu a infame decisão existencial de aceitação ou rejeição em relação à prédica. Pelo contrário, elas descreveram que, quando a pessoa pregadora fala com integridade e do coração, elas se engajarão no diálogo, independentemente se elas concordam ou não.⁸⁸⁸

Pleizier expande essa ideia ao afirmar que,

As pessoas ouvintes se identificam com a pessoa pregadora que incorpora a sua fé [de quem ouve] em todos os aspectos: quando ela expressa as dúvidas delas, seu sentimento de inadequação, seu desejo pela garantia da salvação, suas básicas convicções sobre Deus e história, vida e morte, existência e o julgamento final de Deus.⁸⁸⁹

Segundo Kirst, o que impede a comunicação do Evangelho no âmbito da prédica e do culto é o fato de que a pessoa que prega não assume, no interior da prédica, aspectos importantes do mundo da vida e da cultura de seus membros, seja na pregação ou na liturgia como um todo.⁸⁹⁰ No culto e na pregação as pessoas vão com a sua vida, levando-a à igreja, elas não a deixam em casa ou a tiram antes de entrar e ouvir a pregação.

Além disso, a identificação da qual trata Pleizier, esse sentimento de pertença, comunhão e solidariedade, é percebida pela comunidade no Vale da Pitanga como essencial na liturgia do culto. No entanto, “nas prédicas e orações do pastor, este elemento está praticamente ausente.”⁸⁹¹ As pessoas querem se relacionar com Deus

⁸⁸⁷ PLEIZIER, 2010, p. 235.

⁸⁸⁸ “None of the listeners described the infamous existential decision of acceptance or rejection in relation to preaching. Instead [sic] they described that when the preacher speaks with integrity and from the heart they will engage in a dialogue, whether they agree or not.” GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 44. (Tradução nossa).

⁸⁸⁹ “The listener identify [sic] with a preacher who embodies their faith in all its aspects: when he expresses their doubts, their feeling of inadequacy, their longing for assurance of salvation, their basic convictions concerning God and history, life and death, existence and God’s final judgment.” PLEIZIER, 2010, p. 235.

⁸⁹⁰ KIRST, 1995, p. 37.

⁸⁹¹ KIRST, 1995, p. 37.

através da vivência e da intimidade com Ele. Para tal, é importante que a prédica seja um discurso vivo, que se relacione e dialogue com a comunidade, com a sua “fantástica riqueza de vivência, percepções, sentimentos, imagem e força”⁸⁹² de quem é Deus para elas, como relata Kirst. Por outro lado, essa vivência e relação com Deus não é percebida quando se enuncia e se comunicada uma prédica mais teórica.⁸⁹³ O que leva as pessoas a compreenderem que da boca da pessoa que prega “a vontade de Deus sai como lei, como mandamento, como produto e componente de um complexo raciocínio”⁸⁹⁴, enquanto que o povo busca e fala de Deus “como experiência de vida.”⁸⁹⁵

A pesquisa de Gaarden e Lorensen concluiu que, para as pessoas ouvintes, a pessoa pregadora não é nem um modelo a seguir ou a imitar, nem um sujeito neutro que discursa sobre algo abstrato, universal ou coisificado. Segundo elas, “a pessoa pregadora parece funcionar como um ‘agente de interrupção’, que entra no interior do diálogo do/da ouvinte e o perturba”.⁸⁹⁶ Ela se torna uma parceira no diálogo e assume a função de interromper os pensamentos das pessoas ouvintes e conduzi-los a outro patamar, o que pressupõe que locutor/a e ouvinte estejam em uma relação recíproca com algo que é exterior a ambos, ou seja, o discurso que é enunciado. Dessa forma, um espaço intermediário é criado no qual a prédica produz novos significados, sentidos e perspectivas, sendo, portanto, uma polifonia de vozes. A prédica não se restringe somente às vozes que advêm do contexto exegético ou hermenêutico, mas pressupõe as diferentes vozes que advêm do contexto sócio-comunitário e do contexto ritual e litúrgico. Assim, a prédica pode se tornar uma *viva vox evangelii*, isto é, a viva voz do Evangelho.

Isso sugere que a pregação, enquanto anúncio da encarnação do Evangelho de Cristo em atos e ações, deve estar em relação e dialogar com os enunciados vivos das pessoas a partir de seu sistema cultural e do seu mundo vivencial. Como aponta Kirst,

O que move as pessoas, em todos os tempos e lugares, naquilo que sentem, pensam, fazem e dizem, é o seu *empenho pela vida - sua e dos seus / das*

⁸⁹² KIRST, 1995, p. 39.

⁸⁹³ KIRST, 1995, p. 39.

⁸⁹⁴ KIRST, 1995, p. 39.

⁸⁹⁵ KIRST, 1995, p. 39.

⁸⁹⁶ “[...] the preacher appears to function as an ‘agent of interruption’ who enters into and disturbs the inner dialogue of the listener”. GAARDEN; LORENSEN, 2013, p. 45. (Tradução nossa).

*suas. A religião (ou sistema religioso), por sua vez, é experimentada e recebe significado na medida em que serve ao empenho pela vida. E o culto, por sua vez, também é experimentado e recebe significado apenas na medida em que se encaixa nesse sistema religioso, ou seja, na medida em que serve ao proto-componente cultural empenho pela vida. Se alguma ação ou algum conteúdo do culto não servir a esse proto-componente cultural, será ignorado pelas pessoas ou transformado por elas de modo a colocar-se a serviço do seu empenho pela vida.*⁸⁹⁷

A prédica como palavra viva é da mesma forma que a religião, via de regra, algo não teorizável ou objetificado, mas sim vivenciado.⁸⁹⁸ Isso ocorre porque na comunidade cultural se reúnem pessoas com diferentes capacidades de compreensão. Isso sugere, por conseguinte, que há no âmbito da comunidade uma multiplicidade de linguagem, quase dialetos,⁸⁹⁹ sendo enunciados ao mesmo tempo. Em virtude disso, a construção, comunicação e o enunciar de prédicas deve levar em consideração a capacidade humana de compreensão da linguagem, pois uma pessoa que não estudou teologia não terá as mesmas condições de compreensão daquela que estudou.⁹⁰⁰ Ademais, a alteridade como elemento fundamental de uma prédica comunicativa e dialógica deve levar em consideração os diferentes grupos sociais,⁹⁰¹ as diferenças de gênero,⁹⁰² raça,⁹⁰³ classe, idades,⁹⁰⁴ confessionalidade e religião,⁹⁰⁵ entre outros temas.⁹⁰⁶

⁸⁹⁷ KIRST, 1995, p. 41. (Grifo do autor).

⁸⁹⁸ KIRST, 1995, p. 41.

⁸⁹⁹ BERGER, 2016, p. 193-194.

⁹⁰⁰ KIRST, 1995, p. 41.

⁹⁰¹ LEÓN L., Ismael. Predicación y realidad indígena. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Comp.). **Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina.** La Habana: Editorial Caminos, 2010.

⁹⁰² Sobre a questão do *lugar de fala* das mulheres: RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2017. GISELA, Pérez. Mujeres en la predicación. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Comp.). **Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina.** La Habana: Editorial Caminos, 2010.

⁹⁰³ LÓPEZ, Maricel Mena. Predicación y negritud: aportes desde la perspectiva de la resistencia popular afro-americana. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Comp.). **Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina.** La Habana: Editorial Caminos, 2010.

⁹⁰⁴ SOLANO, Boris Tobar; VÁSQUEZ A. Jorge. Evangélicación y juventude: claves pedagógicas para la predicación evangélica con los jóvenes. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Comp.). **Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina.** La Habana: Editorial Caminos, 2010.

⁹⁰⁵ Ver o livro que trata sobre a questão da linguagem a partir do encontro entre as várias religiões: HASSELHOFF, Görgé K.; STÜNKEL, Knut Martin (Eds.). **Transcending words: The Language of religious contact between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in premodern times.** Bochum: Dieter Winkler, 2015.

⁹⁰⁶ Os autores e as autoras dos artigos no livro oferecem um ótimo estudo sobre várias temáticas acima mencionadas. MCCLURE, *et al.*, 2004. Nesse mesmo sentido são importantes as contribuições de: FLORENCE, Anna Carter. **Preaching as Testimony.** Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.

Por isso, levar em consideração a situação na qual a prédica é enunciada, comunicada e proclamada, significa dialogar com a comunidade de fieis (a) de forma que na prédica possam se encontrar o sistema religioso e cultural; pois (b) a prédica somente será compreendida a partir da vivência da pessoas, daquilo que vivem e experienciam no cotidiano da vida; porque (c) uma prédica abstrata demais não é assimilada pela comunidade, que possui outros pressupostos ideológicos, culturais e vivenciais.⁹⁰⁷ É preciso estar atento que (d) na pregação, a comunidade que ouve o Evangelho de Cristo, o ouve através de outro ser humano que lhes comunicada a fé encarnada, ou seja, a autoridade de pregar, concedida por Deus, é dada a outro ser humano que se encontra sempre na tensão entre *ser profissional e ser humano*.⁹⁰⁸

7.5 A Viva Voz do Evangelho: caminhos para uma teologia da prédica - “E, vós, quem dizeis que eu sou?”

No interior do campo protestante luterano, a expressão cunhada por Lutero “*was Christum treibt*”, ou seja, “aquilo que promove/impulsiona a Cristo” é um mote que pode ajudar na reflexão sobre a linguagem que utilizamos para nos aproximar e falar de e com Deus. Em Lutero, o culto é justamente entendido através da dinâmica entre “serviço de Deus” e “serviço a Deus”,⁹⁰⁹ o que não pode ser realizado sem a premissa da linguagem, seja ela qual for (a língua falada, escrita, gestos ou símbolos). Por fim, ela é uma linguagem que também se ritualiza e atualiza, uma linguagem que fala vários idiomas e dialetos.⁹¹⁰ Analisar o discurso no interior da igreja, desde a ótica da pregação e sua relação com a linguagem, implica analisar inúmeras variáveis.

⁹⁰⁷ KIRST, 1995, p. 43.

⁹⁰⁸ KIRST, 1995, p. 52. JAGNOW, Dieter Joel. **Pregação Criativa**: Um manual teórico-prático sobre criatividade e variedade na pregação cristã. Porto Alegre: Concórdia, 2010. p. 24-26. Veja-se também: MORAES, Jilton. **O clamor da Igreja**: em busca de excelência no púlpito. São Paulo: Mundo Cristão, 2012.

⁹⁰⁹ WACHHOLZ, Wilhelm. O Pastor Lutero e sua contribuição para a teologia do culto. *In*: HEIMANN, Leopoldo (Org.). **Lutero, o pastor**. Canoas: Editora da ULBRA, 2006. p. 80. PIETZACHE, Paulo Gerhard. Em Lutero, culto é serviço de Deus e serviço a Deus. *In*: HEIMANN, Leopoldo (Org.). **Lutero, o pastor**. Canoas: Editora da ULBRA, 2006. p. 97. ROSIN, Robert. A Teologia do Lutero e o Culto. *In*: BUSS, Paulo Wille (Org.). **Lutero e o culto cristão**: o que acontece quando Deus e homem se encontram no culto? Porto Alegre: Concórdia, 2011. p. 19s. SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph. Conceito, história e estado da pesquisa. *In*: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). **Manual de Ciência Litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja. v. 1. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2011. p. 30ss.

⁹¹⁰ WESTHELLE, 2017, p. 83. Ele afirma: “Sim, a Palavra fala dialeto, um modo específico de levar um conversação, confinada a um dado contexto e tocando em assuntos particulares, que pertencem e estão demarcados por aquele contexto.”

O primeiro passo aqui é entender o contexto no qual a prédica se insere enquanto discurso dialógico, que requer uma análise da sua implicação. Desde o ponto de vista da sociologia protestante de Willaime,⁹¹¹ o discurso religioso, sobretudo a prédica, é um discurso que tende a se reproduzir e desenvolver dentro de três contextos específicos: o institucional, o comunitário e o ritual. Mesmo que a prédica esteja relacionada com cada uma dessas três dimensões do agir da Igreja, todos os discursos produzidos pela Igreja e pelos seus agentes, sejam eles leigos/as, teólogos/as ou ministros/as ordenados/as, tem como pano de fundo a transformação da igreja.

