

RECENSÕES

SCHNIEDEWIND, William M.: *Como a Bíblia tornou-se um livro: A textualização do antigo Israel*. Tradução do original inglês de 2004 por Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2011. 300 pp., 23X16 cm. ISBN 978-85-15-03784-1.

O autor é professor de estudos bíblicos e línguas semíticas na Universidade da Califórnia, tendo sido professor visitante na Universidade Hebraica de Jerusalém. A obra está dividida em nove capítulos, seguidos de um epílogo.

O capítulo primeiro – “Como a Bíblia tornou-se livro” – mostra como o texto bíblico teve origem no momento em que a humanidade passava da oralidade à escrita. Momento em que os leitores têm mais peso no sentido do texto que os redatores. A pseudo-epigrafia é um fenômeno normal. “A redação da literatura bíblica esteve estreitamente vinculada à urbanização de Jerusalém, ao crescimento da burocracia governamental, ao desenvolvimento de uma economia global mais complexa e, em seguida, à difusão do letramento. As duas figuras críticas do florescimento da literatura bíblica foram os reis Ezequias (reinado de 715 a 687 a.C.) e Josias (reinado de 640 a 609 a.C.)” (p. 34). Um momento importante na vida de Israel é quando a escrita passa do palácio e do templo e chega ao conjunto da sociedade, assumindo um lugar na vida diária. Acontece, então, a textualização do Israel antigo. Como a temos hoje, a Bíblia foi escrita entre os séculos V-IV a.C., como fruto de um longo percurso de nove séculos de produção de textos de diferentes tradições literárias. A noção de autoria dos textos bíblicos só é posta em xeque, no contexto do Iluminismo, por volta dos séculos XVII-XVIII d.C.

O capítulo segundo – “O poder numinoso da escrita” – explicita o poder sagrado da escritura. Nas sociedades anteriores à difusão da escrita, tinha o poder numinoso de abençoar e amaldiçoar. A tradição rabínica considera que a arte de escrever foi criada no 6º dia (M. Avot 5,6). “A escritura não era mundana; antes, era usada como forma de comunicação com a esfera divina por meio de rituais ou recitações de fórmulas, a fim de afetar o curso dos eventos presentes ou futuros” (p. 41). Inicialmente, era controlada pelos reis e sacerdotes, pessoas com poder político e religioso. Os textos egípcios de execração são os melhores exemplos do poder numinoso da escritura. Em geral, isso acontece quando Deus entrega a Moisés as duas tábuas da Lei no Monte Sinai, escritas pela própria divindade. Nas sinagogas, o respeito pelo texto da Torah é absoluto.

O capítulo terceiro – “A escrita e o Estado” – trata do papel do Estado na difusão da escrita. A escrita era uma projeção pública do monarca. As inscrições nos monumentos públicos não eram feitas para leitura – a sociedade, na sua maioria, era iletrada –, mas para manifestar o poder e a autoridade do rei. O desenvolvimento do Estado e da economia desempenhou um papel importante na difusão da escrita. Uma vez que a escrita deixa a classe dos escribas dos palácios e dos templos, perderá um pouco do seu mistério.

O capítulo quarto – “A escrita no antigo Israel” – descreve o processo de passagem das tradições orais à difusão da escrita, no final da monarquia. O antigo Israel era uma sociedade de estilo agrário, do qual não se esperava o desenvolvimento da escrita, que só se desenvolve em culturas urbanas. Entretanto, as referências ao Livro do Justo, em Js 10,13-14 e 2Sm 1,17-27, deixam entrever que, por volta do século X a.C., já havia uma coleção de antigos cantos israelitas, postos por escrito. Este fato aponta para a proximidade entre a cultura cananeia e o antigo Israel, embora a tradição deuteronomista insista na separação entre ambas. A monarquia israelita, no início, não desenvolveu uma escola de escribas original, independente da tradição Cananeia, embora Davi e Salomão tenham tido escribas de corte. Isto acontecerá mais tarde. Os escribas de Israel, nos primórdios da monarquia, tinham a função de cuidar dos arquivos, sem ligação com atividades literárias e a transmissão da cultura. Não deve ter havido longos relatos em prosa. A suposta fonte J do Pentateuco deverá ter sido um documento da tradição oral, igualmente, as histórias de Sansão e Dalila ou de Débora e Barac, no livro dos Juízes, pois a escrita não tinha, ainda, importância social (cf. p. 91).

O capítulo quinto – “Ezequias e o início da literatura bíblica” – localiza, no final do século VIII a.C., o momento em que Bíblia começou a tomar corpo. É quando convergem forças sociais e políticas que possibilitarão tal fenômeno literário. O exílio do Reino do Norte e a urbanização do Reino do sul, com os desafios do momento, deveram origem a Amós, Oseias, Miqueias, Isaías, liturgias sacerdotais, rituais e material histórico pré-deuteronomico. Coleções de texto sapienciais e de poemas foram atribuídos a Davi e Salomão, a partir da idealização de uma idade de ouro. A dominação assíria foi, também, importante no processo de desenvolvimento da escrita em Israel, pois a escrita era importante para a administração do Império. O aramaico substituiu o acádio. A habilidade para escrever chegou a diferentes classes sociais, para além dos palácios e dos templos. Jerusalém, com a monarquia e o templo, mas, também, com um acelerado processo de urbanização, estava em condições de promover a criação de coleções literárias e teológicas. O rei Ezequias desempenhou um papel importante nesse processo. Provérbios 25,1 refere-se aos “homens de Ezequias” e suas atividades literárias. Ganha terreno a ideia de uma composição histórica pré-exílica sob Ezequias, ou seja, a primeira redação da

Historiografia Deuteronomista. O ciclo de Elias e o de Eliseu podem ser dessa mesma época, por serem referências positivas ao Reino do Norte, bem como o relato da queda da Samaria. As narrativas das conquistas de Josué, culminando com o pacto em Siquém (Js 24), podem apontar para o desejo de Ezequias de restaurar o reino dividido. Existem argumentos para situar a composição do Pentateuco no tempo de Ezequias: o hebraico é clássico, não tardio; dá-se muita importância às tribos do Norte, o Deuterônomo incorpora tradições do Norte (Horeb, ao invés de Sinai). Porém, é na época de Josias que o Deuterônomo conhecerá seu momento crítico. Amós-Oseias-Isaias-Miqueias devem ter sido postos por escrito, nessa época, por apoiarem e justificarem a dinastia davídica. A destruição da Samaria seria uma boa ocasião para recuperar a unidade perdida. Tal literatura interessava ao pessoal do palácio. Os sacerdotes, por sua vez, reúnem e organizam as tradições sacerdotais, como o Código de Santidade (Lv 17-26). Nessa época, tradições da origem de Israel (Gênesis, Êxodo) são, também, colecionadas. “A urbanização, a centralização do poder político e a mudança social em Jerusalém naturalmente atraíram intérpretes sociais, políticos e religiosos. O local onde tais interpretações podiam ser registradas em pergaminhos e papiros era a corte real. A situação política convidava, até mesmo exigia, a compilação das tradições orais e a escrita da literatura” (p. 125).

