

---

KING M. Carolyn: *Habitat of grace: biology, Christianity and the global environmental crisis* = ATF Science and Theology - 3. Adelaide (Australia): Australian Theological Forum, 2002. 235 pp., 20,7 X 14,7 cm. ISBN 0-95863-998-1.

---

C. King ensina ciências biológicas e é membro do Centro para Biodiversidade e Pesquisa Ecológica da Universidade de Waikato, Nova Zelândia. Doutora em zoologia por Oxford. O livro faz parte de uma série de publicações interdisciplinares, articulando, como o próprio título indica, biologia e teologia. Na base, está uma tese de doutorado. Dirige-se a um público misto que se interessa por religião e ciência. São cientistas que pesquisam religião, são teólogos que visitam as ciências.

O cenário em que se inscreve o livro é de advertência de uma humanidade que caminha para a desintegração social por causa da deterioração do ambiente e do declínio da economia em mútua alimentação, segundo sérios Institutos de pesquisa, tal como Worldwatch de Washington e um grupo de cientistas entre eles Carl Sagan, S. J. Gould, que já escreviam na década de 90. O livro acena para os fatores indicadores de tal crise: mudança do clima da Terra, desflorestamento, destruição da biodiversidade, pesca incontrolável, o problema da água, acidificação poluente, ação dos pesticidas e muitos outros. Na Rio-92, o então secretário da ONU, Boutros, dizia: "Chegou o tempo do mundo finito no qual estamos confinados... Já faz tempo que não existe a natureza no sentido clássico do termo".

Diante de tal situação, as reações são diferentes desde a perplexidade temerosa à ignorância e ao escapismo. Pobreza, injustiça e degradação ambiental caminham juntas. A preocupação do livro é responder a pergunta: que tem a fé cristã a dizer sobre e nessa situação? Pensa numa teologia global, interdisciplinar que dê conta do contraste de uma civilização do progresso com as misérias e ameaças à vida.

Num primeiro momento, elucida os conceitos de ciência e teologia, mostrando a afinidade entre ambos, mas distanciando-os de tecnologia e religião respectivamente. Outro parágrafo detém-se na relação entre fé, religião e doutrina. O livro refere-se à tendência geral no campo científico e à religião anglicana, de modo especial, a que pertence a A. As críticas à religião e à doutrina não implicam necessariamente dano à fé.

A aproximação entre ciência e fé dá-se de diversos modos: conflitos, independência, diálogo e integração, segundo a tipologia de I. Barbour. Em seguida toca de passagem a questão dos paradigmas na compreensão da ciência e da teologia. Ao perguntar-se pela inteligência de verdade, o texto cita I. Barbour para quem há três modelos dominantes no Ocidente: verdade é

correspondência com a realidade; uma proposição é verdadeira se é compreensível e coerente internamente; sob o ponto de vista pragmático, uma proposição é verdadeira se ela funciona na prática. Em última análise, o conceito de verdade relaciona-se com a correspondência com a realidade. A A. adota a posição do realismo crítico que pressupõe na ciência e na teologia que a existência preceda a teorização. Este primeiro capítulo serviu de uma grande introdução ao conjunto do livro.

A crise ecológica desafia a fé cristã, interpela o estilo de vida confortável dos países ricos e a percepção, embora ilusória, do conflito entre as necessidades dos pobres e a natureza, como se a preocupação ecológica impedisse por causa dos escassos recursos existentes de afrontar os problemas imediatos da pobreza e da fome. A primeira e básica exigência para a saúde do ecúmeno é que seja habitável. O *habitat* é o coração dos três 'ecos': ecologia, economia e ecumenismo. Os três têm implicações pastorais para as igrejas. Para isso, é importante deixar o dualismo agostiniano entre o reino da natureza e o da graça, para encontrar a visão unitária bíblica. Nessa virada o World Council of Churches teve seu papel especial depois da contribuição de J. Moltmann, em Vancouver 1983, ao articular a preocupação anterior pela paz e justiça com a proteção do mundo natural. Apesar desse enorme esforço de conscientização, os efeitos práticos ainda são escassos. A crise global continua. A crise ambiental é um problema que afeta as áreas moral, política, econômica, científica. O cuidado do ambiente é complicado, porque o mundo natural é mais complexo que nossos modelos teóricos captam dele. Ele contém os recursos para toda a humanidade. Portanto é questão que afeta a todos e não a alguns indivíduos. Entram em questão muitos povos com interesses conflituos.