Linguisticamente, teologicamente e sociologicamente a prédica apresenta as seguintes características: ela é um discurso que se utiliza dos recursos da linguagem de diferentes formas. Pode ter uma função referencial, expressiva, incentiva, poética, prática ou metalinguística, ou pode privilegiar uma ou mais funções.⁹¹² Ao se apropriar e aprofundar, a prédica pode apresentar as características de lição doutrinal, testemunho, sermão (lição de moral), discurso belo ou poético, rito comunitário, exercício exegético.⁹¹³ Em cada função que o discurso pode assumir está a pergunta pela verdade que o discurso produz através da linguagem, e que pode ser encontrada em cada uma delas. Contudo, isso não significa que necessariamente cada função “satisfaça ao mesmo tempo esses diferentes regimes de verdade, mesmo que todas as funções da linguagem se acham pouco ou suficientemente mobilizadas na execução da prédica”.⁹¹⁴

Retomando os modelos homiléticos apresentados no capítulo quatro, podemos facilmente perceber como cada modelo assume determinada característica em detrimento de outras e procura comunicar a verdade de uma forma comunicativa. Contudo, isso não quer dizer que em cada uma dessas formas a verdade não esteja presente, pelo contrário, cada uma, com sua forma, assume essa verdade a partir do contexto, através de formas concretas que perpassam a linguagem, a comunicação, os símbolos, a arte e se encontram na pregação. Não há um modelo ideal ou melhor, cada um tem suas chances, desafios e dificuldades.

⁹¹¹ WILLAIME, 2002, p. 43.

⁹¹² WILLAIME, 2002, p. 44.

⁹¹³ Para ver as definições que Willaime apresenta para cada uma dessas funções da prédica consultar: WILLAIME, 2002, p. 44.

⁹¹⁴ WILLAIME, 2002, p. 44.

Cabe à pessoa que irá pregar mobilizar da melhor forma o seu modelo comunicativo, seja ele indutivo, expositivo, dramático, pastoral, etc. Nesse sentido, a escolha de um determinado modelo implica na escolha da forma pela qual será representada a prédica, e perceber nela seus potenciais de dialogismo. Todavia, ao escolher um modelo de pregação deve-se levar sempre em consideração se ele está direcionado ao outro, à pessoa estrangeira e marginalizada.⁹¹⁵ Caso não esteja, tende a fracassar enquanto modelo comunicativo, o que acarreta afirmar que a pregação será um monólogo e não um diálogo da viva voz do Evangelho.

Uma forma de mobilizar as diversas formas que a prédica pode assumir é dada através de um exemplo no artigo de John S. McClure, *Preaching Theology*. Neste artigo, o autor não procura somente por uma forma que melhor possa expressar o uso da pregação enquanto gênero específico de discurso. Utilizando uma metodologia diferente, ele procurou mobilizar diferentes formas de pregação e melhorar a reflexão sobre a forma como são “construídas” ou formadas as prédicas nas comunidades cristãs a partir do ensino sobre a pregação em sala de aula. Em conjunto com o também professor de homilética Burton Cooper, eles foram aperfeiçoando ao longo de mais de dez anos uma metodologia para ensinar homilética e pregação em suas aulas. A primeira conclusão de McClure, e quem sabe a mais importante, é a impossibilidade de não se abordar o tema do pluralismo teológico.⁹¹⁶ Para além disso, é importante sempre lembrar, como o faz Brakemeier, que vivemos em um mundo globalizado e isso implica desafios à pregação.⁹¹⁷

McClure procura estabelecer uma relação entre a teologia oficial, dos livros, da dogmática, da prática, do cotidiano e sua relação com as convicções pessoais e a forma de cada pessoa compreender a teologia, a “sua própria” teologia, aquela que é formada a partir da reflexão de cada teólogo e teóloga. Assim ele resume sua visão sobre a busca de uma forma mais abrangente de interpretação e uso da teologia na pregação, dentre as várias possibilidades. Segundo ele,

O fato é que, em uma era pluralista como a nossa, existe uma ampla gama de opções teológicas razoáveis ensinadas na maioria dos seminários denominacionais tradicionais, sendo que cada uma delas poderia ser atenuada para comportar as marcas únicas das tradições denominacionais.

⁹¹⁵ MCCLURE, 2001, p. 133. Neste capítulo ele apresenta inúmeros modelos de pregação direcionados à alterida.

⁹¹⁶ MCCLURE, John S. *Preaching Theology*. **Quarterly Review**, Nashville, v. 24, n. 3, p. 249-261, 2004. p. 251.

⁹¹⁷ BRAKEMEIER, Gottfried. **Sabedorias da fé**: num mundo confuso. São Leopoldo: Sinodal, 2014. p. 99ss.

Era crucial, portanto, que ajudássemos as pessoas pregadoras a descobrir ou a redescobrir (após a desconstrução teológica no primeiro ano de seminário) seus próprios comprometimentos teológicos *operativos*. Precisávamos ajudar as pessoas pregadoras a seguirem em direção às suas próprias convicções teológicas mais profundas sobre Deus, Cristo e a Igreja, até o ponto em que sua fé viva e as teologias da igreja se cruzassem. Tivemos que fomentar a descoberta e abraçar a nossa própria teologia laboral e depois relacionar as convicções que constituem essa teologia aos/às teólogos/as que articularam convicções similares ao longo da história da igreja. Desta forma, procuramos conectar a teologia operativa com a teologia eclesial de modo a convidar as pessoas pregadoras a se encontrarem dentro do caleidoscópio das tradições teológicas da igreja e das construções teológicas contemporâneas.⁹¹⁸

Os professores de homilética, McClure e Cooper, começaram a ensinar de modo diferente sobre pregação em sala de aula. Em um primeiro momento, as/os estudantes eram convidados/as a refletir sobre suas convicções a partir de vários determinantes diferentes ou autoridades que influenciavam suas convicções teológicas.⁹¹⁹ Neste primeiro momento, as/os estudantes podiam avaliar suas convicções teológicas e de fé e relacioná-las com a forma como cada qual ouvia a pregação ou pregava. Cada forma foi agrupada em diferentes parâmetros, que eram os seguintes:

[...] o *modo existencial*, para aqueles que começavam com questões relativas ao significado da existência e da finitude; o *modo transcendental* para aqueles que começavam com a transcendência de Deus e a revelação divina; o *modo ético-político* para aqueles começando com questões de justiça ou desigualdade de poder; e o *modo relacional* para aqueles começando com a relacionalidade orgânico-estética da vida e do cosmo.⁹²⁰

⁹¹⁸ "The fact is that in a pluralistic age such as ours, there exists a broad range of reasonable theological options taught in most mainstream denominational seminaries, each of which could be attenuated to bear the unique marks of denominational traditions. It was crucial, therefore, that we help preachers discover, or rediscover (after the theological deconstruction of the first year of seminary), their own *operative* theological commitments. We needed to help preachers move toward their own deepest theological convictions about God, Christ, and Church at the point where their living faith and the church's theologies intersect. We had to foster the discovery and embracing of one's working theology and then relate the convictions that constitute that theology to theologians who have articulated similar convictions throughout the church's history. In this way, we sought to connect operative theology with ecclesial theology in such a way as to invite preachers to find themselves within the kaleidoscope of the church's theological traditions and contemporary theological constructions." MCCLURE, 2004, p. 251. (Grifo do autor). (Tradução nossa).

⁹¹⁹ MCCLURE, 2004, p. 252. "In the first section, students are asked to locate their convictions regarding various hidden determinants or authorities for what they believe." (Tradução nossa).

⁹²⁰ "Options include the *existential mode*, for those who begin with questions regarding the meaning of existence and finitude; the *transcendent mode*, for those who begin with the transcendence of God and divine revelation; the *ethical-political mode*, for those beginning with issues of justice or inequities of power; and the *relational mode*, for those beginning with the organic-aesthetic relationality of life and cosmos." MCCLURE, 2004, p. 252. (Grifo do autor). (Tradução nossa).

É possível perceber que existem diferentes convicções e ideologias entre as/os estudantes, desde modos mais tradicionais a modos mais modernos de realizar a prédica. As convicções poderiam ser mais fundamentalistas, tradicionais, contemporâneas, ligadas às teologias da libertação, feminina, negra, etc. Portanto, este modelo inicial pode ser uma forma de ajudar a refletir sobre uma forma ecumênica que a prédica pode acentuar em seu discurso.

Um passo mais ecumênico é dado a seguir pelos professores, quando eles passam a, de certa forma, “confrontar” cada estudante em suas convicções mais básicas. Pois, para ambos não era suficiente que cada estudante descobrisse em qual modo de fazer teologia se encontrava, um passo maior deveria ser dado. Desta forma, era mais crucial fazer a/o estudante dialogar com outras convicções e formas de expressão da fé.⁹²¹ Uma vez que cada estudante sabia qual era seu modo de fazer teologia, era-lhes designada como tarefa a leitura de outras tradições cristãs, “para que ele ou ela pudesse descobrir seus ou suas ‘primos ou primas’ teológicas no interior da igreja histórica e ecumênica.”⁹²² Além disso, os professores ainda pediam às/aos estudantes que

[...] explorem outros modelos teológicos ao interagir com perfis teológicos e sermões daqueles na sala de aula que são diferentes de si mesmo. Desta forma, estudantes aprendem a respeitar e a entender aqueles que trazem outras perspectivas teológicas para a interpretação da fé cristã. Eles/Elas também aprendem o que é preciso para iniciar uma negociação com uma audiência sobre as suas próprias mensagens em relação às congregações nas quais há pessoas que representam diversas visões teológicas.⁹²³

Sem desassociar a prédica de seu contexto, ou seja, o culto comunitário, tem-se como importante que ela, enquanto evento comunitário, institucional e ritual, é uma forma de atualizar o evento salvífico de Cristo e sua revelação para os dias atuais independentemente do gênero ou modelo comunicativo escolhido, como nos exemplos de Willaime: lição doutrinal, testemunho, sermão (lição de moral), discurso

⁹²¹ MCCLURE, 2004, p. 252. “It should be accentuated, however, that simply discovering one’s operative theological convictions is not enough. It is crucial to bring those convictions into relationship with the larger Christian tradition, with theologians who have provided tremendous resources for reflecting on and nurturing faith.” (Tradução nossa).

⁹²² “[...] that he or she can discover his or her theological ‘cousins’ within the church historic and ecumenical.” MCCLURE, 2004, p. 252-253. (Tradução nossa).

⁹²³ “At the same time, we ask students to explore other theological models by interacting with the theological profiles and sermons of those in the class who are different from them. In this way, students learn to respect and to understand those who bring other theological perspectives to bear in the interpretation of Christian faith. They also learn what it takes to begin to negotiate a hearing for their own messages in relation to congregations in which there are people who represent diverse theological views.” MCCLURE, 2004, p. 253

belo ou poético, rito comunitário, exercício exegético; ou, ainda, os modelos apresentados no capítulo quatro. A partir do exemplo de McClure e Cooper, fica visível que a formação teológica deve prezar por um amplo conhecimento teológico a nível institucional, mas também ecumênico e religioso, de modo que cada pessoa pregadora tenha consciência e compreensão sobre as mais diversas formas do fazer e do pensar teológico, pois isso resultará em pregações mais dialógicas.

Os gêneros discursivos e os modelos comunicativos são ferramentas que podem ser utilizadas para propiciar uma melhor comunicação daquilo que se está falando. No entanto, pode ocorrer que tais discursos sejam, por vezes, monológicos, desassociados da realidade mais próxima das pessoas, inclusive de quem prega. Nesse sentido, a forma de ensinar homilética proposta por McClure e Cooper acentua fortemente esse caráter dialógico e polifônico da pregação. Cada pessoa que prega deve se comunicar e se relacionar com o outro, e isso também vale para os conteúdos dogmático-teológicos, prático-comunitários, psicológico-relacionais que se ensinam, além de incluir neles uma preocupação com o ecumenismo e o diálogo inter-religioso.

Como afirma Kirst, o desafio que se coloca no culto, e aqui inclui-se a pregação, “não tem a ver apenas com comunicação, com fazer-se entender,”⁹²⁴ mas tem a ver com a vida das pessoas, sua experiência e vivência cultural e social. Por isso, é correta a pergunta de Kirst, que deve soar sempre na cabeça de quem prega: “Como fazer com que verdades teológicas, verdades dogmáticas, não soem como teoria, mas como vida? Se forem apenas construções teológicas, permanecerão como coisas de elite e deixarão intocada a vida de fé das pessoas.”⁹²⁵

Se nas faculdades de teologia se ensina teologia cristã e também questões que envolvem outras religiões e religiosidades, cabe questionar onde o outro cristão e “outro *de outra religião*” se inserem na linguagem do discurso comunicativo e dialógico das prédicas da igreja cristã. A intensão com tal questionamento é levar a discussão da alteridade para dentro da pregação cristã, examinar repetidamente onde se encontra o outro em nossas linguagens durante a pregação cristã,⁹²⁶ bem como em nossas liturgias e em nossa relação no âmbito da teologia prática. Indo às margens, é possível questionar também quem são as pessoas marginalizadas e

⁹²⁴ KIRST, 1995, p. 54.