O capítulo sexto – “Josias e a revolução textual” – situa-se no momento em que se processou “uma das mais profundas revoluções culturais na história humana: a asserção da ortodoxia dos textos” (p. 127). A escrita difundiu-se por toda a sociedade, numa espécie de processo de democratização. A palavra escrita tornou-se um instrumento da revolução política, social e religiosa de Josias. Os migrados do Norte, com a destruição do Reino de Israel, certamente, foram os nobres, funcionários do governo, escribas, artesãos e sacerdotes do culto e não os camponeses, que devem ter ficado em suas terras. Esse pessoal letrado deve ter sido empregado na burocracia estatal do sul, de modo a facilitar o desenvolvimento da literatura. A descoberta de um livro dá impulso à reforma político-religiosa de Josias (2Rs 22,8). A palavra escrita assume um papel fundamental. A tradição oral fica em segundo plano, diante do que está consignado por escrito. O rei deve mandar fazer cópias da Lei, a ser lida, diante dele, cada dia. Trechos da Lei deveriam ser colocados nas casas e as pessoas deveriam andar com eles atados ao corpo. “A escrita se tornou um elemento corriqueiro no tecido social. O conhecimento era preservado e a autoridade era conferida por meio de textos escritos” (p. 153). A profecia de Jeremias é posta por escrito (Jr 36,1-4). É a única vez que se tem notícia de coisa igual. Nesse período, a escrita não apenas tem valor mágico, ou está a serviço do templo e do palácio. Antes, se coloca a serviço de uma reforma social. O livro, encontrado no templo, não foi obra do palácio, antes, colocava limites ao rei. Entrava em cena a comunidade rural, gente frustrada no seu direito de representação, e os sacerdotes levitas do interior. O Deuterônomo representa os interesses do “povo da terra” e não os das elites da capital e o

pessoal da corte. A escrita assume papel social. Os textos escritos acabarão por substituir os profetas e a tradição oral. No segundo templo, cessa a voz dos profetas e o texto escrito assume a dianteira.

O sétimo capítulo – “Como a Torah tornou-se um texto” – apresenta um modelo de textualização da antiga religião de Israel. Aqui, o A. assume uma posição controversa. “Eu discordo especialmente de grande parte das últimas poucas décadas dos estudos do Pentateuco, em particular da Europa, que cada vez mais situou a composição do Pentateuco no período persa... minhas conclusões são tão diferentes porque minha abordagem foi tão diferente” (p. 162). É uma questão de metodologia! Entretanto, o A. aceita que a “edição final da Bíblia... provavelmente ocorre no final do período persa ou no período helenístico” (p. 171). O ponto de partida é uma avaliação dos aspectos práticos e os contextos sociais da escrita, como se desenvolveram no antigo Israel e no começo do judaísmo. O modelo de textos complexos, com muitas camadas, escritos a várias mãos, parece ser demasiadamente subjetivo, pois supõe o recurso a conceitos de textualidade de grande complexidade e de escolas de escribas hebreus altamente desenvolvidos, cuja existência não se pode garantir, se se parte dos testemunhos externos da arqueologia e das inscrições. Não é possível destrinçar os fios hipotéticos de modelos que supõem pluralidade de autores, redatores, editores, no contexto social, econômico e político do antigo Israel. “O papel da escrita e a história social apontam para modelos muito mais simples para a composição e o desenvolvimento da literatura bíblica” (p. 163). O A. faz um longo percurso para mostrar como o Deuteronômio apóia-se numa cultura fundada na escrita. Isto supõe tempo. Daí a tese que situa no século VII o momento da textualização da Torah. Esdras, no futuro, amplificará um processo intensificado no tempo de Josias. A Torah continuou a ser textualizada num processo ininterrupto: o *Livro dos Jubileus*, o *Rolo do Templo* (Qumran), a *Mishnah*. Isto permitiu às elites religiosas usarem-na para controlar a ortodoxia.

O oitavo capítulo – “A escrita no exílio” – considera que Joaquin, o rei exilado na Babilônia, “estava por trás da redação da Bíblia durante o exílio” (p. 202). Só ele tinha condições de explicar que o desastre de Judá não se deveu a Josias. E, mais, tinha interesse e meios para escrever e conservar essa literatura. Tanto o Dêutero quanto o Trito Isaías foram postos por escrito com o apoio da família real de Joaquin, tanto na Babilônia, quanto após o envio de Zorobabel, a Jerusalém, para restabelecer seus títulos. “Fundamentalmente, a escrita do período exílico era uma extensão da escrita do Estado. Era a escrita feita pela família real judia e para a família real judia. A família real é o único contexto social apropriado para a redação de uma literatura substantiva durante o exílio. A literatura de períodos pré-exílicos foi provavelmente preservada pela família real na Babilônia e, depois, restituída a Jerusalém quando o herdeiro real, Zorobabel, regressou e reconstruiu o Templo” (p. 220).

O capítulo nono – “As Escrituras à sombra do Templo” – abarca o tempo em que a escrita sai do âmbito do poder real, com a ascensão dos sacerdotes. O Templo será o lugar de composição e de edição da literatura bíblica. É o período da dominação persa. Tendo desaparecido os profetas, os sacerdotes serão os guardiões da Lei. Seu trabalho será mais o de conservar as escrituras do que criá-las. O livro das Crônicas, Esdras e Neemias, a secção narrativa do livro de Jó, a coleção dos Doze profetas menores, a conclusão do Pentateuco, Qohélet, Ester, Daniel surgiram no contexto do pós-exílio. “É plenamente razoável que alguns desses processos sejam datados do século III a.C., durante o período helenístico” (p. 224). Entretanto, o A. insiste em que o período áureo da formação dos escritos bíblicos foi a época de Ezequias e de Josias, tempo da atuação de Isaías e de Jeremias. Tempo em que as condições sociais e econômicas favoreceram o desabrochar da literatura. A arqueologia atesta a existência, nesse contexto, de abundantes escritos em hebraico. “Foi lá que a literatura hebraica bíblica encontrou seu momento mágico” (p. 231). Portanto, o A. “contesta a tendência recente de datar a composição de todos os textos bíblicos em épocas cada vez mais tardias” (p. 224). A literatura da família real deve ter sido depositada e conservada no Templo, de modo a formar uma biblioteca de literatura bíblica. Ao se tornar palavra escrita, com o desaparecimento do profetismo, o verbo ouvir foi substituído pelo verbo buscar (*darash*). Resultado: da escuta da palavra, passa-se à busca do sentido, à interpretação. Esse já é o caso dos membros da comunidade de Qumrán.

O Epílogo trata do papel da palavra escrita na emergência do judaísmo e do cristianismo, no processo de relação entre palavra oral e palavra escrita. A tradição escrita não elimina a tradição oral, embora a tradição escrita tenha a pretensão de se impor à tradição oral para garantir a ortodoxia. Tanto no judaísmo quanto no cristianismo, a tendência foi a da escrita, cujos garantes são as elites. Surge, então, a necessidade de intérpretes. Porém, o cristianismo e judaísmo rabínico surgiram da cultura popular, sem apadrinhamento do Estado ou da religião institucional. Pouco a pouco, o ensino da Torah passou das mãos dos sacerdotes às dos escribas, especializados em sua interpretação. Os sábios acabaram por ocupar o lugar dos profetas. O judaísmo rabínico eliminou os limites entre Torah oral e Torah escrita. Ambas tinham igual valor, por serem atribuídas a Moisés. O cristianismo, por sua vez, mostrou certa distância das Escrituras, pois Jesus era considerado a “palavra viva”. João “começou por definir a verdadeira Palavra como uma pessoa, não como um texto” (p. 275). Lucas parece dar precedência à escrita, a ponto de escrever o evangelho para firmar a fé de Teófilo. Entretanto, Jesus lê e interpreta as Escrituras na sinagoga e as explica aos discípulos a caminho de Emaús. Mateus, embora sem rejeitar as escrituras antigas, dá precedência à pregação. Paulo serviu-se da escrita em seu ministério. Mas, aderente à tradição oral, nos moldes do farisaísmo, tinha consciência de que “a letra mata” (2Cor 3,6). As cartas paulinas estão a serviço da tradição oral, pois o apóstolo tem consciência

do chamado a anunciar o evangelho e não a escrever. No cristianismo primitivo, a transição da tradição oral à tradição escrita deu-se num movimento descontínuo.