osos. Ficou assente desde, Rio-92, que o estilo de vida do Norte não é viável como protótipo nem pode ser continuado indefinidamente. Estão em jogo também atitudes materialistas e consumistas das pessoas. O problema do meio ambiente está fundamentalmente nos países industrializados. Mesmo que pareça necessário e lógico que os países ricos desloquem recursos para os países pobres, isto está muito distante de acontecer. O livro cita uma pesquisa na Alemanha, que parece valer para os países industrializados, segundo a qual somente 20% das pessoas estão conscientes do problema social e econômico e dispostas a fazer algo. São pós-materialistas. 80% são pró-materialistas e improvavelmente estarão dispostas a assumir responsabilidade social e ecológica. Portanto, a raiz do problema é questão de valor, ética.

Num capítulo sobre o cuidado ambiental e a tragédia dos recursos comuns mal cuidados, o livro aponta três princípios orientadores. Na administração dos recursos comuns, estratégias que são racionais individualmente, como acontecem no capitalismo competitivo, podem ser desastrosas coletivamente. É o caso da pesca oceânica, o desflorestamento. É a lei de Muldoon. A ameaça de dano ou de diminuição de um recurso comum incontrolado faz crescer seu valor e estimula a competição entre os indivíduos livres para possuí-lo o mais depressa possível, sem considerar o futuro. A exploração comercial de recursos naturais incontrolados é quase sempre desastrosa. É a lei de Berk. Indivíduos tendem a resistir que se façam restrições ao acesso privado a recursos comuns, até mesmo a proteger interesses de longo prazo da comunidade. Lei de Bolger.

Para proteger os recursos comuns de uma superexploração são possíveis três estratégias. A primeira é a privatização

que tem vantagens e desvantagens. Ora gera responsabilidade nos proprietários para não esbanjá-los, ora gera grandes desigualdades sociais. A privatização pode não ser solução para a crise de recursos. Interfere então a regulação, o controle do Estado. Finalmente uma terceira maneira de cuidar dos recursos comuns é uma ação coletiva. As considerações econômicas nos ensinam que a concorrência do modelo do livre mercado é muito prejudicial e a administração dos bens comuns ambientais é, por isso, difícil.

Apesar da crise, as pessoas continuam ignorando-a. A filosofia e a religião têm dificuldade de explicar essa cegueira. A A. procura explicação, aprofundando a compreensão das raízes do ser humano, recorrendo às ciências biológicas e à psicologia evolutiva para explicar essa atitude humana. Antes de tudo, as propostas de solução devem ser realistas.

Em outro momento, o livro introduz as idéias de uma seleção de multi-níveis em que a competição se dá entre as espécies de indivíduos e não entre os indivíduos de uma espécie entre si. Emergem propriedades que oferecem explicação para a origem biológica da moralidade. Pode-se aprender muito dos estudos dos primatas, especialmente do chimpanzé, para compreender o comportamento humano. Os primatas mais elevados têm capacidades muito avançadas para o aprendizado social e para o altruísmo recíproco, reconhecem-se mutuamente, lembram-se de favores passados e abusos, amigos e rivais. Nessa linha, o livro estuda as interações entre seleção natural e seleção cultural. Aborda a teoria da co-evolução do gene e cultura. Discorre sobre a teoria do jogo e o contrato social. Esta teoria nos ensina que a renúncia pessoal por que se batem os ativistas ecológicos é freqüentemente não racional, exceto dentro de um contexto de vida comu-

nitária estável. Conclui o capítulo analisando os modelos de origem da moralidade: a metáfora da mão invisível, o gene egoísta, a moralidade natural como autodecepção, a verdadeira moralidade humana como rebelião contra a seleção natural ou a plenificação da natureza. A A. julga mais construtivo estudar os vínculos entre os mundos natural, humano e religioso, sem assumir a superioridade de um sobre o outro. Cada um contribui com seus *insights* que iluminam a inteligência separadamente desenvolvida dos outros.