⁹²⁵ KIRST, 1995, p. 54.

⁹²⁶ MCCLURE, 2001.

estrangeiras em nosso meio e o que elas têm a nos comunicar?⁹²⁷ Como bem lembra McClure, “a vida cristã é construída ao redor do amar o santo Outro, Deus, e o outro ser humano, o estrangeiro/ o próximo”.⁹²⁸ Tal modelo pode ser utilizado no cotidiano das comunidades cristãs, fazendo-se a ressalva que, para cada contexto, ele precisa ser adaptado e não usado como fórmula mágica.

7.6 A Viva Voz do Evangelho: homilética e liturgia ecumênica e dialógica

Em sua pesquisa sobre culto e cultura no Vale da Pitanga, Kirst recorda que culto tem relação com “pertença e comunhão.”⁹²⁹ Mas não qualquer comunhão. Uma comunhão que se articula através da linguagem, da comunicação, do rito, dos símbolos, das artes, que brota da Escritura, que se torna diálogo e ação responsável. Como afirma Kirst, “as pessoas falam da pertença e comunhão que surge ao natural, porque lá há um conjunto de pessoas buscando a mesma coisa, a proximidade e amizade do Deus presente.”⁹³⁰

Vimos algumas formas de fazer a presença de Deus se tornar presente, através da linguagem, da comunicação e do lugar da liturgia. Outro elemento importante, que para Grimes também está relacionado com a pregação, é o rito. Para ele, quando se encena ou dramatiza a ação ritual e litúrgica, se narra teologicamente uma história e uma ação ética.⁹³¹ A ação da pregação e a ação ritual, por vezes, podem estar em contradição. Contudo, ele acredita que a ação e a dramatização ritual podem inspirar e constituir-se como um prelúdio para “a arena do mundo social onde tomar uma decisão ética e a formação do caráter são importantes.”⁹³² O ritual pode ser uma zona liminal entre o rito e a pregação.

A pregação, com sua comunicação, cria uma narrativa na qual o ser humano pode se reconhecer enquanto sujeito e a partir da qual deve agir eticamente. Contudo, a crítica de Grimes é que tal situação cria uma forma artificial de ética e moral, quando a ação prática está desconectada de seu conteúdo. Por isso, ele afirma que “muitas

⁹²⁷ MCCLURE, John S. Collaborative Preaching from the margins. *Journal for Preachers*, Montreat, v. 22, Pentecost, p. 37-42, 1996.

⁹²⁸ “Christian life is built around loving the holy Other, God, and the human other, the stranger/neighbor”. MCCLURE, 1996, p. 37.

⁹²⁹ KIRST, 1995, p. 55.

⁹³⁰ KIRST, 1995, p. 55.

⁹³¹ GRIMES, 1986, p. 5.

⁹³² “[...] the arena of the social world where ethical decision making and character formation count.” GRIMES, 1986, p. 5.

vezes o problema com a ética religiosa é que seu único laboratório experimental é a mente do/da teólogo/a ou um fórum de debate.”⁹³³ A ritualidade é uma forma de encarnação da viva voz do Evangelho. Através do ritual outros aspectos que estão presentes na pregação e na linguagem podem ser evocados e dramatizados ou encenados durante a experiência litúrgica do culto. Ao integrar o ato no evento dialógico e comunicativo da pregação, a palavra e o texto ganham corpo. Na pregação, palavra e ação vem juntas e o lugar da ação, o local no qual se pode praticar, viver e apreender as contradições entre a ação falada e a ação praticada no culto, é o rito.⁹³⁴

Como destaca Lukken, a base dos ritos está na apreensão dos símbolos, dos atos simbólicos e da linguagem simbólica. Os ritos são constituídos no cotidiano da vida através da repetição de símbolos apreendidos, de atos simbólicos que dão base à ritualização humana e se expressam através da linguagem simbólica e performática previamente dada. Os ritos possuem uma carga simbólica que se expressa por ela mesma. Mesmo que se tratem de rituais repetidos extensivas vezes, ocorre uma comunicação significativa, ou seja, o ritual significa algo para quem o realiza e dele participa, pois na repetição do rito se promove o preenchimento de qualquer tipo de lacuna, auxiliando na manutenção da existência e das coerências humanas.⁹³⁵

O rito inclui a linguagem simbólica. Dessa forma, retoma-se a realidade última através da linguagem simbólica, o mito entra no rito por meio da narrativa. Através da linguagem simbólica, o rito permite que o ser humano se conecte a partir de uma trama narrativa que envolve a representação ritual dos textos. Nesse sentido, o “ritual é uma *práxis* do dar sentido.”⁹³⁶ O rito possui características sensitivo-simbólicas, e o mito uma característica narrativa, ambas interligadas pela performance simbólica do mito e da ação ritual.⁹³⁷ Ritualizar é incorporar, no sentido de dar corpo, a palavra viva e viva voz do Evangelho.⁹³⁸ A linguagem quando tornada ritual situa a palavra na

⁹³³ “Too often the problem with religious ethics is that the only laboratory for experiment is the mind of a theologian or a forum for debate.” GRIMES, 1986, p. 8.

⁹³⁴ GRIMES, 1995, p. 9.

⁹³⁵ LUKKEN, Gerard. **Rituals in abundance**: critical reflections on the place, form, and identity of Christian ritual in our culture. Leuven: Peeters, 2005. p. 38-50. BELING, 2017, p. 69.

⁹³⁶ “The ritual is a *praxis* of giving meaning.” LUKKEN, 2005, p. 52. (Tradução nossa). (Grifo do autor).

⁹³⁷ LUKKEN, 2005, p. 51-54.

⁹³⁸ GRIMES, Ronald L. **Reading, writing, and ritualizing**: ritual in fictive, liturgical, and public places. Washington: Pastoral Press, 1993. p. 39s.

interface de sua ação, pois o ato de ler a Escritura já produz efeitos espirituais,⁹³⁹ já produz comunhão através da comunicação.

Claudio Carvalhaes⁹⁴⁰ em artigo intitulado *A pregação na liturgia da igreja, na liturgia do mundo e na liturgia do próximo*, procura pensar a pregação em relação ao contexto do culto, do mundo da vida e do outro. Quando se reflete sobre uma proposta de pregação, o culto como um todo deve ser levado em consideração, o que significa que se reflete sobre o caráter ritual. Ou seja, não adianta a pregação dialogar com o outro enquanto a liturgia, os cantos, as orações, as súplicas e as litanias vão em outra direção e não há diálogo entre liturgia e pregação, como se ambas não estivessem integradas no rito do culto. Pregação e liturgia são gêneros discursivos que dialogam de diferentes maneiras no interior do rito do culto cristão e cada qual possui particularidades e implicações diferentes, apesar de estarem profundamente relacionadas.

Relacionar liturgia e pregação pode nos levar a compreender o culto cristão de outra maneira. Sunggu Yang propõe uma liturgia de outra-maneira, que tenha como base o ecumenismo. Ela propõe três princípios: (1) Em encontros onde há celebrações ecumênicas se poderia confrontar as várias liturgias através do prisma da conversação ilimitada, onde antes, durante ou depois das celebrações se poderia conversar/dialogar sobre as diversas formas de celebração litúrgica. Um segundo princípio seria (2) refletir sobre a liturgia através do prisma do Deus que é infinito e de que como cada tradição litúrgica pode ensinar algo uma à outra, como num diálogo entre amigas e amigos. Não se trata de realizar uma uniformização litúrgica, mas de participar ativamente na liturgia do outro e de testemunhar a Deus através dela. O terceiro princípio situa-se na relação entre os dois primeiros: (3) “[...] quando nós pudermos testemunhar a infinitude do Divino que reside nos outros, nós ampliaremos e aprofundaremos nosso entendimento não somente da liturgia cristã, mas do objeto próprio da liturgia: Deus.”⁹⁴¹

⁹³⁹ GRIMES 1986, p. 17.

⁹⁴⁰ CARVALHAES, Cláudio. *A pregação na Liturgia da Igreja, na Liturgia do Mundo e na Liturgia do Próximo*. **Tear Online**: liturgia em revista, São Leopoldo, v. 1, n. 2, p. 48-57, 2012. Disponível em: <<http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/tear/article/view/456>>. Acesso em 30 abril 2018.

⁹⁴¹ “[...] when we can witness the infinity of the Divine residing in others, we will broaden and deepen our understanding not only of Christian liturgy but the very object of liturgy: God.” YANG, Sunggu. **Two Principles Toward Ecumenical Liturgy**. Faculty Publications - College of Christian Studies, Georg Fox University. Disponível em: <<http://digitalcommons.georgefox.edu/ccs/239>>. Acesso em: 29 abril 2018.

A Palavra de Deus, seja ela pregação ou liturgia, é uma palavra inconclusiva, uma linguagem e uma língua estranhas ou um dialeto que carece de constante atualização. Essa atualização passa pelo entendimento, pela leitura, pelo texto, pela ritualização, pela celebração, passa pelo corpo através da audição, do tato, do paladar e do olfato, do conhecer nossa história. A prédica e o culto que tem como orientação o outro, o estrangeiro e o marginalizado, aquela pessoa que se encontra nas margens, nas fronteiras e nos interstícios, e naqueles encontros casuais e inusuais, é momento de reflexão e diálogo, onde o “centro” é deslocado até as margens e fronteiras no qual o outro se encontra. Ao mesmo tempo, o outro estará próximo daquelas pessoas que antes não tinham consciência de sua existência. Como afirma Sunggu Yang, baseando-se na obra de McClure:

A pregação *other-wise* agora encontra o ‘outro’ que, antes ignorado, é agora um parceiro de conversação essencial e decisivo através de quem podemos testemunhar o Deus infinito que reside em nós mesmos e nos outros. Sem o ‘outro’, nosso entendimento sobre o divino é parcial, perigoso e até opressivo.⁹⁴²

Portanto, a palavra, sob o prisma de sua forma linguística e não somente suas normas, se apresenta às pessoas ouvintes em situações concretas e onde são dadas enunciações precisas, o que traz consigo uma ideologia e uma vivência concreta.

Na realidade não são palavras o que pronunciamos ou escutamos, mas verdades ou mentiras, coisas boas ou más, importantes ou triviais, agradáveis ou desagradáveis, etc. *a palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial*. É assim que compreendemos as palavras e somente reagimos àquelas que despertam em nós ressonâncias ideológicas ou concernentes à vida.⁹⁴³

E em Bonhoeffer encontramos a seguinte afirmação sobre a linguagem da Palavra de Deus:

A palavra é socialmente determinada não só quanto à origem, mas também quanto ao destino. Quando o Espírito é vinculado à palavra, está expressa a

⁹⁴² “The other-wise preaching now meets the ‘other’ who, ignored before, is now an essential and decisive conversational partner through whom we can witness the infinity of the Divine residing in ourselves and others. Without the ‘other,’ our understanding of the Divine is partial, dangerous, and even oppressive.” YANG, Sunggu. **Two Principles Toward Ecumenical Liturgy**. Faculty Publications - College of Christian Studies, Georg Fox University. Disponível em: <<http://digitalcommons.georgefox.edu/ccs/239>>. Acesso em: 29 abril 2018.

⁹⁴³ BAKHTIN, 2014, p. 98-99. (Grifo nosso).

intensão de atingir uma pluralidade de ouvintes, e foi erigido um sinal visível, pelo qual a atualização deve ser levada a termo.⁹⁴⁴

A Palavra de Deus que se atualiza através da pregação, no encontro polifônico do culto cristão deve ser uma palavra encarnada na realidade da vida das pessoas, por isso, ela é socialmente e vivencialmente determinada e ideologicamente condicionada, como afirmam Bakhtin e Bonhoeffer. A Palavra de Deus, enquanto comunicação humana está sujeita a todo tipo de interpretação e desentendimento, pois ao lidar com a vida concreta se torna uma linguagem viva ou um dialeto que precisa ser constantemente interpretado, relacionado, atualizado, como numa conversa onde não há uma palavra final. Assim também é a Palavra de Deus na pregação, uma linguagem e uma palavra inconclusiva/não-finalizada, como a revelação de Deus e a vinda do seu Reino. Como afirma Bakhtin, “a língua, no seu uso prático, é inseparável de seu conteúdo ideológico ou relativo à vida.”⁹⁴⁵ Portanto, a palavra no culto é comunhão, que se realiza através da comunicação.