Um elenco de sugestões de leituras e três índices (citações bíblicas, nomes e assuntos) concluem a obra. A lista de figuras, inseridas ao longo da obra, encontra-se na p. 6.

A gênese da literatura bíblica, descrita por Schniedewind, é rica e sugestiva. Destaca-se a relevância dada à época de Ezequias e de Josias em sua formulação. Embora acolhendo a tese do A., não se pode olvidar a importância que teve a experiência de exílio na Babilônia. Se, por um lado, nos séculos VIII-VI a.C., havia condições sociais e econômicas para o surgimento da literatura bíblica em Israel, bem como o hebraico era a língua do momento, por outro, a crise gerada pelo exílio produz as condições existenciais a exigir um ingente esforço de reflexão, de modo a se poder enfrentar as agruras do momento. As tradições postas por escrito no pré-exílio, sem dúvida, serviram de base para a literatura produzida no novo contexto. A importância dada a Joaquin, rei exilado, serve à tese do A. que dá destaque à produção literária da corte de Jerusalém. Porém, deixa na sombra os inúmeros grupos que, imersos na crise do exílio, entregam-se à tarefa de interpretar a nova situação e encontrar pistas de compreensão. Esses poderiam, perfeitamente, dispensar o apadrinhamento do rei judeu que gozava das regalias e da liberdade na corte babilônica.

Jaldemir Vitório SJ

GALLAGHER, Michael Paul: *Mappe della Fede: Dieci grandi esploratori cristiani*. Tradução do original inglês por Stefano Galli. Milano: Vita e Pensiero, 2011. 207 pp., 21 x 14 cm. ISBN 978-88-343-2009-9.

A modernidade é uma ameaça para a fé cristã ou um momento de novas e inesperadas oportunidades? É possível repensar a fé e encontrar itinerários e intuições que iluminem o caminho do indivíduo moderno, ou a fé cristã é coisa do passado, de um mundo pré-científico, marcado por uma cultura metafísica? A melhor forma de responder a estas e outras perguntas do homem moderno é entrar em diálogo com alguns exploradores que, vivendo profundamente seu próprio tempo, buscaram compreender existencialmente o sentido da fé para as pessoas da sociedade em que viviam. Esta é a intuição do jesuíta Michael Paul Gallagher, professor de teologia fundamental da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, Itália. Autor de importantes trabalhos, sua preocupação constante é a de entrar em diálogo com a cultura contemporânea, mostrando que a fé cristã ainda tem

grande relevância para as pessoas que vivem neste nosso mundo moderno. Com esta intuição, Gallagher apresenta seu mais novo trabalho *Mappe della Fede, dieci grandi esploratori cristiani*. Nele o A. apresenta dez grandes exploradores da fé, pessoas que deixaram um itinerário, um mapa, para todo aquele que deseja buscar itinerários para viver a fé. O leque de autores é diversificado e abrangente, Gallagher escolheu autores que foram importantes em sua reflexão pessoal, a saber, John Henry Newman, Maurice Blondel, Karl Rahner, Hans Urs Von Balthasar, Bernard Lonergan, Flannery O'Connor, Dorothee Sölle, Charles Taylor, Pierangelo Sequeri e Bento XVI.

A intuição do A. é, diante da dificuldade atual de transmitir a fé, traduzir em uma linguagem não acadêmica, “a grande tradição teológica, adaptando-a para aqueles que não tiveram a possibilidade de ler e aprofundar o conhecimento sobre ela” (p. 8). Tradição que, perguntando pela fé, pergunta pelo sentido da vida, pela vida humana em sua totalidade e sustenta que, “A mais alta meta do homem é o encontro com Deus. Nascermos do amor, somos mantidos em vida pelo amor e a plenitude da vida chega quando reconhecemos este amor e o acolhemos livremente” (p. 13). Para executar esta intuição o A., em cada capítulo, apresenta um pensador e como este pensador indica um caminho, um itinerário, um mapa em direção à fé, mapa que pode nos ajudar a traçar nosso próprio itinerário. Todos estes pensadores se esforçaram por repensar os fundamentos da fé e dar a razão da própria esperança. No final de cada capítulo o A. imagina um monólogo onde ele apresenta, com as palavras dos pensadores, o itinerário a ser explorado para viver a fé cristã na cultura contemporânea.

O primeiro pensador apresentado é John Henry Newman (1801-1890). Para o A., Newman foi uma grande figura espiritual que aprofundou a discussão sobre o empenho do cristão no mundo. Desde Agostinho, nenhum outro teólogo prestou tanta atenção à subjetividade, à interioridade humana. Sempre atento à cultura na qual vivia, Newman achava que a fé tinha que enfrentar três grandes desafios: o racionalismo científico, o liberalismo e a própria religião quando se esquecia da grande tradição teológica. Para enfrentar tais desafios, Newman começa dando grande atenção à consciência. Newman se interessava, principalmente, pelas atitudes pessoais necessárias para se chegar a fé. Para ele, “a refutação da fé nasce muitas vezes de uma inadequação do coração, não do intelecto” (p. 19). Por outro lado, “o coração é normalmente atingido, não através da razão, mas por meio da imaginação” (p. 24). Daí o papel importante da imaginação. A imaginação possui a função de tornar a fé uma presença real na vida das pessoas. Para Newman a imaginação é uma forma de conhecimento (Paul Ricoeur) e um caminho para adentrarmos no mistério da encarnação cristã (David Tracy). A imaginação é “uma ponte entre a definição histórica da encarnação e a estrada mais subjetiva e íntima que nos conduz ao sim da fé” (p. 27). Para o A., a aventura espiritual de Newman quer nos ajudar a entrarmos em nós mesmos e prestarmos atenção à nossa consciência, e lá nutrir nossa imaginação.

Confiar em nossa capacidade de encontrarmos a verdade. Abrirmo-nos a fé, que é profundamente racional, mas que apela ao nosso coração.

A filosofia de Maurice Blondel (1861-1949) é apresentada no segundo capítulo. Segundo o A., o pensamento de Blondel é um convite a refletirmos sobre a possibilidade de Deus enquanto realidade escondida em nossas ações. Para elucidar isso, Blondel explora a ação humana como a chave do desenvolver-se da existência humana. Neste percurso, “a filosofia de Blondel nos convida a tomar consciência de um perene senso de insatisfação de frente ao fato de que nossas melhores aspirações não se realizam nunca em plenitude em nossas ações” (p. 35). Reconhecer nossa própria incapacidade é partir em direção a um êxodo purificador, é um tomar consciência do drama mais profundo que vivemos, mas é também um ir ao encontro de uma escolha fundamental, continuar prisioneiros de nossa autossuficiência ou nos encaminharmos para a fé religiosa. O paradoxo da condição humana para Blondel é: “admitir a nossa impotência torna-se o pedestal com o qual alcançaremos uma liberdade maior” (p. 37). Daí que para Blondel a fé autêntica, que nos abre para uma liberdade maior, é erosão do eu e serviço aos outros. Ela, a fé, se torna realidade apenas através de nosso viver prático, de nossa generosidade concreta. A fé é uma resposta relacional, é comunhão, é abrir-se ao amor. Por meio da fé e do amor nós nos tornamos participantes da vida divina. É um conhecer através do amor, e “quando isto acontece encontramos a alegria de encontrar o tesouro escondido no campo da vida” (p. 41). Segundo Gallagher, a estratégia de Blondel é “estimular a esperança da fé por meio da releitura do teatro do desejo e da ação” (p. 41). Nesta releitura poderemos tomar consciência da nossa insatisfação existencial diante do infinito e descobrir, ao fim, o dom que guiou nossa busca desde o princípio.