Dois capítulos são mais teológicos. A A. elabora uma teologia da criação e estuda a relação entre o ambientalismo e as igrejas institucionais. As exortações de organizações religiosas, como o WWC, permanecem críveis também para não cristãos. Mas elas precisam pensar menos nos seus problemas internos e mais nos problemas centrais da vida. A compreensão cristã do verdadeiro altruísmo (caridade) é algo que transcende a biologia e pertence ao mundo da graça. Uma teologia da criação atualizada arma a Igreja para jogar um papel de liderança no debate ecológico. Os teólogos cristãos deveriam estar entre os primeiros para responder ao apelo do diálogo inter-disciplinar. Uma contribuição racional e atualizada do Cristianismo pode favorecer solução para a crise ecológica, já que sua raiz está numa crise de valor.

Um apêndice de natureza científica estuda como atua a seleção natural. No final, elenca o nome e endereço de algumas organizações que oferecem informação relevante sobre tal campo. Para ajudar o leitor pouco afeito aos termos científicos, há no final um glosário didático e bem elaborado.

O livro conclui que a crise do meio ambiente é uma crise moral. Ela diz respeito ao processo de tomar decisões

comuns a respeito de alocar os bens entre grupos que competem no uso de recursos comuns para satisfazer necessidades imediatas, como dinheiro para conservação, acesso a florestas, pescas, água limpa, ar puro etc. Para entender as dimensões morais da proteção ambiental ajudam-nos conhecimentos biológicos e filosóficos e as formas organizativas da religião como agências morais.

No ramo, o livro é muito sugestivo, claro e contundente. Cumpre papel de alerta para a séria situação ecológica e interpela as igrejas e a teologia para darem sua contribuição própria.

J. B. Libanio

---

SANNA, Ignazio: *L'Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità* = Biblioteca di Teologia Contemporanea - 116. Brescia: Queriniana, 2001. 527 pp., 23 X 16 cm. ISBN 88-399-0416-6.

---

O A. é professor ordinário de antropologia teológica e pró-reitor na Universidade Lateranense de Roma. Manifesta profundo conhecimento da cultura atual moderna e pós-moderna. O objetivo da obra é oferecer uma resposta à concepção contemporânea a respeito do ser humano a partir da visão cristã do homem criado à imagem e semelhante de Deus. Encontra na Encíclica *Fides et ratio* de João Paulo II pontos de apoio. Toma-a como um documento indiscutível e ponto de partida seguro para reflexões ulteriores. Posição bem diferente da de J. Moingt que vê muitos problemas na posição fundamental da encíclica (*Esprit* 250 [1999] 116-133). A estrutura do livro é simples. O ponto fulcral é o confronto da antropologia cristã com a antropologia pós-moderna. Para tal, faz-se necessário conhecer traços característicos da antropologia moderna. E para introduzi-la, dedica umas 50 páginas ao estudo da própria modernidade. Depois de uma descrição mais ampla, em que atribui importância a tese de W. Pannenberg que relaciona o início da modernidade com a guerra das religiões, segue três autores na análise da natureza mesma da

modernidade. Em R. Guardini destaca-lhe o caráter ontológico, em Ch. Taylor o aspecto ético-histórico e em J. Taubes a perspectiva escatológica.

Salienta entre as características da antropologia da modernidade os primados do sujeito, da razão, da ciência e os ideais da liberdade e democracia. Estabelece a relação entre o cristianismo com tal antropologia, apontando-o como seu berço para em seguida entrar em conflito. A visão do filósofo católico A. Del Noce relativiza tal conflito, assinalando outra vertente moderna em que a autonomia do ser humano não se opõe a Deus, historicizando e problematizando a modernidade. O A. reconhece que tal posição faz exceção na interpretação da modernidade. Pergunta-se, no entanto, se é possível uma reconciliação do cristianismo com a modernidade, que tanto correntes teológicas protestantes como católicas intentaram após momentos de tensão no seu interior. Nomes de referência desse processo no mundo protestante são Schleiermacher, von Harnack e Troeltsch enquanto no universo católico temos Blondel e Rahner. Concluindo esse iti-

nerário, o A. reconhece que existiu e ainda existe dolorosa tensão entre modernidade e cristianismo, embora mais bem entendida e com pistas de solução.