7.7 Considerações finais

Afirmações dos santos Padres testemunham a presença vivificadora desta Tradição, cujas riquezas entram na prática e na vida da Igreja crente e orante. Mediante a mesma Tradição, conhece a Igreja o cânon inteiro dos livros sagrados, e a própria Sagrada Escritura entende-se nela mais profundamente e torna-se incessantemente operante; e assim, Deus, que outrora falou, dialoga sem interrupção com a esposa do seu amado Filho; e o Espírito Santo - **por quem ressoa a voz do Evangelho na Igreja** e, pela Igreja, no mundo - introduz os crentes na verdade plena e faz com que a palavra de Cristo neles habite em toda a sua riqueza (cfr. Col. 3,16).⁹⁴⁶

Evangelho, porém, nada mais é que uma pregação e gritaria a respeito da graça e da misericórdia de Deus, conseguida e adquirida pelo Senhor Jesus Cristo com sua morte, e, no fundo, não é o que está em livros e foi composto em letras, mas mais um pregação oral e palavra e voz viva, que ressoa em todo o mundo e que é gritada publicamente para seja ouvida em toda a parte.⁹⁴⁷

As formas de enunciação e pregação do Evangelho não foram descartadas por Lutero. Ao passo que ele acentua a oralidade, também defende com entusiasmo

⁹⁴⁴ BONHOEFFER, Dietrich. **A comunhão dos santos**: uma investigação dogmática sobre a sociologia da Igreja. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2017.

⁹⁴⁵ BAKHTIN, 2014, p. 99.

⁹⁴⁶ PAPA PAULO VI. **Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina**. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbun_po.html. Acesso em: 20 fev. 2017. (Grifo nosso).

⁹⁴⁷ WA 12.259, tradução do texto de Lutero feita por Martin Dreher. Cf. DREHER, 2003, p. 248.

a centralidade da Escritura, ou seja, a Bíblia. O desafio que se coloca pode ser formulado na forma de várias perguntas:

Qual a importância da teoria de Bakhtin? Com base no conceitual teórico de Bakhtin, pode ela ajudar a entender a relação entre linguagem, comunicação e pregação da Palavra de Deus? A pregação é somente um discurso monológico ou há indícios de que ela também possa ser polifônica? Qual a importância da contextualidade para a pregação e a homilética, ou seja, qual o contexto da enunciação da prédica? Qual a importância do diálogo, das muitas vozes e da polifonia para a homilética? Quem são os autores e atrizes do discurso religioso? Existem diferentes vozes sociais que compõem a pregação cristã? É possível ouvi-las no âmbito da pregação evangélico-luterana? Em suma: tendo por base que a pregação no contexto evangélico-luterano é um discurso, e tomando-se a teoria bakhtiniana, é possível que o discurso religioso (a prédica) seja polifônico?

Para todas essas perguntas podemos responder sim. A forma como a pregação é realizada, seu conteúdo, seu sentido, seu significado, o tema, as pessoas, a cultura, as instituições, Jesus Cristo, etc., compõem a polifonia na qual a prédica pode se transformar. A teoria de Bakhtin ajuda a homilética a evidenciar as muitas vozes e contextos que compõem a prédica cristã, bem como refletir diretamente dentro e a partir dos contextos e atos singulares e irrepetíveis como a viva voz do Evangelho comunica ao ser humano através da Igreja. Essa viva voz quer ressoar no mundo da vida. Quer dialogar com os diferentes enunciados humanos que foram e que são gritados, como disse Lutero.

Certamente há caminhos interessantes para avançar nessa pesquisa. No entanto, até aqui já foi possível demonstrar que todas as pessoas na igreja, ao escutarem uma pregação, se tornam autoras. Romper com o senso de auditório e criar comunhão plena através da palavra viva e com a Palavra Viva é o desafio da igreja cristã. Quando o verbo se encarna em cada pessoa e ressoar através de suas palavras, ali, teremos a comunhão dos santos, a verdadeira igreja. A pregação quer ser um diálogo, quer ser entendida e compreendida, quer ser vivida em toda a sua riqueza como ato que impele ao ser humano a pensar e agir, ou seja, realizar a práxis de Jesus Cristo, ser uma ação concreta, diaconal, missionária, catequética e pastoral.

A comunicação da viva do voz do Evangelho está incorporada na e a partir da vida do outro, a partir disso podemos começar a pensar em uma resposta para a pergunta: “E vós, quem dizeis que Eu sou?”. A resposta será inconclusiva, ao mesmo

tempo em que será preche de resposta. Ao incluir o outro em nossas linguagens e discursos, seja na prédica ou no culto cristão, descobrimos a riqueza do diálogo e de como a Palavra de Deus ainda nos é estranha, estrangeira, marginal. Ir até às margens onde se encontra o outro permite que nos tornemos conscientes da infinitude da revelação de Deus, e da infinitude e inconclusibilidade que é a sua Palavra. Uma resposta única e definitiva não há, mas chegamos mais próximos da verdade que Deus nos propõe a partir do evento salvífico de Jesus, que é revelado através da ação do Espírito Santo quando ouvimos a viva voz e a comunicação do Evangelho.

E, por isso, devemos sempre perguntar: a partir de nossas línguas, linguagens, do nosso contexto, do contexto do outro, das margens e fronteiras, a partir da prédicas e liturgias, quem estamos dizendo que Jesus é?

8 CONCLUSÃO

A linguagem é origem. Não é algo que teríamos ganho em relação aos animais de tanto evoluirmos mas algo que vai mais longe do que todas as coisas porque reencontra a sua aparição. A fala não nomeia, chama. É um raio, um relâmpago: as palavras não evocam, elas atalham, racham a pedra. A linguagem não tem nada para descrever já que ela começa. Não há nada que esteja mais no segredo da matéria do que o mistério verbal. O mundo é uma linguagem, nossa fala se lembra disso. Ela se adianta. Abrindo o universo, ela se imprime em você. Nada de material no fundo do homem, fora sua boca aberta, sua passagem furada. Nenhum conteúdo. Nascido perfurado e espelho sem-fundo.⁹⁴⁸

As palavras do dramaturgo franco-suíço, Valère Novarina, novamente nos iluminam com sua profunda reflexão sobre o ato de falar e a linguagem. O sopro de vida de Deus é um chamado. Falar é esse som que sai da boca do ser humano e da boca de Deus e chama à vida. Na palavra e na ação, se encontra o mistério divino. Nos sacramentos e na pregação Deus se revela ao ser humano. Como igreja de Jesus Cristo no mundo somos convidados/as a *chamar*, gritar, dar testemunho daquilo que a nossa fala nos lembra. Falar sobre a promessa de Deus, falar sobre a graça. Falar sobre a Paixão de Jesus, falar sobre o Espírito consolador. Enfim, *falar e falar...* Como igreja de Jesus Cristo resta-nos continuar refletindo sobre a pergunta de Jesus a partir de nossas línguas, linguagens, do nosso contexto, do contexto do outro, das margens e fronteiras, da história, a partir das prédicas e liturgias e *continuamente* nos questionar: quem estamos dizendo que Jesus é?

Quando iniciamos este projeto de pesquisa passamos por momentos em que parecia não *haver um rumo*. Como o povo de Deus que caminha *no deserto*, também a pesquisa passou pelos seus *momentos desérticos*. Esses momentos foram pontos chave de reflexão sobre o sujeito da tese: a linguagem da viva voz na comunicação do Evangelho. No caminho chegamos a algumas encruzilhadas. *Aquele momento de definir por qual caminho ir*. Definimos como objeto de pesquisa a prédica e a sua relação com a linguagem. Formulamos nosso objeto de pesquisa da seguinte forma: *a pesquisa quer analisar a pregação a partir do conceito de enunciação dialógico, baseando-se nos trabalhos de Bakhtin que definiram o diálogo entre as diferentes vozes sociais como sendo polifônico e aplicar estes conceitos no campo da homilética, sobretudo, à prédica cristã. A pesquisa procurará entender se é possível que a prédica seja compreendida como diálogo polifônico do evento divino-humano, no qual as*

⁹⁴⁸ NOVARINA, 2009, p. 24.

diferentes vozes sociais e culturais se encontram sob um mesmo enunciado comunicativo.

O nosso caminho para responder à pergunta de Jesus investigou a implicação do que significa a pregação a partir do Antigo Testamento. Partindo da questão do recontar a história do povo de Israel, contida na pregação mosaica e levítica, a pregação se torna um ato de rememoração. A teologia da aliança leva conscientemente ao reforço da promessa que Deus faz com seu povo. A aliança conecta-se a uma palavra anunciada por Deus ao seu povo, por isso “palavra”, em seu conceito mais puro, remeterá a uma palavra falada, uma palavra enunciada/pronunciada. Esta palavra encontra sua forma concreta na leitura e interpretação da Torá. O que contribuiu fortemente para que a leitura da Escritura fosse inserida no âmbito da assembleia cultural judaica, tendo como prática comum a rememoração da história da salvação no Egito e dos mandamentos através do *Schema*, isto é, o “Ouve, Israel!”

Deste período se destaca como importante que o contar e o recontar a história, como um ato rememorativo, era uma forma de manter viva a aliança de Deus com seu povo. A exortação lembrava e rememorava o povo de Deus a perseverar nos momentos de fraqueza da fé, bem como nos difíceis e tortuosos caminhos seguidos pelo povo desde o momento da libertação da escravidão no Egito até o presente momento. A Palavra de Deus apresenta-se ao povo através da interpretação contextual.

Algumas das formas de anúncio profético que estão presentes no AT, como a exortação, a súplica e outras, são perceptíveis no discurso de Jesus. Como os profetas do AT, Jesus utiliza os recursos humanos, como a voz e a linguagem, para anunciar a Boa Nova da Palavra de Deus. O seu uso conduz a uma séria e profunda reflexão, e se encontra em uma dialética de continuidade e descontinuidade dessa Palavra enquanto pregação atual, e daquelas palavras anunciadas por Jesus em um tempo e espaço tão específicos. As parábolas são a forma mais característica de Jesus se comunicar e anunciar a vontade de Deus para o seu povo.

Nos tempos da patrística a Igreja viveu um período de apogeu em relação a pregação. Contudo, com o passar dos séculos a pregação começou a perder “fôlego”, tornando-se um discurso mais apologético (um discurso escrito) e a pregação oral da Palavra de Deus sofreu devido à falta de formação e qualificação. Sugiram outras formas de culto além do culto dominical. Apontamos para o surgimento do *pronaus*.

Uma forma cultural reduzida, que posteriormente à Reforma foi assumida pela Igreja Evangélica, e em muitos casos, como culto regular, ao passo que a celebração da Palavra encarnada, isto é, a Ceia, foi perdendo força. No período da Idade Média, chama a atenção as formas de pregação mendicante de Valdo e Francisco de Assis.

Na Reforma Protestante e, sobretudo a partir da tradição luterana, a pregação da Palavra de Deus passou a ser o centro da teologia. A transmissão oral esteve ligada tanto ao culto quanto à vida comunitária. As pessoas deveriam ouvir a Palavra de Deus, ser ensinadas, interpretar a Bíblia para conhecer a Cristo e ter fé. Cristo se tornou o centro da pregação e isso teve consequências para toda a teologia, não somente a luterana. A partir de Lutero, redescobre-se a centralidade da Escritura para a Igreja, e conseqüentemente, a importância da pregação, a partir da qual a comunidade é instruída e admoestada, passando a Palavra de Deus a ser central no culto como elemento da fé.

Em Lutero vimos ainda a forma utilizada para pregar. Demos atenção aos seus comentários quando sentava à mesa com pessoas amigas ou convidadas e falava sobre a pregação. São importantes e vários são os aspectos elencados nessas conversas: variar o estilo, boa preparação, estar relacionado ao cotidiano, pregar sobre Deus, saber quando parar, ater-se a um tema, pregar de forma clara e evidente, anunciar Lei e Evangelho, orar antes de pregar. Todos esses elementos refletem a centralidade da pregação na teologia luterana e sua importância como anúncio dialógico da Palavra de Deus.