O magnetismo do mistério é o título que o A. dá à sua apresentação do pensamento de Karl Rahner (1904-1984). Para o A., Rahner, que foi amado por uns e odiado por outros, é um exemplo de coragem intelectual e espiritual. Com uma profunda preocupação pastoral Rahner sempre se preocupou em ajudar aos seus contemporâneos a reconhecerem a experiência interior da fé. Vivendo em uma cultura onde a crença religiosa estava em crise, onde as linguagens da oração e do ensinamento cristão soavam vazias para a maioria das pessoas, Rahner buscou interpretar “a existência humana como um teatro da graça de Deus” (p. 52). A estratégia de Rahner é apresentar uma mistagogia, um caminho em direção ao mistério de Deus em nossas vidas. Para isso, uma catequese do coração é necessária. Para Rahner, “tudo aquilo que fazemos é expressão de um sim ou um não ao amor” (p. 57). Estamos sempre orientando nossa própria existência em uma direção. Em alguns momentos, como em grandes adversidades, somos como que convocados a irmos além de nós mesmos. Em outros momentos, como em atos de amor ao próximo, fazemos a experiência implícita de Deus. Mas em todos os momentos, Rahner está convencido da

“existência de um magnetismo divino (a graça) operante em cada coração, que atrai o homem em direção à verdade e ao amor” (p. 55). Em termos teológicos, é a vontade universal de Deus de doar a salvação a todos, é a autocomunicação do mistério e do amor divinos. Nas palavras de Rahner, “meu objetivo é ser um teólogo que sustenta que Deus é a realidade mais importante” (p. 62), Ele é misteriosamente presente a nós e nos guia em direção à vida e ao amor. O ápice deste doar-se divino acontece quando o mistério de Deus nos vem ao encontro na pessoa de Jesus Cristo. Este é o itinerário proposto por Rahner, que começa nos convidando a estarmos atentos ao mistério da presença de Deus em nossas vidas para, nos abrindo a este mistério, acolhermos a presença criadora e gratuita da graça de Deus.

Hans Urs Von Balthasar (1905-1988) é o pensador do drama da beleza para Gallagher. No quarto capítulo, diferente de outros pensadores que partem de baixo, ou seja, da busca humana pelo divino, Balthasar destaca primeiramente o amor de Deus que se fez corpo em Jesus Cristo: “porque dar tanto espaço para as nossas aspirações quando Deus deseja salvar-nos e o mostrou em Cristo?” (p. 69). Para Balthasar, o ser humano está constantemente interpelado pelo divino. Primeiramente, o pensamento de Balthasar aponta para a capacidade de maravilhar-se e reconhecer o amor de Deus em Cristo. Para ele são centrais na experiência de fé dois momentos, o reconhecimento e a resposta. Reconhecimento do drama da nossa liberdade no esplendor da chamada divina. Resposta à experiência estética que fazemos da beleza de Deus, que é “encontrada apenas quando o amor é percebido como o centro” (p. 72). Este momento de epifania e plenitude, quando a grandeza de Deus é sentida como mistério, Balthasar chama de glória. É um momento que exige de nós disponibilidade e reverência, mas é também um momento de profunda liberdade, ou melhor, da interação entre duas liberdades, a nossa e a de Deus. Balthasar propõe uma lógica diferente, na verdade, uma estética teológica de abertura ao mistério que resplandece no rosto de Cristo. É um abrir-se à “experiência do absoluto ser outro de Cristo enquanto irradiar-se da glória de Deus” (p. 73). O drama da beleza marca a primeira fase do pensamento de Balthasar, o drama da liberdade, a segunda fase. Para Balthasar a fé é uma aventura, é um participar da obra de Deus na história: “a fé não é nunca apenas uma fonte de alegria estética: ela torna-se um campo de batalha entre o meu coração não convertido e aquilo que Cristo espera de mim” (p. 75). A fé é movimento. Como em uma obra de teatro, a existência humana é uma dramática obra onde Deus é o artífice da história e a fé é uma resposta e um movimento nesta obra. Por isso, a fé é luta, decisão e tem seus altos e baixos. Mas para Balthasar, a glória de Deus é maior do que qualquer possível resposta minha. E a glória de Deus resplandece no rosto do Cristo.

Enfrentar não uma suposta crise da fé, mas a da cultura é a tarefa de Bernard Lonergan (1904-1984). Lonergan estava preocupado com a necessidade de repensar no plano intelectual os critérios da verdade e no plano

social o novo estilo de vida que a cultura moderna propunha. Para isso, seu trabalho foi buscar os fundamentos do conhecimento e da fé. Primeiramente, Lonergan se preocupa com o conhecimento: “como podemos justificar os juízos de verdade em campos como a fé que não são empíricos?” (p. 88). Sua investigação procura justificar a estrutura cognitiva da experiência e da reflexão. Pouco a pouco, ele começa a dar um passo maior em direção à compreensão de que reconhecer Deus não é o mesmo que verificar um experimento, mas é uma questão que envolve nossa liberdade. É um “processo intelectual que nos conduz em direção ao reino da liberdade, através de uma escolha fundamental a respeito do objetivo da nossa existência” (p. 92). Para Lonergan, cada um tem a responsabilidade pela qualidade da própria vida, daí o percurso que ele propõe: (1) ser atento à experiência humana em todas as suas formas, (2) ser inteligente tentando sempre entender, (3) ser razoável verificando a verdade, (4) ser responsável tomando decisões em sintonia com o nosso conhecimento e (5) ser apaixonado reconhecendo o amor de Deus por nós. Sobre o último ponto o A. esclarece que, para Lonergan, a experiência religiosa é um apaixonar-se por Deus. Não como conquista, mas como dom recebido. Dom que é a suprema realização de nossas capacidades e o ápice de nossa liberdade no amor. Para explicar, Lonergan gostava de citar São Paulo (Rm 5,5): “O amor de Deus está presente em nossos corações por meio do Espírito Santo que nos foi dado”. Central neste caminho de amor é a conversão dos afetos. É um saber-se amado por Deus com a mente, mas também, e, especialmente, com o coração. Segundo Gallagher, para Lonergan “o cristianismo implica não somente o dom interior de ser apaixonado por Deus, mas também a expressão exterior do amor divino em Jesus Cristo que morre e ressuscita” (p. 96).

A literatura também está presente nesta obra com a escritora americana Flannery O'Connor (1925-1964). Escritora profundamente preocupada com temas religiosos, ela se definia como uma tomista rural. Dona de um estilo irônico, sempre lutou contra a separação entre razão e imaginação. Sua estratégia ao escrever era sempre a de chocar o leitor mostrando-se contra uma cultura cada vez mais secularizada e, também, contra uma religião muito segura de si. Para ela, a fé é um caminhar na obscuridade e não um desvelar do mistério. Diante deste mistério, ela entendia que sua missão era alargar a imaginação do leitor. Segundo Gallagher, que neste capítulo comenta várias histórias de O'Connor, “suas histórias queriam servir à fé desafiando e transformando a imaginação, e ao mesmo tempo guiando o leitor em direção a uma visão mais ampla da realidade” (p.108). Para O'Connor, o cristianismo ideal não pode nunca existir, mas não podemos deixar de nós abirmos à realidade espiritual e à experiência religiosa, conscientes de que o dogma é na verdade guardião do mistério.