Terminada essa parte, como que introdutória, o A. assume o tema central do livro. Debruça-se sobre a pós-modernidade que chama de “modernidade superada ou incompleta”. Situa na virada do século XIX para o XX a passagem de uma cultura da modernidade para uma cultura da assim chamada pós-modernidade. Considera-lhe como pais a Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein. Em seguida, detém-se nas coordenadas conceituais da pós-modernidade. Reduz a três dimensões: pluralista, estética e niilista. Conclui com um parágrafo sobre a pós-modernidade na Itália em que estuda G. Vattimo e P. A. Rovatti.

Dentro desse quadro pós-moderno, caracteriza a antropologia também com três traços fundamentais. É uma antropologia que se constrói num horizonte de enfraquecimento de Deus ligado à fraqueza do sujeito, à tragédia de Auschwitz, ao fim da metafísica, à virada lingüística. As conseqüências desse enfraquecimento de Deus repercutem sobre a moral, sobre a impossibilidade de conceituar a Deus, sobre novas formas religiosas de encontro com Deus de caráter antes imanentista, psicológico. É toda a questão do fenômeno religioso

Uma segunda característica é o enfraquecimento da concepção do próprio ser humano, rebaixando-o da condição de criatura de Deus para um pura condição humana, despersonalizando-o. Refere-se a dois epítetos novos para esse homem pós-moderno: o quarto homem e homem radical. Este quarto homem (G. F. Morra: *Il quarto uomo: postmodernità o crisi della modernità*. Roma: Armando, 1996) é alguém sem religião,

sem história, vítima do desejo e não da necessidade, sem ânsia pela verdade, afeito à magia e aos jogos eletrônicos. Homem radical no sentido de um estilo de vida, de um modelo cultural de comportamento de um individualismo possessivo, anárquico e anti-autoritário. É a afirmação extrema da singularidade humana enquanto indivíduo carregado de “anti”: anti-Deus, anti-clerical, anti-partidário, anti-estatal, anti-familiar, anti-militarista etc. e a favor de: aborto, divórcio, feminismo, homossexualidade, liberação sexual em geral, luta anticarcerária, luta contra os manicômios, contra as concordatas e a favor da abolição do ensino religioso etc. Esse homem radical é antes indivíduo que pessoa, bom por natureza, plenamente autônomo, feliz por prazer e não por virtude, vinculado por contratos e não por lei, sem memória histórica.

Uma terceira característica é o enfraquecimento da concepção do mundo. Mundo aqui se entende o complexo das realidades ‘mundanas’, começando pelas forças da natureza e de suas leis até os fenômenos do trabalho, da técnica, da organização da sociedade, da história dos processos de libertação e de humanização, da política, da arte. Desaparecendo Deus, o mundo perde sentido e fim. Estamos no niilismo. O ser humano pretende criar o mundo que quer. É um mundo que se pode autodestruir, frágil, incerto, com futuro imprevisível. Acontece verdadeira secularização do mundo, sendo reduzido a um “onde” como depósito de coisas e não mais o lugar do agir salvífico de Deus. É um mundo sem futuro, sem esperança, ameaçado de destruição. Dominam as categorias técnicas da utilidade, da eficiência e não as dos valores autônomos da verdade, da justiça, da liberdade. Numa expressão de P. Berger, esse mundo é aquele em que a mente está “homeless”, não se sente em casa.

O A. termina o livro traçando uma resposta antropológica cristã. Chama-a de recentramento da mensagem cristã a respeito do ser humano. Estabelece como ponto de partida para esse novo percurso antropológico a constatação de que, depois da 2ª Guerra Mundial e depois da revolução cultural de 1968, entramos de fato numa nova época, chame-se como quiser, mas é diferente da anterior por causa das transformações sociais, culturais, religiosas e políticas. Aproveita-se das realizações positivas da moderna, mas toma-se distância dela por achá-la problemática. As características já indicadas anteriormente são o tramontar da hegemonia da razão em contraposição à promoção de uma liberdade tendendo a ser absoluta sem suporte de verdade. Defende-se toda forma de diferença e diversidade, distorcendo o conceito de tolerância. Tende-se ao relativismo moral, ao agnosticismo religioso e a uma atitude niilista diante do conhecimento da verdade absoluta e da prática do bem moral. Sobrevalorizam-se o útil, o agradável. Não é solução para a modernidade, segundo H. Küng, nem um “ultramodernismo” que potencialize a modernização da modernidade, nem o pós-modernismo proclamado fim da modernidade, nem também um antimodernismo de volta ao passado.