A renovação litúrgica influenciou as igrejas cristãs na renovação do entendimento de Palavra de Deus e anúncio da viva voz do Evangelho. Contudo, o atrofiamento da compreensão de Palavra de Deus e de como ela se encontra ligada aos sacramentos é um tema que carece de continua reflexão. Os artigos da Confissão de Augsburgo não desvinculam a Palavra dos Sacramentos. Para alguns teólogos e teólogas, o enfoque de Lutero se dá de maneira enérgica na centralidade à Palavra e, de forma um tanto irônica, afirmam que em Lutero o órgão central do protestantismo é o ouvido. Persiste o desafio da igreja compreender que ela acontece ali onde ocorre a correta pregação do Evangelho e onde os sacramentos são administrados de acordo com a Palavra de Deus. Isso se reflete também na espacialidade da igreja, isto é, na forma como estão dispostos os centros litúrgicos do culto. Os sacramentos e a pregação necessitam do seu lugar específico no âmbito do rito litúrgico, pois eles perfazem a vida litúrgico-ritual da comunidade cristã.

Revisamos alguns pressupostos contemporâneos que baseiam a ciência homilética. Desde as pesquisas da Nova Homilética, a compreensão do papel da igreja, da comunidade e das pessoas passou por uma renovação. Se antes a tarefa decorrente do trabalho homilético era pensada somente a partir da sua relação mais próxima com a teologia bíblica e sistemática, agora a pregação é também produto de reflexão no seu âmbito prático e em conexão com a práxis. Diferentes modelos oferecem subsídio para a compreender a relação da prédica com as pessoas que ouvem no âmbito do evento litúrgico-ritual. A pregação, como práxis evangélica da comunicação do Evangelho, chegou ao chão, isto é, ao solo de onde brota a vida. A relação da pregação com a Bíblia passou a ser entendida e realizada também no diálogo entre a vida, a cultura, o mundo, a sociedade, e, sobretudo envolveu a compreensão de que vida e Bíblia estão intrinsecamente ligadas.

A pregação ocorre na sua relação com a realidade e o contexto daquelas pessoas que ouvem ou necessitam ouvir a Palavra de Deus, essa viva voz que chega a algumas pessoas como grito de amor e êxtase e para outras como um leve sussurro, como uma brisa de fim de tarde. Os métodos e as formas são caminhos utilizados para que essa voz seja compreendida como a viva voz do Evangelho. Eles pavimentam e dão às pessoas meios para compreender o que significa a Palavra de Deus, que para alguns é loucura, parafraseando o apóstolo Paulo. Nenhum método é perfeito, pois cada um necessita ser contextualizado a partir do lugar no qual ocorre a proclamação e a comunicação do Evangelho. No entanto, eles indicam direções e clarificam o que significa a enunciação de uma palavra dialógica e comunicativa. A pregação como arte é linguagem, símbolo, dramatização, narração, palavra humana e divina, ação libertadora.

Para compreender como acontece o evento dialógico da pregação necessitamos de outras ferramentas, além do âmbito teológico. Procuramos em Bakhtin algumas delas. Apreendemos a importância da linguagem como expressão humana. Um fator importante da compreensão de Bakhtin é que o pensamento e fala é um ato singular e irrepetível, sendo que a prédica pode ser compreendida da mesma forma. A prédica se relaciona com outros atos que são singulares, como a Bíblia e a vida de cada pessoa que se encontra no culto cristão e ouve ativamente. Nesse sentido, a fronteira entre a Palavra de Deus e a palavra do ser humano está o tempo todo em constante contato e relação, pois onde as palavra vivas de Deus e das

peças se encontram, ali acontece a revelação de Deus, que procura dialogar e se relacionar com o ser humano. Mesmo que seja em absoluto silêncio.

A teologia prática, como disciplina que lida com fenômenos que acontecem na fronteira, ou seja, na margem entre várias ciências, deve analisar a pregação e a Palavra de Deus como enunciado dialógico. Como ciência marginal da teologia, ela está em constante contato com outras áreas de estudo e dialoga com elas. Esse diálogo pode ser fácil ou ser complicado. Pode apresentar resultados, mas por se tratar de uma ciência que tem no ser humano e no mundo sociocultural sua base, surgem vários questionamentos, sejam de ordem ética, social, filosófica, ideológica ou mesmo religiosa. A pregação, como uma viva voz, não pode ser finalizada dentro de um sistema imutável. Ela está em mútua relação com várias vozes sociais e culturas.

A margem ou a marginalidade da teologia prática é ser ciência que se ocupa do diálogo trans ou metateológico entre os vários campos que se relacionam com ela. Desvelar na marginalidade as várias máscaras da teologia é tarefa ligada à teologia prática. Por isso, ela se ocupa com a práxis discursiva da igreja, seja através de um processo institucionalizado, da homilética, da práxis comunitária da pregação nas comunidades de fé e nos espaços públicos. Somente na incorporação da Palavra Deus é que ela põe em evidência as diferentes vozes que compõem a sinfonia homilética e a transformam em *viva voz do Evangelho*.

A viva voz do Evangelho é pregação, é acontecimento sonoro da Palavra de Deus, é ação sacramental. Pregação é anunciar a viva voz do Evangelho. A viva voz é a voz de Cristo. A viva voz é um anúncio oral. A viva voz é um grito, como afirma Lutero. A viva voz ressoa em todo o mundo. A partir da viva voz se ouve a voz de Deus, que se encarnou em Jesus Cristo. A viva voz anuncia a graça de Deus. A viva voz anuncia o perdão. A viva voz anuncia juízo. No ouvir da viva voz do Evangelho nasce, cresce e se nutre a fé. A viva voz é uma palavra dialogada, que dialoga com o ser humano. A viva voz é a Escritura. A viva voz é uma palavra efetiva. A viva voz é uma palavra encarnada. A viva voz é sacramental. A viva voz é um leve sussurro. A viva voz é silêncio. A viva voz é uma palavra ativa. A viva voz é um enunciado responsivo. A viva voz é “preche de resposta”. A viva voz do Evangelho é Cristo. A viva voz é ação do Espírito Santo. A viva voz é escatológica. A viva voz é o aqui e o agora da revelação de Cristo. A viva voz é salvação. A viva voz é unidade. A viva voz é a comunhão dos santos. A viva voz é um ato público. Portanto, a viva voz do Evangelho é a Palavra de Deus.

Disso decorre que o sacramento é a união da Palavra de Deus com um sinal concreto, isto é, uma concretização espacial e simbólica: a água e o lugar do batismo e o pão e o vinho à mesa na ceia do Senhor. Na pregação, o sinal concreto é a Bíblia e sua anunciação linguístico-dialógica. Os sacramentos e a pregação se relacionam com o mundo através de palavras, enunciados e ações. Eles criam uma nova e única forma de relação do povo de Deus com a revelação e o mistério divino. Contudo, continuamos a frisar que saudável será essa relação quando as três grandezas cristãs – batismo, eucaristia e Palavra – forem compreendidas e realizadas no mundo da vida e no culto cristão com a mesma importância. Pois, a revelação de Deus em Cristo Jesus utiliza-se da Palavra e concretiza-se numa revelação simbólico-sacramental. Nem a Palavra desliga-se dos sacramentos, nem somente a pura realização dos sacramentos sem a Palavra faz sentido.

A forma como a pregação é realizada, seu conteúdo, seu sentido, seu significado, o tema, as pessoas, a cultura, as instituições, Jesus Cristo, etc., compõem a polifonia na qual a prédica está inserida e se torna enunciado. A utilização da teoria de Bakhtin ajuda a evidenciar que a homilética, enquanto disciplina que se ocupa com os estudos do fenômeno da comunicação do Evangelho, está em diálogo com várias vozes sociais e culturas. E que as muitas vozes e contextos que compõem a prédica cristã são singulares e irrepetíveis, da mesma forma que a comunicação da viva voz do Evangelho. Essa viva voz quer ressoar no mundo da vida. Ela quer dialogar com os diferentes enunciados humanos que foram e que são gritados, como afirmou Lutero.

Certamente tem-se muito ainda a esclarecer e avançar nesta pesquisa. No entanto, até aqui já foi possível evidenciar que todas as pessoas na igreja ao escutarem uma pregação se tornam autoras. Romper com o senso de auditório e criar comunhão plena através da Palavra Viva é o desafio da igreja cristã. Quando o verbo se encarnar em cada pessoa e ressoar através de suas palavras, ali, teremos a comunhão dos santos, a verdadeira igreja. A pregação quer ser um diálogo, quer ser entendida e compreendida, quer ser vivida em toda a sua riqueza como ato que conduz o ser humano a pensar, agir, realizar a práxis de Jesus Cristo, ser uma ação concreta, diaconal, missionária, catequética e pastoral.

A pregação enquanto discurso ético leva em conta que a Palavra de Deus se revela em Jesus Cristo para toda a criação, e que através da encarnação do Verbo Divino em Jesus, a linguagem divina torna-se humana. Com isso, a distinção entre

Palavra de Deus e palavra humana não é perdida, mas interpretada a partir da realidade na qual ela se torna encarnada na criação de Deus.

A comunicação da viva voz do Evangelho está incorporada na e a partir da vida do outro, a partir disso podemos começar a pensar em uma resposta para a pergunta: “E vós, quem dizeis que Eu sou?”. A resposta será inconclusiva, ao mesmo tempo em que será prenhe de resposta. Ao incluir o outro em nossas linguagens e discursos, seja na prédica ou no culto cristão, descobrimos a riqueza do diálogo e de como a Palavra de Deus ainda nos é estranha, estrangeira, marginal. Ir até às margens onde se encontra o outro permite que nos tornemos conscientes da infinitude da revelação de Deus, e da infinitude e inconclusibilidade que é a sua Palavra. Uma resposta única e definitiva não há, mas chegamos mais próximos da verdade que Deus nos propõe a partir do evento salvífico de Jesus, que é revelado através da ação do Espírito Santo quando ouvimos a viva voz e a comunicação do Evangelho.

REFERÊNCIAS

- ADAM, Júlio César. Culto e Aconselhamento Pastoral. **Tear**: liturgia em revista, São Leopoldo, n. 23, p. 3-14, ago. 2007.
- ADAM, Júlio César. Homilética da Reforma – Reforma da Homilética: uma reflexão sobre a pregação cristã no contexto brasileiro a partir de princípios homiléticos de Martim Lutero. **Reflexus**: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões, v. 10, n. 16, p. 211-233, 2016b. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/425>. Acesso em: 11 jan. 2019.
- ADAM, Júlio César. Liturgia e performance-entre representação e comunicação: um breve relatório. **Tear Online**: liturgia em revista, São Leopoldo, v. 2, n. 1, p. 3-9, 2013. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/tear/article/view/866/819>. Acesso em: 29 dez. 2019.
- ADAM, Júlio César. Mal-estar no púlpito: repensando teologicamente a pregação cristã na sociedade da informação. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 53, n. 1, p. 160-175, 2013b.
- ADAM, Júlio César. Pregação em transição: Uma perspectiva homilética desde América Latina e Brasil. **The International Journal of Homiletics**, v. 1, n. 1, p. 11-20, 2016. Disponível em: http://www.qucosa.de/fileadmin/data/qucosa/documents/19753/IJM_2016_1_Adam_port.pdf. Acesso em: 31 mar. 2016a.
- ADAM, Júlio César. *The Viva Vox Evangelii* in Latin America: some reflections in the context and some impressions from the participation in the *Societas Homiletica* Conference. *In*: HERMELINK, Jan; DEEG, Alexander (Eds.). **Viva Vox Evangelii - Reforming preaching**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013a.
- ALTMANN, Walter. **Lutero e Libertação**: releituras de Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.
- AMORIM, Marília. Exotopia e cronotopo. *In*: BRAIT, Beth. **Bakhtin**: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2006.
- AMORIM, Marília. Para uma filosofia do ato: “válido e inserido no contexto”. *In*: BRAIT, Beth (Org.). **Bakhtin, dialogismo e polifonia**. São Paulo: Contexto, 2009.
- ANGLADA, Paulo. **Introdução à pregação reformada**: uma investigação histórica sobre o modelo bíblico-reformado de pregação. Ananindeua: Knox Publicações, 2005.

ARTUSO, Vicente. Autoridade de João Batista e de Jesus: para servir o reino de Deus. **Revista Pistis Praxis**: teologia e pastoral, Curitiba, v. 3, n. 1, p.43-59, jan./jun. 2011.