No sétimo capítulo Gallagher apresenta uma teóloga luterana pouco conhecida na América Latina: Dorothee Sölle (1929-2033). Teóloga preocupada com a justiça e a mística, ela estuda questões contemporâneas da fé e

a questão do sofrimento. Daí sua preocupação social que “coloca em destaque o papel crucial da escolha, do tomar posição, mas vai além do horizonte meramente individual ou existencial” (p. 124), preocupando-se com a política e com as posições feministas. Para Sölle, o maior inimigo da fé é a apatia, a incapacidade de sentir compaixão, que separa as pessoas uma das outras e as torna cegas à injustiça. A fé cristã, então, significa escolher o caminho do evangelho, o caminho de Jesus Cristo, contra todo individualismo, falta de solidariedade e neutralidade. É um dar testemunho do Deus de Jesus Cristo no mundo muitas vezes dominado pela morte. Rezar e lutar são para ela dois momentos necessários nesta viagem interior onde silêncio e encontro com o mistério são, como na tradição mística de Silesio e Eckhart, “experiência de libertação no qual a solidariedade é a expressão mais humana do amor divino” (p. 129).

Charles Taylor (1931) é o pensador do oitavo capítulo. Filósofo conhecido mundialmente, nos últimos anos a fé católica de Taylor é cada vez mais explícita em seus escritos, onde ele critica abertamente a ortodoxia acadêmica por ignorar a dimensão espiritual da vida humana. Suas pesquisas sobre as mudanças culturais que condicionam a consciência moderna do indivíduo são importantes para compreender o lugar onde se enraíza a fé cristã. Contra uma autossuficiência solitária, um eu desengajado, Taylor reflete sobre a vida de um eu engajado em tradições e contextos que marcam profundamente sua forma de ser e imaginar. Para Taylor, o imaginário social, “que vem antes que a teoria apareça com suas explicações e análises” (p. 141) é o pano de fundo de nossas vidas. Daí sua hipótese de que “as pessoas comuns dão sentido à própria vida por meio, não de conceitos explícitos, mas de narrações, imagens e práticas partilhadas da comunidade” (p. 143). Neste sentido, a modernidade produz uma mudança na sensibilidade cultural do indivíduo. Estas mudanças atingem a vida espiritual das pessoas que passam então a buscar uma nova linguagem que as ajudem a aproximarem-se do mistério da vida e de Deus em sociedades secularizadas como são as contemporâneas. A presença divina, então, se torna mais pessoal e menos institucionalizada, mas a necessidade humana de uma mais profunda plenitude continua viva. Daí a conclusão de Gallagher de que para Taylor “a religião é uma dimensão crucial e universal da nossa humanidade” (p. 149). Não qualquer religião, mas aquelas que nos conduzem, gradualmente, a uma conversão diária ao amor de Deus e ao amor aos outros.

Para Pierangelo Sequeri (1944), o problema da cultura moderna é que ela coloca um forte acento sobre a dimensão racional da fé, relegando a um segundo plano a afetividade e a espiritualidade. Daí que a vivência da fé precisa descobrir três áreas importantes: a liberdade, a afetividade e a beleza. Segundo Sequeri, a cultura atual, movida pela racionalidade científica, pela ideia de uma verdade impessoal, pelo paradigma do indivíduo autossuficiente e pela separação entre liberdade e sentimentos, causa danos à reflexão teológica. Para ter uma palavra de valor para o homem

contemporâneo, a teologia precisa se aproximar da estética, da experiência da arte e do conhecimento espiritual que atravessa nossos sentidos. Em resumo, a teologia precisa aproximar-se dos sentimentos e da beleza para pensar a fé: “o caminho da beleza é um modo de nos salvar da falsa objetividade” (p. 161). Outro caminho necessário é o da confiança. A confiança é fundamental para a experiência religiosa e a experiência humana. Ela nos remete à lógica das relações. Sequeri ousa dizer que é confiando que nos tornamos humanos, e que a confiança afetiva é a forma mais original de conhecimento. Neste itinerário, a fé é um abrir-se à realidade do amor de Deus, da confiança em Deus. Realidade que se faz carne em Cristo Jesus.

O último pensador é Joseph Ratzinger (1927), o papa Bento XVI. Gallagher divide sua apresentação em duas partes, na primeira apresenta as ideias de Ratzinger, na segunda de Bento XVI. Evidentemente existe uma continuidade entre as duas partes: a crítica à cultura contemporânea, sua concepção de fé e de Igreja, seu desejo de ampliar os limites da razão, e Cristo como o próprio amor de Deus encarnado. Algumas ideias de Ratzinger são muito pertinentes para nossa sociedade. Sua crítica ao secularismo que expulsa do debate público a fé, relegando-a a algo simplesmente pessoal. Sua luta contra aquilo que ele chama de ditadura do relativismo que não reconhece nada como definitivo. E a redução da religião a uma mera ideologia ou a um ativismo vazio. Mas o pensamento de Ratzinger, de forma geral e apesar de suas duras críticas tem um tom positivo e pastoral, refletindo sobre a fé cristã e sua possibilidade de renovar o mundo. Seu pensamento parte da noção bíblica do êxodo: “o crente é chamado a andar além de si mesmo em um movimento que tem sua origem em Deus” (p. 175). Para ele, a verdadeira história do cristianismo é uma história de amor entre Deus e os homens. História que possui seus alicerces na fé como decisão pessoal e como dom de Deus, como realidade sacramental e eclesial, como unidade de amor e sentido último. A importância da Igreja, na reflexão de Ratzinger é grande. Ela é a escola de vida e amor, onde a fé se torna vida. Ela é fonte de experiência pessoal, onde as pessoas aprendem em comunidade a serem seguidores de Cristo. Por outro lado, Ratzinger é muito realista, para ele a fé não pode escapar dos momentos de fragilidade e incertezas. Ela é sempre um caminho, e as dificuldades é que tornam bela esta caminhada.

Para finalizar, os pensadores comentados por Gallagher, ao apresentarem um itinerário para a fé do homem contemporâneo, apresentam também, cada um à sua maneira, uma vida de fé que fez seu próprio caminho de encontro com Deus em Jesus Cristo. Em todos eles o drama da existência humana no mundo está presente. Algumas vezes desejando algo mais, outras vezes de forma incerta e temerosa, cada ser humano vive o próprio drama interior da fé. Mas não vive este drama sozinho, vive com outros que fazem a mesma caminhada. Nesta caminhada a imaginação é impor-

tante, mas também a verdade, a liberdade e a beleza. Nela a fé toca o coração e o pensamento de cada um. Ela encontra sua plenitude não naquilo que dizemos sobre Deus, mas na própria realidade de Deus que é amor. Assim, Gallagher ao apresentar estes pensadores não nos apresenta apenas um livro para lermos e aprendermos algo sobre a fé, ele apresenta um caminho de oração e de vida espiritual.

Elton Vitoriano Ribeiro SJ

DRAPER, Brian: *La inteligencia espiritual: Un nuevo modo de ser*. Tradução do original inglês de 2009 por Milagros Amado Mier. Santander: Sal Terrae, 2010. 264 pp., 20 X 13,5 cm. Col. El Pozo de Siquem, 267. ISBN 978-84-293-1869-2.

Inteligência emocional de Goleman fez sucesso. Ele contrapunha-a à inteligência iluminista, racionalista, objetivista. Fundamentalmente relaciona-a com o correto gerenciamento das emoções próprias e com a capacidade de relacionar-se com as dos outros.