O Cristianismo só tem futuro se aceitar, em linha de princípio, o conteúdo humano da modernidade, em vez de condená-lo, se combater a rigidez inumana e os efeitos destrutivos da modernidade, caminhando para uma superação numa síntese holístico-pluralista, que se pode chamar de pós-moderna num sentido positivo. A redenção vale também para a cultura contemporânea. Entende-se assim a pós-modernidade, como fenômeno histórico e não como categoria ideológica. Não se trata de acomodar-se às suas fraquezas epistemológicas, ao seu

pluralismo religioso, ao seu ceticismo e niilismo ético. Significa reagir aos abusos da razão iluminista, corrigindo-lhe o papel, recentrando a mensagem cristã.

Para realizar tal tarefa, o A. estabelece princípios teológicos: pensar a fé como uma razão aberta ao mistério, construir uma ontologia trinitária e propor o evento histórico de Jesus Cristo. Conclui propondo como fulcro da antropologia re-centrada o homem enquanto imagem de Deus.

É uma obra que pretende responder ao desafio da Encíclica *Fides et Ratio* de João Paulo II, propondo no seu espírito uma antropologia que seja resposta à pós-moderna. O A. possui enorme conhecimento do pensamento moderno. Freqüente ampla biografia. Apresenta sínteses claras, didáticas, luminosas. Mostra por meio de muitas expressões o desejo de abertura diante do pensamento moderno e a partir de sua compreensão trazer uma resposta cristã. No entanto, predomina um viés antes negativo que positivo diante da pós-modernidade, proposta sob a epígrafe de três enfraquecimentos: Deus, homem e mundo. A resposta soa tradicional sem conotação negativa, ao buscar na tradição da antropologia cristã clássica elementos para responder às interrogações de hoje. Segue de perto a Encíclica *Fides et Ratio*, assumindo-a sem qualquer restrição. Posição bastante difícil de ser aceita pela filosofia contemporânea por sua oposição radical e compacta às muitas de suas formas. O A. afirma ser necessário que “a teologia restitua confiança à razão e que trabalhe para soldar a sua fratura com a fé. Deve-se honestamente admitir que a situação dramática de desorientação na qual se encontra hoje a humanidade é a consequência do afastamento da razão em relação à fé em Deus, criador do homem e do mundo”. Soa para um pen-

sador filosófico atual como inaudita e de pretensão insuportável. Difícil estabelecer um diálogo desde essa posição, como pretende o A.

Há uma desproporção muito grande entre a riqueza do livro na apresentação da modernidade e pós-modernidade e o caráter reduzido da proposta, tanto em número de páginas quanto em possibilidade de ser entendida pela filosofia com a qual pretende debater. O termo escolhido pelo A. de recentramento, já indica um pouco esse espírito de “retorno da filosofia” à aliança com a teologia, da razão ao senhorio da fé. Responde a um dos pontos da Encíclica que mais críticas recebeu nos meios seculares. O A. matiza a rudeza e a simplificação de um mero

retorno da razão à teologia e à fé, ao propor um re-pensar da fé no contexto atual e ao insistir na importância da distinção entre a natureza da verdade filosófica e a da fé.

O livro é um empreendimento de fôlego e de coragem que serve mais ao que crê do que àquele que simplesmente se situa na pós-modernidade. Este julgará a posição do A. excessivamente negativa em relação a ela. Mas ajuda ao discernimento de cristãos que se sentem encantados pela nova sereia, para que não embarquem facilmente nela.

J. B. Libanio

---

VITALI, Dario: *Esistenza Cristiana: Fede, speranza e carità* = Nuovo Corso de Teologia Sistemática – 14. 390 pp., 24 X 17 cm. ISBN 88-399-2414-0.