ASKANI, Hans-Christoph. Le pasteur: témoin de la vérité? **Études théologiques et religieuses**, Montpellier, v. 85, n. 4, p. 519-524, 2010. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2010-4-page-519.htm>. Acesso em: 11 abril. 2017.

ASSEN, Wagner Pavarine; DOS SANTOS GOMES, Nataniel. O discurso de ensino e a sabedoria e a autoria de Eclesiastes. **Revista Philologus**, Rio de Janeiro, ano 20, n. 58, p. 557-565, jan./abr.2014. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/revista/58supl/054.pdf>. Acesso em: 05 dez. 2018.

BAGSHAW, Hilary B. P. **Religion in the thought of Mikhail Bakhtin**: reason and faith. London: Routledge, 2013.

BAKHTIN, Mikhail M. (V.N. Volochínov). **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 16. ed. São Paulo: HUCITEC, 2014.

BAKHTIN, Mikhail M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. 3. ed. Brasília: Universidade de Brasília, São Paulo: Hucitec, 1996.

BAKHTIN, Mikhail M. Apontamento de 1970-1971. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015f.

BAKHTIN, Mikhail M. Arte e responsabilidade. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015e.

BAKHTIN, Mikhail M. Autor e personagem na atividade estética. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015c.

BAKHTIN, Mikhail M. Diálogo I: a questão do discurso dialógico. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Os gêneros do discurso**. São Paulo: Editora 34, 2016.

BAKHTIN, Mikhail M. O autor e a personagem da atividade estética. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015c.

BAKHTIN, Mikhail M. O discurso no Romance. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Questões de literatura e de estética**: a teoria do romance. 4. ed. São Paulo: Editora UNESP, 1998a.

BAKHTIN, Mikhail M. O problema do conteúdo, do material e da forma na criação literária. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Questões de literatura e de estética**: a teoria do romance. São Paulo: UNESP, 1988.

BAKHTIN, Mikhail M. O problema do texto na linguística, na filologia e em outras ciências humanas. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015a.

BAKHTIN, Mikhail M. Os gêneros do discurso. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015b.

BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2. ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.

BAKHTIN, Mikhail M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

BAKHTIN, Mikhail M. **Problems of Dostoevsky's poetics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

BARBOSA DE BRITO, Nayara Macedo. Língua em Performance. **Repertório**, Salvador, n. 21, p. 97-104, 2013. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/revteatro/article/viewFile/12090/8633>. Acesso em: 29 de. 2018.

BAYER, Oswald. **A Teologia de Martin Lutero**: uma atualização. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

BAYER, Oswald. Reliable word: Luther's Understanding of God, Humanity and the World. *In*: HASSELHOFF, Görg K.; STÜNKEL, Knut Martin (Eds.). **Transcending words**: The Language of religious contact between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in premodern times. Bochum: Dieter Winkler, 2015.

BEISSER, Friedrich. **Claritas scripturae bei Martin Luther**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

BELING, Éder. **Liturgia e arquitetura - da relação do humano com Deus**: Contribuições para a reflexão no contexto evangélico-luterano. São Leopoldo: Faculdades EST, 2015. Dissertação (Mestrado em Teologia).

BELING, Éder. O batismo cristão à luz da passagem material. **Numen**, Juiz de Fora, v. 20, n. 2, p. 61-84, jul./dez. 2017.

BELING, Éder. O discurso religioso: a prédica como viva voz do Evangelho no contexto evangélico-luterano. *In*: COSTA, Julia Cristina de Lima; FRANCELENO, Pedro Faria. (Org.). **Linguagem, discurso e religião**: diálogos e interfaces. São Carlos: Pedro & João Editores, 2017.

BELING, Éder. Pregação pura do Evangelho: homilética e hermenêutica de convergência e atualização. **Tear Online**: liturgia em revista, São Leopoldo, v. 5, n. 1, p. 63-70, 2016. Disponível em: <http://est.com.br/periodicos/index.php/tear/article/view/2870>. Acesso em: 09 dez. 2018.

BERGER, Teresa. A linguagem da liturgia. *In*: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). **Manual de Ciência Litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja. v. 4. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2016.

BERTRAND, Michel. La communication, une histoire sans parole? **Études théologiques et religieuses**, Montpellier, v. 88, n. 1, p. 1-14, 2013. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2013-1-page-1.htm>. Acesso em: 11 abril 2017.

BEZERRA, Paulo. Posfácio: no limiar de várias ciências. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Os gêneros do discurso**. São Paulo: Editora 34, 2016.

BÍBLIA de estudo Almeida. 2. ed. rev. atu. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.

BIELFELDT, Dennis. Luther on Language. **Lutheran Quarterly**, Baltimore, v. 16, p. 195-220, 2002.

BIERITZ, Karl-Heinrich. Fundamentação antropológica. *In*: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). **Manual de Ciência Litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja. v. 1. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2011. p. 171.

BOER, Roland (Ed.). **Bakhtin and genre theory in biblical studies**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Da libertação**: o sentido teológico das libertações sócio-históricas. Petrópolis: Vozes, 1980.

BONHOEFFER, Dietrich. **A comunhão dos santos**: uma investigação dogmática sobre a sociologia da Igreja. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2017.

BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. **Dogmática cristã**. v. 1. São Leopoldo: Sinodal/EST, 1990.

BRAKEMEIER, Gottfried. "Pregação pura e correta ministração dos sacramentos": significado e implicações. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 43, n. 1, p. 43-49, 2013. Disponível em: http://est.tempsite.ws/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/582/536. Acesso em: 09 dez. 2018.

BRAKEMEIER, Gottfried. “*Somente a Escritura*”: avaliação de um princípio protestante. Reação a Gunter Wenz, “Evangelho e Bíblia no contexto da tradição confessional de Wittenberg”. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 44, n. 1, p. 37-45, 2004.

BRAKEMEIER, Gottfried. **A autoridade da Bíblia**: controvérsias, significado, fundamento. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/CEBI/EST, 2007.

BRAKEMEIER, Gottfried. Interpretação Evangélica da Bíblia a partir de Lutero: **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 21, número especial, p. 29-48, 1981.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Sabedorias da fé**: num mundo confuso. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

BUBNOVA, Tatiana. O princípio ético como fundamento do dialogismo em Mikhail Bakhtin. **Revista Conexão Letras**, Porto Alegre, v. 8, n. 10, p. 9-18, 2013.

BUTTRICK, David. **Homiletic**: moves and structures. Philadelphia: Fortress, 1988.

CANGUILHEM, Georges. The living and its milieu. **Grey Room**, Cambridge (MA), n. 03, p. 7-31, 2001. Disponível em: <https://www.mitpressjournals.org/doi/pdf/10.1162/152638101300138521>. Acesso em: 18 jan. 2019.

CARDITA, Ângelo. Verbum Domini. **Theologica**, Braga, v. 44, p. 321-357, 2009.

CAREY, James W. A Cultural Approach of Communication. *In*: CAREY, James W. **Communication as culture**: Essays on media and society. London: Routledge, 2009.

CARVALHAES, Cláudio. A pregação na Liturgia da Igreja, na Liturgia do Mundo e na Liturgia do Próximo. **Tear Online**: liturgia em revista, São Leopoldo, v. 1, n. 2, p. 48-57, 2012. Disponível em: <http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/tear/article/view/456>. Acesso em 30 abril 2018.

CÉZAR, Marília de Camargo. **Feridos em nome de Deus**. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.

CHAMORRO, Graciela. **A espiritualidade Guarani**: uma teologia ameríndia da palavra. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

CILLIERS, Johan. **The living voice of the gospel: revisiting the basic principles of preaching**. Stellenbosch: Sun Press, 2004.

CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. **Mikhail Bakhtin**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

COATES, Ruth. **Christianity in Bakhtin**: God and the exiled author. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.

CONFISSÃO DE AUGSBURGO. *In*: LIVRO DE CONCÓRDIA: as Confissões da Igreja Evangélica Luterana. 6. ed. rev. atua. Porto Alegre: Concórdia, São Leopoldo: Sinodal, Canoas: Editora da Ulbra, 2006.

COSGROVE, Charles H.; EDGERTON, W. Dow. **In Other Words**: Incarnational Translation for Preaching. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2007. p. 28-30.

DE MELO, Andréa Pereira; DE CASTRO, Clovis Pinto; RAMOS, Luiz Carlos; CUNHA, Magali do Nascimento. Teologia prática e linguagem: por uma análise do discurso evangélico no Brasil contemporâneo. **Caminhando**, São Bernardo do Campo, v. 9, n. 2, p. 101-117, 2004. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/viewFile/1382/1392>. Acesso em: 07 jan. 2019.

DOS SANTOS COSTA, Pe Dr Valeriano. A homilia em sua dimensão simbólico-sacramental: na busca ainda de acertar 40 anos depois da *Sacrosanctum Concilium*. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 41, p. 31-46, 2002.

DOS SANTOS COSTA, Valeriano. A homilia em sua dimensão simbólico-sacramental: na busca ainda de acertar 40 anos depois da *Sacrosanctum Concilium*. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 41, p. 31-46, 2002.

DREHER, Martin N. **A Igreja no mundo medieval**. 6. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

DREHER, Martin. **História do Povo de Deus**: uma leitura latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

EBELING, Gerhard. **God and word**. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

EBELING, Gerhard. **La esencia de la fe cristiana**. Madrid: Ediciones Marova; Barcelona: Editorial Fontanella, 1974.

EBELING, Gerhard. **Répondre de la foi**: réflexions et dialogues. Genève: Labor et Fides, 2012.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

FARACO, Carlos Alberto. **Linguagem & diálogo**: as ideias linguísticas do círculo de Bakhtin. 3. reimpressão. São Paulo: Parábola, 2016.

FARACO, Carlos Alberto. Posfácio – Um posfácio meio impertinente. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2. ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.

FELCH, Susan M.; CONTINO, Paul J. **Bakhtin and religion**: a feeling for faith. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

FERREIRA, Giovandro Marcus. Estudos de comunicação: da enunciação à mediatização. **Intexto**, Porto Alegre, n. 37, p. 101-117, set/dez. 2016.

FICKENSCHER II, Carl C. The Contribution of the Reformation to Preaching. **Concordia Theological Quarterly**, Fort Wayne, v. 58, n. 4, p. 255-282, 1994.

FIGUEIREDO, Maria Flávia *et al.* Pregação religiosa: uma caracterização à luz da teoria dos gêneros. **Diálogos Pertinentes**: Revista Científica de Letras, Franca, v. 5, n. 5, p. 129-153, 2009.

FILL, Alwin. **Das Prinzip Spannung**: Sprachwissenschaftliche Betrachtungen zu einem universalen Phänomen. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2003.

FIORIN, José Luis. **Introdução ao pensamento de Bakhtin**. São Paulo: Ática, 2008.

FISCHER, Gerson J. Comunhão. *In*: KILPP, Nelson; FILHO, Fernando Bortolletto; SOUZA, José Carlos (Orgs.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.

FLORENCE, Anna Carter. **Preaching as Testimony**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

FURLANETTO, Maria Marta. Hiperrenunciador: o outro do supradestinatório? **Linguagem em (Dis)curso**, Tubarão, v. 12, n. 1, p. 325-345, 2012.

GAARDEN, Marianne. The Living Voice of the Gospel needs a Preacher. *In*: HERMELINK, Jan; DEEG, Alexander (Eds.). **Viva Vox Evangelii - Reforming preaching**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2013.

GAARDEN, Marianne; LORENSEN, Marlene Ringgaard. Listeners as Authors in Preaching: Empirical and Theoretical Perspectives. **Homiletic**, Nashville, v. 38, n. 1, p. 28-45, 2013. Disponível em:

<http://ejournals.library.vanderbilt.edu/index.php/homiletic/article/view/3832>. Acesso em: 27 nov. 2016.

GAEDE NETO, Rodolfo. As comunhões de mesa de Jesus e a Ceia do Senhor. **Tear**: liturgia em revista, São Leopoldo, n. 16, p. 3-8, maio 2005.

GANZEVOORT, R. Ruard. Narrative approaches. *In*: MILLER-MCLEMORE, Bonnie J. (Ed.). **The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology**. Malden, Oxford, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012.

GENIG, Joshua D. **Viva Vox**: Rediscovering the Sacramentality of the Word Through the Annunciation. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2015.