O presente livro participa dessa inspiração originária, mas vai mais longe. Por trás estão as intuições da escritora Danah Zohar que escreveu *Spiritual Intelligence: the Ultimate Intelligence* [Bloomsbury: London, 2001]. O A. não se prende a sua teoria e raciocínios. Antes se interessou por indicar oportunidades para desenvolver a inteligência espiritual (IE).

A IE reside na parte profunda do eu. Liga-se com a sabedoria que supera o ego ou a mente consciente. Por meio dela, reconhecemos os valores existentes e descobrimos novos. Ajuda-nos a ser mais pessoa neste mundo.

O A. traça um itinerário em quatro níveis para desenvolver a IE precisamente num mundo em que ela se vê atropelada por causa da ânsia de ambições, do querer aparecer, do mergulhar em ativismo desmedido. Cada nível abarca quatro passos diferentes.

Um primeiro nível consiste em tomar consciência crítica de “onde estamos”. Parte-se desse primeiro fato. E para explicitá-lo, percorrem-se quatro etapas: despertar para onde se está, ver tal situação de maneira nova, experimentar uma mudança e transmiti-la.

O despertar para onde se está implica dar-se conta de certo nível de inconsciência em que se vive, entregue a ações mecânicas. De que se deve despertar? Cada um sabe o que o aliena: TV, Internet, etc. Uma experiência de ruptura com tal mundo funciona como despertador, como seria um apagão de luz que dispõe a pessoa para outras ações. O A. sugere exercí-

cios, indica realidades com potencial de despertar que levem a pensar sobre o cotidiano.

Num segundo passo, o acento cai sobre o ver a maneira nova de existir para num passo seguinte vivê-la e finalmente por meio do exemplo transmiti-la para outros.

O segundo nível reflete sobre o “Eu falso” que cobrimos de máscaras. Ele é a identidade que criamos por meio do blá blá blá constante de nossa mente condicionada pelo ego. O primeiro passo é o despertar para o que não somos. A beleza e a experiência de Deus aqui e agora se apresentam como fundamental para tal despertar. Não somos um consumidor deste mundo, embora estejamos em comunhão com ele. Não somos nosso trabalho. Se nos identificamos com ele, ao perdê-lo, nos transformamos em nada. Não estamos em competição, mas em cooperação. Não somos comparáveis, mas singulares. Não somos nosso ego.

Num segundo passo, buscamos ver-nos de maneira nova. Para isso, cabe prosseguir a reflexão de que não somos nosso ego e ir além da mente, ouvindo a música interior e percebendo os próprios sentimentos. Tomemos consciência do eu profundo. Não nos vejamos em competição contínua, mas em comunhão e cooperação. Nosso eu se entende em relação às pessoas que conhecemos.

O passo seguinte nos leva à mudança por meio de pequenos atos. O autor aponta exercícios concretos como pensar e recordar uma viagem que já se tenha feito na qual se tenha passado por momento de prova e se tenha saído fortalecido. O texto batalha o leitor com série de perguntas para levá-lo a passar do nível da reflexão sobre o eu profundo para sua vivência que implica um conhecimento e aprofundamento do próprio eu e do dos outros. No fundo, trata-se de evitar viver um falso eu e sim a própria verdade. E assim vivendo, transmitimos para outros tal realidade. Para isso ajuda tomar consciência das histórias que nos marcam e analisar que tipo de histórias vivemos no nível pessoal, comunitário e global. As pessoas, que demonstram como sua história pessoal flui com pleno sentido no desenvolvimento do conjunto da vida, são notáveis. Não se fecham no círculo pequeno do eu. Relatam uma história que abre as pessoas para horizonte maior.

Caminhamos para o terceiro nível: o verdadeiro eu. De novo, o A. faz o leitor percorrer os quatro passos: despertar, ver de modo novo, viver a mudança e transmitir.

Nesse nível se trata de encontrar-se a si mesmo na verdade de si, acordando para as possibilidades de quem realmente somos e de que de fato fomos, no fundo, mesmo sem o saber. No passo anterior identificamos a pessoa que não somos e pensamos ser. Aqui buscamos descobrir quem realmente somos. Para isso precisamos curar e renunciar às falsas imagens

de nós, o que nem sempre é fácil. Há realidades maiores que vão além da mente: beleza, amor, criatividade, alegria, paz interior. Trata-se de perceber verdadeira chamada de Deus na nossa vida. Deus quando criou viu que tudo era bom. Ponto de partida para a reflexão sobre nós. Ligamos facilmente o humano ao lado errado. Entretanto, primeiro está a bondade da criatura, depois o pecado. Isto vale de nós e dos outros.

Quando despertamos para essa realidade, vemos tudo de maneira nova. Cita o exemplo de Paulo que depois de despertar pelo encontro com Cristo, começa a ver tudo de modo diferente. Será que tivemos alguma experiência parecida pela qual caíram escamas de nossos olhos e as pessoas, nós mesmos e as coisas nos apareceram de modo novo? O A. insiste no exercício de pensar, de modo diferente, as coisas corriqueiras e aborrecidas que fazemos no dia a dia, transformando-as em momento de encontro com nós mesmos. Prestar atenção em que fazemos, estar mais presentes a nós, criar para nós um momento de interioridade ociosa modificam-nos a maneira de ver. Portanto, ver-nos a nós mesmos, aos outros, ao mundo e ao próprio Deus com outros olhos que não o acostumado, sem julgar. Num terceiro passo, vem a transformação que se concretiza nas pequenas mudanças que decorrem de nossa nova maneira de ver a realidade. E a ação, por sua vez, reforça o despertar e a maneira de ver. A ação são as pegadas que deixamos no mundo. Ela nos livra da duplicidade do existir e implica uma espécie de confissão a nós mesmos ou quem sabe a um amigo. Não se pode esquecer que para tal exercício precisamos dispor de um tempo “morto” para ele, mas que na verdade é um tempo “vivo”. Dá o exemplo de um treinador que, depois de uma vitória da equipe, segurava um momento os jogadores para pensarem em que foram bem para ganhar e não somente fazer isso nas derrotas.

O último passo desse nível consiste na transmissão pelo serviço aos outros, não lhes dizendo o que devem fazer, mas convertendo-nos em inspiração para eles. A IE dá-nos liberdade para servir, já que não nos centramos em nós mesmos, na pura mente, no “eu”. Implica adquirir a liberdade que consiste em renunciar pôr-nos alturas que esperam de nós e nós mesmos esperamos de nós mesmos e simplesmente sermos o que somos transparentemente. Cita a este propósito impressionante discurso do fundador de Apple, Steve Jobs, aos graduados de Stanford: “Vosso tempo é limitado, de modo que não o malverseis vivendo vidas alheias. Não vos deixeis agarrar pelos slogans, que é viver com o resultado do pensamento dos outros. Não permitais que o ruído das opiniões de outras pessoas afogue vossa voz interior. E, o mais importante, tende a coragem de seguir o vosso coração e vossa intuição, porque de alguma maneira eles sabem o que quereis verdadeiramente chegar a ser. Todo o resto é secundário” (p. 193). A vida espiritualmente inteligente não consiste em comprazer e impressionar os outros, embora devamos ser sensíveis às suas necessidades e buscar servi-los enquanto podemos.

O A. denomina o quarto e último nível de “viver fluindo” que significa um fluxo criativo e dinâmico entre nosso ser e nosso fazer. Tratamos de morar no mistério, conscientes de que não necessitamos conhecer todas as respostas para ser espiritualmente maduros.