---

Além de ser pároco, o A. ensinou no Instituto de Ciências Religiosas de Anagni, é atualmente professor no Instituto Teológico da mesma cidade e diretor do Instituto de Ciências Religiosas ‘G. Centra’ di Velletri, Roma. Ensinou também na Universidade Gregoriana como professor convidado. No torvelinho teológico pós-Vaticano II, o curso das virtudes infusas – fé, esperança e caridade – se diluiu em diferentes outras matérias, perdendo sua especificidade e relevância. O presente livro quer, em novos moldes, ressuscitar essa posição própria do tratado das virtudes teológicas no contexto da existência cristã.

Esse esforço situa-se num movimento maior que valoriza as três virtudes, cada uma por razões diversas e em contextos outros. Mas há, sem dúvida, uma inquietação teológica em torno a uma

reflexão mais pertinente e consistente sobre elas. Sem negar a legitimidade dos âmbitos da espiritualidade e moral para tratar dessas virtudes, elas cabem melhor na antropologia teológica sistemática, antes chamada *de gratia*. A inserção no campo da dogmática implica repercussões quanto ao método e ao conteúdo.

O livro segue o método histórico-genético, procurando reinventar na história dessa doutrina aquele processo que conjuga os dois momentos de ouvir a Escritura e a Tradição – *auditus fidei* – e de captar a sistematização na ordem do conhecimento que atingiu determinado desenvolvimento – *intellectus fidei* –, articulando ambos os momentos e não os fazendo suceder sem mais.

O livro está dividido em duas grandes partes. A primeira ouve a fé – *auditus*

*fidei* -, pesquisando no Antigo e Novo Testamento, como as três virtudes aparecem, são vividas e transmitidas. No Antigo Testamento, o A. procura descobrir os vocábulos que são as raízes das três virtudes teológicas. São termos que traduzem mais ação que conceitos abstratos. A caridade aparece como condição fundamental da aliança. O Novo Testamento tem a novidade da revelação do Deus-Agape (1Jo 4,8). Os evangelhos, a seu modo, falam da fé, da esperança e, sobretudo, do novo e maior mandamento do amor. Depois da Páscoa, a teologia paulina desenvolve essa trilogia com clareza. A Escritura descreve um quadro muito amplo em que se percebe claramente a unidade de fundo que sustenta a fé, esperança e caridade.

Ainda na perspectiva do *auditus fidei*, o livro afunila a leitura da Escritura já com a tríade explícita, partindo do clássico texto paulino 1Cor 13,13: “No presente permanecem estas três: fé, esperança e caridade; delas, porém, a mais excelente é a caridade”. Nessa perspectiva levantam-se outras passagens em que essa tríade aparece, explicando-lhe o surgimento. Apresenta como posição mais provável que esse grupo ternário seja elaboração neotestamentária, solicitada pelo dinamismo da salvação cristã. Um rápido esboço acompanha a evolução dessa tríade de Gregório Magno ao Concílio de Trento, passando por Santo Tomás, quando o tema das virtudes teológicas chega à plena maturação e definição. Estamos prontos para a segunda parte do livro: o *intellectus fidei*.

Nessa parte, o A. aprofunda a compreensão dessas virtudes, relacionando-as com o conjunto da teologia. Em vez de ir diretamente ao estudo de cada uma, como se fazia no tratado tradicional, busca-lhes a raiz comum e o espaço vital de sua vivência. Para a primeira pergunta, escavou-lhes a raiz cristológica. O próprio Jesus vive estas três virtudes

na sua vida histórica. Algo não tão evidente, sobretudo, para a cristologia clássica que defendia o Jesus da história ter visão beatífica, imediata e direta de Deus na Terra, de tal modo que não podia esperar nem crer, já que via. Podia, sim, amar. “Amai-vos uns aos outros, como eu vos amei”. Aí não havia dúvida.

Os textos paulinos, que falam de “fé de Cristo”, permitem duas interpretações, mas não dirimem a questão. Fé que se tem em Cristo ou fé que Cristo tem. A epístola aos Hebreus parece favorecer mais uma fé em que Cristo é o sujeito, especialmente no capítulo onze. Temos somente indícios, referências e possíveis vias. O livro chama a atenção para o mais importante da fé em Deus que é a relação de confiança plena e perfeita com ele e não o caráter obscuro e incerto. Então ela se realizou em plenitude em Jesus. Ele é o *princeps analogatum* da fé de todos os humanos. As duas maiores dificuldades contra a fé de Jesus – a autoconsciência messiânica e o conhecimento do futuro – enquadram-se bem na interpretação de um Jesus histórico que confia em Deus e vai descobrindo a realidade e a si mesmo nos eventos e na relação amorosa com o Pai. Nisso o A. assume a posição mais comum na cristologia atual. Talvez tenha faltado aqui um aprofundamento da teologia da *kenosis*, a que apenas alude, como explicação dos limites do Jesus histórico e, por isso, da possibilidade e realidade de sua fé e esperança humanas. O A. parece pensar que Jesus não pôde ter tido dúvidas e erros. Hoje não se vê essa impossibilidade, dependendo, é claro, de que tipo de dúvida ou erro.