GEORG, Sissi. **Diaconia e culto cristão**: o resgate de uma unidade. São Leopoldo: EST/Centro de Recursos Litúrgicos, 2006.

GERSTENBERGER, Erhard S. **Teologias no Antigo Testamento**: pluralidade e sincretismo da fé em Deus no Antigo Testamento. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, Faculdades EST, 2007.

GISELA, Pérez. Mujeres en la predicación. *In*: LÓPEZ RUBIO, Amós (Comp.). **Y el verbo se hizo carne**: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina. La Habana: Editorial Caminos, 2010.

GONZÁLEZ, Justo L.; GONZÁLEZ, Catherine G. **Liberation preaching**: the pulpit and the oppressed. Nashville: Abingdon, 1980.

GREEN, Barbara. **Mikhail Bakhtin and biblical scholarship**: an introduction. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000.

GRIMES, Ronald L. Of words the speaker, of deeds the doer. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 66, n. 1, p. 1-17, 1986.

GRIMES, Ronald L. **Reading, writing, and ritualizing**: ritual in fictive, liturgical, and public places. Washington: Pastoral Press, 1993.

GUNNEWEG, Antonius H. **Hermenêutica do Antigo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

HASSELHOFF, Görg K.; STÜNKEL, Knut Martin (Eds.). **Transcending words**: The Language of religious contact between Buddhists, Christians, Jews, and Muslims in premodern times. Bochum: Dieter Winkler, 2015.

HEFNER, Philip. A Igreja. *In*: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. **Dogmática cristã**. 2. ed. v. 2. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2007.

HERTZSCH, Klaus-Peter. A prédica no culto. *In*: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). **Manual de ciência litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja. v. 4. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2016.

HOCH, Lothar Carlos. O lugar da Teologia Prática como disciplina teológica. *In*: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: ASTE, 1998.

HOFFMANN, Andreas. Jeder Pfarrer ein Künstler: Kirche als Gesamtkunstwerk. **Geist und Leben**, Würzburg, v. 74, n. 6, p. 463-466, 2001.

IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. **Hinos do povo de Deus**: hinário da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Porto Alegre: IECLB, 2005.

ILLARZE DELGADO, Enrique Antonio. **Altar e Ambão**: a presença de Cristo na palavra e na eucaristia, visível no espaço sagrado da comunidade. São Leopoldo: Faculdades EST, 2013. (Tese de Doutorado).

IMMINK, F. Gerrit. Homiletics: The current debate. **International Journal of Practical Theology**, v. 8, n. 1, p. 89-121, 2004.

JAGNOW, Dieter Joel. **Pregação Criativa**: Um manual teórico-prático sobre criatividade e variedade na pregação cristã. Porto Alegre: Concórdia, 2010. p. 24-26.

JOIN-LAMBERT, Arnaud. Du sermon à l'homélie: Nouvelles questions théologiques et pastorales. **Nouvelle revue théologique**, Bruxelas, v. 126, n. 1, p. 68-85, 2004.

JOSUTTIS, Manfred. A comunicação no culto. *In*: JOSUTTIS, Manfred. **Prática do evangelho entre política e religião**: problemas básicos da teologia prática. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

JOSUTTIS, Manfred. **Der weg in das leben**: eine einfuehrung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage. München: Kaiser, 1991.

JOSUTTIS, Manfred. O pregador na pregação. *In*: JOSUTTIS, Manfred. **Prática do evangelho entre política e religião**: problemas básicos da teologia prática. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

JOSUTTIS, Manfred. **Prática do evangelho entre política e religião**: problemas básicos da teologia prática. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

JOSUTTIS, Manfred. Verkündigung als kommunikatives und kreatorisches Geschehen. *In*: JOSUTTIS, Manfred. **Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit**: Homiletische Studien. München: Kaiser, 1985.

JUNGHANS, Helmar. **Temas da teologia de Lutero**. 2. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal/EST, 2007.

KIRST, Nelson (Coord.). **Culto e cultura em Vale da Pitanga**. São Leopoldo, EST/IECLB, 1995.

KIRST, Nelson. Lutero, pregação e pregadores – pequena antologia de “falas de mesa”. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 21, número especial, p. 70-87, 1981.

KIRST, Nelson. **Rudimentos de homilética**. 6. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST, 2012.

KIRST, Nelson. Culto e cultura em Vale da Pitanga: breve relatório de uma pesquisa social. *In*: COMUNIDAD DE EDUCACIÓN TEOLÓGICA ECUMÉNICA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA; ULLOA, Amílcar (Coord.). **Inculturación de la liturgia en contextos latinoamericanos y caribeños: aproximaciones teológicas y pedagógicas**. Medellín: CETELA, 2003.

LANGE, Ernst. Zur Aufgabe christlicher Rede. *In*: LANGE, Ernst. **Predigen als Beruf**. Aufsätze zu Homiletik, Liturgik und Pfarramt. 2. Aufl. München: Kaiser, 1982.

LEAVER, A. Robin. Motive and motif in the church music of Johann Sebastian Bach. **Theology Today**, Princeton, v. 63, n. 1, p. 38-47, 2006.

LEÓN L., Ismael. Predicación y realidad indígena. *In*: LÓPEZ RUBIO, Amós (Comp.). **Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina**. La Habana: Editorial Caminos, 2010.

LEWIS, Ralph L.; LEWIS, Gregg A. **Pregação indutiva**: como pregar de modo que as pessoas ouçam. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. Fundamentalismo: Escritura e Teologia entre fé e razão. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 33, p. 332-359, 2009.

LÓPEZ RUBIO, Amós. Introducción. *In*: LÓPEZ RUBIO, Amós (Comp.). **Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina**. La Habana: Editorial Caminos, 2010.

LÓPEZ, Maricel Mena. Predicación y negritud: aportes desde la perspectiva de la resistencia popular afro-americana. *In*: LÓPEZ RUBIO, Amós (Comp.). **Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina**. La Habana: Editorial Caminos, 2010.

LORENSEN, Marlene Ringgaard. **Dialogical preaching**: Bakhtin, otherness and homiletics. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

LUKKEN, Gerard. **Rituals in abundance**: critical reflections on the place, form, and identity of Christian ritual in our culture. Leuven: Peeters, 2005.

LUTERO, Martinho. A ordem do culto na comunidade. *In*: LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero**: obras selecionadas. v. 7. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000.

LUTERO, Martinho. Aos Conselhos de todas as Cidades da Alemanha para que criem e mantenham escolas cristãs - 1524. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**: Ética. v. 5. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1995.

LUTERO, Martinho. Catecismo Maior. *In*: LIVRO DE CONCÓRDIA: as Confissões da Igreja Evangélica Luterana. 6. ed. rev. atua. Porto Alegre: Concórdia, São Leopoldo: Sinodal, Canoas: Editora da Ulbra, 2006.

LUTERO, Martinho. Catecismo Menor. *In*: LIVRO DE CONCÓRDIA: as Confissões da Igreja Evangélica Luterana. 6. ed. rev. atua. Porto Alegre: Concórdia, São Leopoldo: Sinodal, Canoas: Editora da Ulbra, 2006.

LUTERO, Martinho. Da vontade Cativa. *In*: LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero**: obras selecionadas. v. 4. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1993.

LUTERO, Martinho. Do Cativeiro Babilônico da Igreja. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**: o programa da Reforma – Escritos de 1520. v. 2. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Editora da ULBRA, 2016.

LUTERO, Martinho. Formulário da missa e da comunhão para a igreja de Wittenberg. *In*: LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero**: obras selecionadas. v. 7. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2016a.

LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero**: obras selecionadas. v. 8. Interpretação bíblica: princípios. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003.

LUTERO, Martinho. Missa alemã e ordem do culto. *In*: LUTERO, Martinho. **Martinho Lutero**: obras selecionadas. v. 7. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2016.

LUTERO, Martinho. Os artigos de Esmalcalde. *In*: LIVRO DE CONCÓRDIA: As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993a.

LUTERO, Martinho. Prefácio ao primeiro volume da edição completa dos escritos latinos. *In*: LUTERO, Martinho. **Pelo Evangelho de Cristo**: obras selecionadas de momentos decisivos da Reforma. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1984.

LUTHER, Martin. 1544. Nr. 35. Predigt bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau erhalten 1544, gedruckt 1546. *In*: LUTHER, Martin. **D. Martin Luthers Werke**: kritische Gesamtausgabe. 49. Band. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolge, 1913.

LUTHER, Martin. Epistel Sanct Petri gepredigt und ausgelegt: Erste Bearbeitung 1523. *In*: LUTHER, Martin. LUTHER, Martin. **D. Martin Luthers Werke**: kritische Gesamtausgabe. v. 12. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolge, 1891.

LUTHER, Martin. **Table-Talk of Martin Luther**. Tradução de William Hazlitt. Philadelphia: The Lutheran Publication Society, [19--].

LUTHER, Martin. Tischreden 1531-46. *In*: **D. Martin Luthers Werke**: kritische Gesamtausgabe. v. 6. Tischreden aus verschiedenen Jahren. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolge, 1921. p. 193.

LUTHER, Martin. Tischreden 1531-46. *In*: LUTHER, Martin. **D. Martin Luthers Werke**: kritische Gesamtausgabe. v. 2. Tischreden aus den dreißiger Jahren. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolge, 1913.

LUTHER, Martin; ALAND, Kurt (Hrsg.). **Luther Deutsch**: Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. v. 9. Tischreden. Der Christ in der Welt. 4. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

LUTHER, Martin; LEHMANN, Helmut T. (Ed.). **Luther's Works**: American Edition. v. 54. Tradutor e editor. Theodore G. Tappert. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

MARASCHIN, Jaci C. **Da leveza e da beleza**: liturgia na pós-modernidade. São Paulo: ASTE, 2010.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Cómo leer los relatos bíblicos**: iniciación al análisis narrativo. Santander: Sal Terrae, 2000.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas**: iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.

MARTINI, Carlo M; SPORSCHILL, Georg. **Coloquios nocturnos en Jerusalén**: sobre el riesgo de la fe. Madri: San Pablo, 2008.

MARTINI, Romeu Ruben. Confessionalidade luterana e renovação litúrgica. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 41, n. 3, p. 38-52, 2001.

MARTINI, Romeu Ruben. **Eucaristia e conflitos comunitários**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2003.

MASCHKE, Timothy H. *Viva vox Evangelii*. **Luther Digest**, St. Louis, v. 11, p. 2-4, 2003. Recensão da obra de: ASENDORF, Ulrich. *Viva vox evangelii: A necessary course correction*. In: WENTHE, Dean O. *et. al.* (Ed.). *All Theology is Christology: Essays in Honor of David P. Scaer*. Fort Wayne: Concordia Theological Seminary Press, 2000. p. 229-241.

MCCLURE, John S. Collaborative Preaching from the margins. **Journal for Preachers**, Montreat, v. 22, Pentecost, p. 37-42, 1996.

MCCLURE, John S. **Other-wise preaching: a postmodern ethic for homiletics**. St. Louis: Chalice Press, 2001.

MCCLURE, John S. Preaching Theology. **Quarterly Review**, Nashville, v. 24, n. 3, p. 249-261, 2004.

MCCLURE, John S. The Minister as Conversation Partner. In: ALLEN, Rondald J.; MCCLURE, John S.; ALLEN Jr., O. Wesley (Eds.). **Under the oak tree: the church as community of conversation in a conflicted and pluralistic world**. Eugene: Cascade Books, 2013.

MCCLURE, John S; *et. al.* **Listening to listeners: homiletical case studies**. St. Louis: Chalice Press, 2004.

MEDVIÉDEV, P. N. **O método formal nos estudos literários: introdução crítica a uma poética sociológica**. São Paulo: Contexto, 2016.

MEUSER, Fred W. **Luther the Preacher**. Minneapolis: Augsburg, 1983.

MILLER-MCLEMORE, Bonnie J. Cinco mal-entendidos sobre a Teologia Prática. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 56, n. 2, p. 204-226, 2016.

MORAES, Francisco Figueiredo de. **O espaço do culto à imagem da Igreja**. São Paulo: Loyola, 2009.

MORAES, Jilton. **O clamor da Igreja: em busca de excelência no púlpito**. São Paulo: Mundo Cristão, 2012.

MORSON, Gary Saul; EMERSON, Caryl. **Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística**. São Paulo: Edusp, 2008.

MUELLER, Enio. **Teologia Cristã: em poucas palavras**. São Paulo: Editora Teológica; São Leopoldo: EST, 2005.