De novo, os quatro passos de costume. Primeiro vem o despertar para tal realidade. A vida não é simplesmente o que aparece. Acontecem nela muitas mais coisas que não percebemos. Trata-se de despertar para um mundo que vai além daquele que nos cerca até o momento, sobretudo quando ele é condicionado por agentes de fora. O A. cita o filme *O show de Truman* em que um personagem vivia confinado ao *reality show* até perceber através de gretas que existe outro mundo. Metáfora da vida de muitos de nós. Trata-se de despertar-nos para o tesouro, algo “mágico” que carregamos dentro e não sabemos ou de retornar a uma experiência renovada.

Em seguida, vem o passo de ver de maneira nova. As coisas não voltam a ser o que eram antes. Vislumbraremos o mundo de modo distinto e veremos, observaremos, perceberemos e nos conscientizaremos mais plenamente da própria vida. Só conseguimos ver o novo, se nos desapegamos do velho. Vale a metáfora da morte para ressuscitar. A morte se dá no presente para ressuscitarmos em direção ao futuro. A metáfora da porta que se abre ajuda a entender esse passo. Para abri-la, precisamos estar bem junto dela e forçá-la. Ao abrir-se, desvenda-se-nos cenário novo. O lugar de tal visão nova é o nosso espírito que contata o infinito.

Viver a mudança. Cita o itinerário espiritual de Madre Teresa de Calcutá como exemplo de tal transformação. Sua vida fluía de sua entrega a Cristo e aos pobres. No fundo, trata-se de deixar de lado nossa história para permitir a criação de uma narração divina que flua para o mundo passando por nós. Só o conseguimos, se nos libertamos da estreiteza do ego que quer ser perfeito, daí a inquietude. Vale a bela frase de Madre Teresa: “Não podes fazer grandes coisas. O único que podes fazer são pequenas coisas com um grande amor”.

Para concluir o quarto nível, o A. trata do processo de transmitir o resultado, os benefícios dos três passos anteriores a quem nos rodeia, aos já despertados e aos que ainda dormem. É hora de que o sentido do eterno presente se expanda em nós e nos inunde de luz para irradiá-la. De fato, quando despertamos, vemos as coisas, as pessoas, a nós mesmos diferentemente. Estamos conectados como nunca. Mas não necessariamente estabelecemos laços de amizade, que é um dos grandes dons de Deus. Carecemos de “amigos da alma”, como falavam os celtas. Esbarramos na própria natureza de Deus que é comunhão. A amizade ajuda o amor a fluir por meio de nós. Amando os outros sem julgá-los, libertamo-los para serem o que realmente são e livres de expectativas ou críticas inúteis. Ao aprofundar o mistério de nosso ser e atuar, crescemos.

Concluindo, a IE é um modo útil de pensar a respeito de quem somos e por que estamos aqui. Descobrimos a nossa alma, o nosso coração, matando o falso eu, acolhendo a verdade de nós mesmos, e soltando as rédeas para mil manifestações práticas, ao estar mais presentes a nós mesmos e a quem nos rodeia. Estaremos mais acordados para as tarefas, mais observadores, mais equilibrados e mais dispostos à ação. Enfim, descobriremos melhor quem somos, sentiremos a presença e a graça da fonte divina e nos aproximaremos a todo um modo novo de ser.

Aí está a proposta desse livro. Livro de natureza introspectiva. Não se dirige diretamente à inteligência de conhecimento, mas ao espírito que sonda o interior. Sugere muitos exercícios, perguntas que facilitam o itinerário do leitor. Livro antes para ser praticado do que simplesmente lido. O leitor necessita ter vontade, tempo e coragem para meter-se a caminho. O texto serve para qualquer tipo de pessoa, independente da confissão religiosa. No entanto, o A. revela familiaridade com o Cristianismo, citando a Escritura e práticas de Jesus. Ele o faz, não como argumento de fé, mas como exemplificação da reflexão. É um roteiro de viagem interior. Boa viagem!

J. B. Líbanio SJ

MacCAMMON, Linda M.: *A libertação da Bíblia: Guia para os curiosos e perplexos*. Tradução do original inglês de 2008 por Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2010. 359 pp., 23 X 15,8 cm. ISBN 978-85-15-03752-0.

A autora pertence ao corpo de professores do Departamento de Estudos Religiosos do St. John Fischer College, em Rochester, Nova York. Sua obra corresponde a um “projeto de libertação bíblica”, tendo em vista “a interpretação e o uso da Bíblia como fonte espiritual e moral para promover o diálogo interconfessional” (p. 333). Como teóloga interessada pela ética cristã, este será o viés da abordagem do texto bíblico. Ela pretende “tornar a Bíblia menos intimidadora e mais acessível a todos os curiosos pela Bíblia, independentemente de sua espiritualidade ou sua ligação religiosa; segundo, libertar a Bíblia das traduções interpretativas cristãs que limitam e deturpam sua mensagem reveladora; e, terceiro, libertar a Bíblia de sua reputação e de seu uso como livro de regras divinamente sancionadas” (p. 17).

Na introdução – “Por que a Bíblia precisa ser libertada?” –, a A. refere-se a um tema que perpassa toda a obra: o supersessionismo cristão, tradição segundo a qual “com a vinda do Messias prometido a Igreja cristã assume o lugar de Israel no cumprimento do plano de Deus... bem como a suposição de que a conversão ao cristianismo é necessária para a salvação” (p. 16). Essa ideia será combatida, como se se tratasse de problema seriíssimo e atual. Aliás, ela toma as dores dos judeus e do judaísmo como se fossem, ainda,

vítimas da perseguição implacável dos cristãos. Na origem de tudo, estaria o antijudaísmo dos escritos neotestamentários, com sua clara opção antijudaica. Um exemplo: “A luta mateana com os judeus de Antioquia logo ultrapassou as fronteiras da Síria e deu ampla munição para os partidários primitivos da ideia de supersessionismo que estavam determinados a colocar o judaísmo e todos os judeus em posição subserviente, teológica e socialmente” (p. 261). Ou, então, a alegoria paulina de Agar e Sara (Gl 4,28-5,1) foi usada por teólogos cristãos (Tertuliano, Orígenes, Agostinho e Lutero) “como fonte primordial da ideia de supersessionismo e dos sentimentos antijudaicos” (p. 294).

O cap. 1 – “Afim de contas, o que é a Bíblia?” – aborda questões fundamentais para a compreensão do texto bíblico, entre outros, o tema da revelação e do cânon bíblico, da verdade e da interpretação bíblica, da linguagem simbólica. Aqui, também, se insere outra tese fundamental da obra. Para facilitar o diálogo com os judeus, a A. propõe “a interpretação da Escritura de uma perspectiva teocêntrica global” (p. 45), superando a perspectiva cristocêntrica. “Assim, de uma perspectiva teocêntrica, Jesus é um profeta justo cujas palavras e ações têm significância real para entender a relação entre a salvação e a lei mosaica. Embora os judeus não concordem com a afirmação cristã de que Jesus é o Messias, isso não deve comprometer a validade de seu papel como profeta de Deus” (p. 290). Ou seja, se os cristãos derem um passo atrás (ou à frente?), o diálogo com os judeus estará garantido.