O A. insere as virtudes no dinamismo da revelação e salvação realizada em e por Cristo, em vez de começar como ações dos humanos que entram em relação com Deus. Em seguida, vê-as vivenciadas pela comunidade eclesial,



já que o movimento cristológico reclama a dimensão eclesial da tríade. Abre-se, então, outro capítulo: a dimensão eclesial da fé, esperança e caridade. Como se tratou antes da fé, esperança e amor de Cristo, agora é a vez de ver a fé, a esperança e a caridade da Igreja. Há um duplo movimento. A Igreja crê, espera e vive. A Igreja é mediadora da comunicação de tais dons. A fé da Igreja leva à questão do *sensus fidei* e *sensus fidelium*. Tema descuidado na manualística clássica, que relacionava as três virtudes ao agir do cristão. É a Igreja que crê, celebrando os sacramentos, que comunica os dons salvíficos, inclusive as três virtudes. É a comunidade eclesial que espera e ama, para ser ela mesma mediadora e dispensadora desses dons.

Somente depois desse longo itinerário, o livro retoma os temas que caracterizavam o tratado antigo. Agora ele está bem situado, evitando o encurtamento e o reducionismo das virtudes ao simples agir do cristão, fora do contexto maior da salvação em Cristo e mediado pela Igreja.

Mesmo retomando o tema tradicional, o A. supera-lhe o enfoque. Acha insuficiente o esquema de "virtudes". Procura um novo modelo de leitura. Amplia o anterior em outra direção. Encara a tríade como infra-estrutura antropológica, como atitudes fundamentais da existência cristã. A reformulação começa com estudos sobre a fé que respondem às exigências da modernidade de maior consciência da liberdade, racionalidade, autonomia do sujeito. Faz-se mister rever a antropologia que acompanhava a visão tradicional para falar a essa nova subjetividade. A fé é explicada, então, como ato originário do homem, na sua unidade e totalidade. Nessa perspectiva, o A. prossegue sua reflexão antropológica. Vai mais longe. Vê a tríade teologal como dons de Cristo e na sua dimensão trinitária.

Fecha o livro um capítulo de cunho mais espiritual, existencial, o que aliás esteve presente ao longo de todo o livro. O cristão é quem vive em Cristo. Vive-se nele pela vida de fé, esperança e caridade. Há uma unidade dinâmica da existência cristã à luz da presença e da ação do Espírito Santo na pessoa justificada. Sem essa relação ao Espírito Santo seria inconcebível entender a vida na fé, esperança e caridade. Aqui o A. remete a uma reflexão anterior sobre a relação entre graça criada – a inabitação do Espírito na pessoa – e a graça criada que são os dons do Espírito. Nessa concepção dinâmica da vida teologal não é necessário distinguir rigidamente entre virtudes, dons, frutos e bem-aventuranças – todas expressões da ação superabundante do Espírito –, mas ela não torna supérfluo falar da tríade teologal. E o livro detém-se um momento aprofundando a questão do objeto da fé, esperança e caridade, superando o aspecto estritamente formal da teologia manualística.

Cabe ressaltar um recurso didático interessante usado no livro. No final de cada parágrafo substancial, há uma orientação para estudo pessoal ou grupal. Apresenta-se uma bibliografia introduzida e comentada, orientando o leitor para determinados pontos a fim de permitir um aprofundamento e ampliação da questão.

No conjunto da teologia sistemática, o livro ocupa um lugar novo, já que cobre uma lacuna. Consegue retomar em termos atualizados e amplos o antigo tratado sobre as virtudes teologais, dando-lhe novo realce. Vale a pena conferir.