MÜLLER, Enio. "Princípio protestante e substância católica": subsídios para a compreensão de uma importante fórmula de Paul Tillich. **Correlatio**, São Bernardo do Campo, v. 5, n. 10, p. 5-18, 2006. Disponível em:

<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1709>. Acesso em: 11 jan. 2019.

MUSÉE VIRTUEL DU PROTESTANTISME. **Pierre Valdo (1140-1217) et les Vaudois**. Disponível em: <http://www.museeprotestant.org/notice/pierre-valdo-1140-1217-et-les-vaudois/>. Acesso em: 05 dez. 2018.

NEWSOM, Carol A. Bakhtin, the Bible and Dialogic True. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 76, n. 2, p. 290-306, 1996. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1204410>. Acesso em: 07 jan. 2019.

NICOL, Martin. Dramaturgical Homiletic in Germany—Preaching as Art among the Arts. **Homiletic**, Nashville, v. 29, n. 1, p. 12-19, 2004.

NICOL, Martin. PredigtKunst: Ästhetische Überlegungen zur homiletischen Praxis. **Praktische Theologie**, Gütersloh, v. 35, n. 1, p. 19-24, 2000.

NICOL, Martin. **Weg im Geheimnis**: Plädoyer für den Evangelischen Gottesdienst. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

NICOL, Martin; DEEG, Alexander. **Im Wechselschritt zur Kanzel**: praxisbuch dramaturgische Homiletik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

NINOT, Salvador Pié I. La tradición como “viva vox evangelii” (DV 8): breve apunte sobre un motivo luterano en el Vaticano II. **Dialogo Ecuménico**, Salamanca, v. 34, n. 109-110, p. 287-297, 1999.

NOVARINA, Valère. Debate com o espaço. *In*: NOVARINA, Valère. **Diante da Palavra**. 2. ed. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2009.

NOVARINA, Valère. Diante da Palavra. *In*: NOVARINA, Valère. **Diante da Palavra**. 2. ed. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2009.

OLD, Hughes Oliphant. **The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church**. v. 1: The Biblical Period. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 1998.

OLD, Hughes Oliphant. **The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church**. v. 2: The Patristic Age. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 1998.

OLD, Hughes Oliphant. **The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church**. v. 3: The Medieval Church. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 1999.

OLD, Hughes Oliphant. **The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church**. v. 4: The Age of the Reformation. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2002.

OLD, Hughes Oliphant. **The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church**. v. 5: Moderatism, Pietism, and Awakening. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2004.

OLD, Hughes Oliphant. **The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church**. v. 6: The Modern Age. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2007.

OLD, Hughes Oliphant. **The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church**. v. 7: Our Own Time. Grand Rapids/Cambridge: William Eerdmans Publishing Company, 2010.

OLIVEIRA, Maria Bernadete Fernandes. A noção de verdade e a pesquisa em Linguística Aplicada: Bakhtin como um possível interlocutor. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, v. 52, n. 2, p. 203-216, 2013. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8645371>. Acesso em: 04 jan. 2019.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

ØSTERGAARD-NIELSEN, Harald. **Scriptura sacra et viva vox**: Eine Luthers-studie. München: Chr. Kaiser Verlag, 1957.

PAPA PAULO VI. **Constituição Conciliar *Sacrosanctum Concilium* sobre a Sagrada Liturgia**. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html. Acesso em: 06 jan. 2019.

PAPA PAULO VI. **Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a revelação divina**. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 20 fev. 2017.

PAPA PAULO VI. **Constitutio dogmatica de divina revelatione *Dei Verbum***. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_lt.html. Acesso em: 20 fev. 2017.

PIETZACHE, Paulo Gerhard. Em Lutero, culto é serviço de Deus e serviço a Deus. In: HEIMANN, Leopoldo (Org.). **Lutero, o pastor**. Canoas: Editora da ULBRA, 2006.

PIRES, Vera Lúcia. Dialogismo e alteridade ou a teoria da enunciação em Bakhtin. **Organon**, Porto Alegre, v. 16, n. 32-33, p. 35-48, 2002.

PLEIZIER, Theo. **Religious involvement in hearing sermons**: A grounded theory study in empirical theology and homiletics. Delft: Eburon Academic Publishers, 2010.

PLÜSS, David. Gottesdienst als authentische Inszenierung von Authentizität. **Tear Online**: liturgia em revista, São Leopoldo, v.3, n.1, p. 37-44, 2014. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/tear/article/view/1674/2233>. Acesso em: 29 dez. 2019.

PONZIO, Augusto. Introdução – A concepção bakhtiniana do ato como dar um passo. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2. ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.

PORTILLO, Romer. La comunicación y la predicación. *In*: LÓPEZ RUBIO, Amós (Comp.). **Y el verbo se hizo carne**: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina. La Habana: Editorial Caminos, 2010.

PUNTEL, Joana T. **Comunicação**: Diálogos dos saberes na cultura midiática. São Paulo: Paulinas, 2010.

RAMOS, Luiz Carlos. A pregação na Idade Humana: horizontes homiléticos para a Igreja do futuro. **Tear Online**: liturgia em revista, São Leopoldo, v. 1, n. 2, p. 40-47, 2012a.

RAMOS, Luiz Carlos. **A pregação na idade média**: os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea. São Bernardo do Campo: Editeo, 2012.

REBLIN, Iuri Andréas. **Outros cheiros, outros sabores....**: o pensamento teológico de Rubem Alves. São Leopoldo: Oikos, 2009.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2017.

RICHARD, Pablo. Um novo espaço para a Palavra de Deus. **Concilium**, Petrópolis, n. 335, p. 202-212, 2010.

RICOEUR, Paul. **El lenguaje de la fe**. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1978.

RIETVELD, David. A Survey of the Phenomenological Research of Listening to Preaching. **Homiletic**, Nashville, v. 38, n. 2, p. 30-47, 2013.

RIVERA, Paulo Barrera. **Tradição, transmissão e emoção religiosa**: sociologia do protestantismo na América Latina. São Paulo: Olho d'Água, 2010.

ROLOFF, Jürgen. O culto no Protocristianismo. *In*: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). **Manual de ciência litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja. v.1. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2011.

ROSE, Michael. Homilética. *In*: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: ASTE, 1998.

ROSIN, Robert. A Teologia do Lutero e o Culto. *In*: BUSS, Paulo Wille (Org.). **Lutero e o culto cristão**: o que acontece quando Deus e homem se encontram no culto? Porto Alegre: Concórdia, 2011.

SCHILLEBEECKX, Edward. O problema hermenêutico da crise da linguagem da fé. **Concilium**, Petrópolis, n. 85, p. 555-568, 1973.

SCHMIDT, Kurt Dietrich. **A presença de Deus na história**. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento**. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, Escola Superior de Teologia, 2004.

SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph. Conceito, história e estado da pesquisa. *In*: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). **Manual de Ciência Litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja. v. 1. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2011.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.), et. al. **Teologia prática no contexto da América Latina**. 3. ed. rev. e ampl. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. Aspectos históricos e concepções contemporâneas da Teologia Prática. *In*: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). **Teologia prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: ASTE, 1998.

SCHUMANN, Breno. Um credo para nossa época: existe isso? **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 12, n. 2, p. 70-79, 1972.

SIEGWALT, Gérard. Le protestantisme et la liturgie dominicale: Questions critiques. **Positions luthériennes**, Paris, v. 1, p. 69-81, 1990.

SILVA, Valmor da. Los Salmos como literatura. **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana**, Quito, n. 45, p. 9-22, 2003.

SLATER, Peter. Bakhtin on Hearing God's Voice. **Modern Theology**, Oxford, v. 23, n. 1, p. 1-25, 2007.

SOBRAL, Adail. **Do dialogismo ao gênero**: as bases do pensamento do Círculo de Bakhtin. Campinas: Mercado de Letras, 2009.

SOLANO, Boris Tobar; VÁSQUEZ A. Jorge. Evangélización y juventude: claves pedagógicas para la predicación evangélica con los jóvenes. *In*: LÓPEZ RUBIO, Amós (Comp.). **Y el verbo se hizo carne**: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina. La Habana: Editorial Caminos, 2010.

SÖLLE, Dorothee. **Credo**. Disponível em:
<http://www.heinzpangels.de/meditation_0225.htm>. Acesso em: 18 dez. 2018.

SOUZA, Mauro Batista de. A Nova Homilética: ouvintes como ponto de partida na pregação cristã. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 47, n. 1, p. 5-24, 2007.

SOUZA, Mauro Batista de. La prédica en Martín Lutero: algunas implicaciones para la predicación cristiana latinoamericana de la actualidad. *In*: LÓPEZ RUBIO, Amós (Comp.). **Y el verbo se hizo carne**: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América Latina. La Habana: Editorial Caminos, 2010.

SOUZA, Mauro Batista de. **Rhetorical resources for a homiletic of the oppressed**: The new homiletics of Fred Craddock and Eugene Lowry and the liberation pedagogy of Paulo Freire. Berkeley, 2004. Tese (Doutorado) – The Graduate Theological Union, Berkeley, 2004.

SUBTIL, Filipa. A abordagem cultural da Comunicação de James W. Carey. **Intercom**: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 19-44, 2014. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-58442014000100002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 10 jan. 2019.

TABORDA, Francisco. *Lex Orandi–Lex Credendi* origem, sentido e implicações de um axioma teológico. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 35, n. 95, p. 71-86, 2003.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 5. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

TODOROV, Tzvetan. Prefácio à edição francesa. *In*: BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015d.

TORNOS, Andrés. Sintomas e causas da atual crise da linguagem religiosa. **Concilium**, Petrópolis, n. 85, p. 533-542, 1973.

UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS; EVANGELICAL LUTHERAN CHURCH IN AMERICA. **Declaration on the way**: Church, Ministry and Eucharist. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2015. Disponível em:
<https://www.elca.org/Declaration-on-the-Way>. Acesso em: 08 jan. 2019.

VOGT, Fabian. **Predigen als Erlebnis**: narrative Verkündigung eine Homiletik für das 21. Jahrhundert. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2009.

WACHHOLZ, Wilhelm. O Pastor Lutero e sua contribuição para a teologia do culto. *In*: HEIMANN, Leopoldo (Org.). **Lutero, o pastor**. Canoas: Editora da ULBRA, 2006.

WACHHOLZ, Wilhelm; DIETZ, Martin Timóteo. Pneumatologia em Lutero. **Reflexus**: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões, Vitória, v. 12, n. 20, p. 591-610, 2018. Disponível em: <http://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/737/734>. Acesso em: 10 jan. 2019.

WAINWRIGHT, Geoffrey. Fundamentação sistemático-teológica. *In*: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). **Manual de ciência litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja. v.1. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2011.

WATSON, Philip S. **Deixa Deus ser Deus**: uma interpretação da teologia de Matinho Lutero. Canoas: Editora da ULBRA, 2005.

WESTHELLE, Vitor. Communication and the Transgression of Language in Martin Luther. **Lutheran Quarterly**, Baltimore, v. 17, p. 1-27, 2003.

WESTHELLE, Vítor. **O evento igreja**: chamado e desafio a uma igreja protestante. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2017.

WESTHELLE, Vítor. Uma fé em busca de linguagem: o sedicioso charme da teologia na IECLB. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 32, n. 1, p. 68-82, 1992.

WHITE, James F. **Introdução ao culto cristão**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2005.

WILLAIME, Jean-Paul. Do problema da autoridade nas igrejas protestantes pluralistas. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, ano 18, v. 27, p. 14-25, 2004.

WILLAIME, Jean-Paul. **La précarité protestante**: Sociologie du protestantisme contemporain. Genève: Labor et Fides, 1992.

WILLAIME, Jean-Paul. O pastor protestante como tipo específico de clérigo. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, ano 17, n. 25, p. 119-157, 2003.

WILLAIME, Jean-Paul. Prédica, culto protestante e mutações contemporâneas do religioso. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, ano 16, n. 23, p. 41-55, 2002.

WINGREN, Gustaf. **The living Word**: a theological study of the preaching and the church. London: SCM Press, 1960.

WINKLER, Eberhard. O culto de pregação. *In*: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Eds.). **Manual de Ciência Litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja. v. 2. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2013.

YANG, Sunggu. **Two Principles Toward Ecumenical Liturgy**. Faculty Publications - College of Christian Studies, Georg Fox University. Disponível em: <<http://digitalcommons.georgefox.edu/ccs/239>>. Acesso em: 29 abril 2018.