Os caps. 2 a 5, partindo do conceito “dáviva”, mostram o que foi concedido por Deus à humanidade. O Gênesis (cap. 2 – “A economia do dom: Para estabelecer o contexto ético”) trata do dom da criação e da recriação, após o pecado, e prepara o terreno para a dáviva da Aliança (cap. 3 – “A dáviva da aliança: Deus e o caminho pedregoso de Abraão até a justiça”), onde se destaca a figura de Abraão, cujo relacionamento surpreendente com Deus contesta a compreensão tradicional da natureza da relação divino-humana (p. 107). O cap. 4 – “A dáviva da lei no Sinai: Institucionalização do caminho para a maturidade espiritual e moral” – tem importância especial. É como se tudo se encaminhasse para o Sinai e tudo mais decorresse daí, quando Deus revela a Moisés suas leis e preceitos. “No Êxodo Deus presenteia suas criaturas com a dáviva da lei mosaica, que dá instruções explícitas e abrangentes para um modo de vida justo” (p. 142). O cap. 5 – “A dáviva dos profetas – Mediação da tradição, da inovação e do mistério divino” –, tendo como base o texto do profeta Isaías, lido como unidade literária, mostra a ação de Deus visando à reforma religiosa e moral do povo, equilibrando “tradição e inovação”, combinando “uma ética de obediência centralizada em preceitos com um modelo de aconselhamento que enfatiza o desenvolvimento do caráter e impõe que se escute e se pratique a sabedoria nascida do sofrimento e da incerteza” (p. 197).

O cap. 6 – “Entre os Testamentos – Para entender as raízes da animosidade entre judeus e cristãos” – serve de *intermezzo* entre os capítulos anteriores e

os seguintes. A A. excede-se em afirmar a “sistemática demonização do povo judeu” com o “nascimento do cristianismo” (p. 202). Os fariseus são “os oponentes muito difamados de Jesus nos evangelhos” (p. 210). Tem-se a impressão de que, para a A., o movimento de Jesus, inicialmente, “uma seita judaica estabelecida em Jerusalém” (p. 225), logo ganhou poder, afastou-se do judaísmo e assumiu posturas antijudaicas, como as conhecidas séculos mais tarde. A postura anacrônica leva-a a culpabilizar os cristãos e diminuir a responsabilidade dos judeus (p. 285), esquecendo-se que a ruptura entre Igreja e Sinagoga se dará no final séc. I e que a Igreja só terá a possibilidade de perseguir os judeus quando o cristianismo se tornar religião do Império, com as benesses daí decorrentes. Ou seja, depois do séc. IV, data muito posterior aos fatos aludidos na literatura neotestamentária.

O cap. 7 – “A dádiva do Evangelho – Quem é que eu sou, no dizer da gente?” – tem como referência o evangelho de Mateus para falar de Jesus como profeta judeu. O foco recai sobre Mt 5-7 (o Sermão da Montanha), onde se concentra o projeto ético de Jesus. Promovendo uma leitura teocêntrica do texto mateano, a A. apresenta Jesus como “profeta-Messias de Javé que oferece a salvação tanto a judeus como a cristãos” (p. 287), de modo a superar o exclusivismo cristão e abrir a possibilidade de os judeus se sentirem contemplados com a salvação no texto evangélico. A dimensão messiânica de Jesus cede lugar à profética, tornando mais palatável para os judeus a aceitação da ética evangélica. “Jesus é verdadeiramente um profeta de Deus cujos ensinamentos merecem séria consideração por parte dos judeus e dos cristãos, pois se destinam a levar de volta à lei o povo escolhido de Deus, conforme Deus pretendia” (p. 288).

O cap. 8 – “A dádiva de Jesus – A promessa de salvação para todos” – recorre ao *corpus paulinum*, centrando-se na carta aos Gálatas e em Rm 2,21-29. Para a A., Paulo, embora se levantando contra os “falsos ensinamentos dos judaizantes”, não incentivou atitudes de exclusão em relação ao acesso dos judeus à salvação. “Ele não insistiu que os judeus se convertessem ao cristianismo, nem pregou que o evento Cristo anulou a aliança judaica, nem defendeu o ódio de seu povo. Pelo contrário, ao esclarecer a ligação intertextual entre a fé abraâmica e o evento Cristo, Paulo revelou a intenção divina de redimir todos os judeus e gentios tementes a Deus e incluí-los em seu reino” (p. 332). Porém, judeus e cristãos deverão rever o modo de pensar a figura de Jesus. Para os primeiros, ele é um legítimo profeta judeu; para os segundos, o Messias. “A base comum entre as tradições é o modelo bíblico da fé abraâmica e a ética judeu-cristã que dela se origina” (p. 333).

O cap. 9 – “A Bíblia libertada” – retoma e sintetiza as ideias trabalhadas ao longo do texto, concluindo com as implicações que a obra pode ter para o diálogo ecumênico.

O livro conclui-se com um apêndice – “A história cultural e a elaboração dos textos bíblicos” – a um índice onomástico. Como se destina ao estudo, cada capítulo comporta uma série de “Perguntas para reflexão e discus-

são”, onde os temas são trazidos para a vida dos leitores, e uma lista básica de “Leitura recomendada”.

A insistência no tema do antijudaísmo da literatura neotestamentária e a preocupação de não “enfraquecer as identidades religiosas de cristãos e judeus” (p. 19) fazem pensar que a A. escreve num ambiente onde o conflito judeus-cristãos é forte, com desvantagem para os judeus. Daí a necessidade de tomar as dores deles. Como não existe no Brasil este clima de hostilidade antijudaica por parte das igrejas cristãs, o leitor brasileiro poderá se sentir deslocado ou pensar que a A. vive num ambiente de Idade Média. Eventuais intolerâncias antijudaicas partem de grupos marginais da sociedade, como os *skinsheads*, sem nenhuma conotação religiosa. É verdade que os escritos neotestamentários foram interpretados num viés antijudaico. Porém, não tem sentido acusá-los de antijudaicos, pois, na época em que foram escritos, o cristianismo era um dos vários grupos dentro do judaísmo, como a A. reconhece na p. 225. Aliás, um grupo sob serrada pressão dos que detinham mais poder, como era o caso dos escribas e fariseus das sinagogas. O Novo Testamento fala das perseguições sofridas pelos cristãos por parte de outros grupos judaicos, jamais de perseguições promovidas pelos cristãos. Emblemática é a autorização recebida por Saulo para ir a Damasco e trazer para Jerusalém, para serem devidamente punidos, quem pertencesse ao “Caminho” (At 9,2). No final do séc. I, os membros da comunidade de Mateus, em Antioquia, recebem a seguinte advertência: “Guardai-vos dos homens: eles vos entregarão aos sinédrios e vos flagelarão em suas sinagogas” (Mt 10,17). Tratavam-se, portanto, de querelas intestinas da religião judaica, sem que esta fosse posta em cheque. As interpretações antijudaicas de textos neotestamentários são muito posteriores, feitas em contextos muito distintos.

A leitura teocêntrica da Bíblia tem fundamento e pode ser útil para promover o diálogo judeu-cristão. Todavia, dispensar a leitura cristocêntrica para salvá-lo não é atitude recomendável para quem se apresenta como “teóloga e eticista cristã” (p. 11). Quiçá pós-cristã, pois deixa de lado elementos fundamentais da teologia cristã, em vista de salvaguardar o diálogo interreligioso.

O título promete mais do que a obra, efetivamente, oferece. A Bíblia é libertada da leitura antijudaica feita pelos cristãos. Porém, que exegeta cristão sério, hoje, investe em tal tipo de leitura? Aliás, no âmbito da Igreja Católica, o Concílio Vaticano II, na Declaração *Nostra aetate*, “sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs”, incentiva os católicos a seguirem o caminho inverso (cf. NA 4). É o que tem acontecido! Enquanto “Guia para curiosos e perplexos” fica a pergunta: Quem são eles? Curiosidades e perplexidades em torno da Bíblia, no Brasil e alhures, seguem direções muito distintas das trabalhadas pela A.

Jaldemir Vitório SJ