J. B. Libanio

O livro é uma coletânea de quatro escritos, unificados pelo interesse maior da fé e seu posicionamento no momento atual. Luis González-Carvajal, diretor do Instituto Superior de Pastoral da Pontifícia Universidade de Salamanca, apresenta um texto vivo, cheio de referências interessantes. Consegue unir bom nível de informação com reflexão provocante e clareza didática. Oferece sínteses bem elaboradas que introduzem o leitor nos diversos campos. Aqui trabalha a dimensão pessoal e existencial da fé. Articula os diferentes aspectos da fé. Parte da fé como dimensão da existência humana. Esposa uma antropologia que entende a fé como seu elemento constitutivo no sentido primigênio de confiança, de fidelidade, de fiar-se, confidência. Expressões que têm na sua raiz a palavra latina *fides* - fé. O verbo *crer* fornece outro conjunto de termos com significado semelhante: crível, credibilidade, crédito. A fé faz a vida humana possível, pois manifesta a confiança original do ser humano na vida. Em que ou em quem *crer*, eis a pergunta.

Aborda a fé religiosa a partir do conhecido jogo do verbo latino *credere*: *Credere Deum* - crer na existência de Deus, *credere Deo* - confiar na palavra de Deus e *credere in Deum* - movimento de toda a pessoa em direção a Deus. Este último é o sentido pleno de fé. Elabora a relação entre fé entrega e fé crenças, estuda-lhe o aspecto racional, contornando o duplo escolho do racionalismo e do fideísmo. Tem páginas claras sobre a tensão entre fé como dom (graça) e como ato humano (obra). Outra tensão: fé pessoal e fé comunitária (eclesial). Da comunidade surge a

necessidade da formulação comum da fé: o credo. Este necessita de contínuas novas formulações. Encerra a reflexão com uma última tensão: fé e incredulidade.

F. Elizondo apresenta um texto breve e simples. Ela é professora no Instituto Superior de Pastoral da Pontifícia Universidade de Salamanca. No seu escrito, freqüenta alguns testemunhos sobre a própria fé. Detém-se no aspecto da fé como dom e ato pessoal e a necessidade de confessar a própria fé.

O texto de J. A. Estrada, mais longo, é luminoso. Ele é um teólogo espanhol, jesuíta, corajoso que tem enfrentado com lucidez teórica os desafios da fé hoje. Ensina na Universidade de Granada.

Reflete sobre a atual situação cultural e sobre a prática da fé. Detém-se especialmente na análise da fé no marco do processo constitutivo de cada pessoa. Tece considerações, baseadas na psicologia e na sociologia do conhecimento, sobre o processo da evolução da fé, seus impedimentos e suas possibilidades, estudando especialmente as experiências humanas que aí se jogam. Desenvolve a idéia de que a autonomia do indivíduo não é o ponto de partida para a consideração do "eu", mas de chegada. Aprende-se a ser pessoa no contexto familiar e social. Assim também o processo de fé. A primeira experiência humana de fé relaciona-se com as experiências constitutivas da afetividade da criança no ninho familiar.

A graça da fé revela-se em mediações humanas que a facilitam, especialmente por parte dos pais e da comunidade

eclesial. Salienta a importância de que a educação da criança para e na fé se faça desde cedo na família. Não há neutralidade. Não educá-la na fé desde cedo é deseducá-la, dificultando-lhe crer por causa da ruptura da socialização primária religiosa. Há um caminhar da fé cultural, sociológica para uma fé pessoal, como acontece com a estrutura psíquica de cada um de nós que vai da simbiose cultural à autonomia pessoal. A criança passa pela crise da adolescência e da entrada na idade adulta. Fenômeno que afeta profundamente a fé que até então era um dado recebido. Deve tornar-se uma realidade assumida. Ver nesse processo o próprio agir de Deus, fazendo uma leitura teológica, constitui o desafio assumido pelo A. Atravessa o texto a tensão fundamental entre a ação transcendente de Deus e a imanência das realidades humanas que mediatizam a vivência da fé. Uma correta articulação entre ambas implica uma mudança da imagem de Deus de uma instância supramundana e supra-histórica para uma que conjugue a transcendência divina com a imanência, para um Deus que se comunica desde a natureza e desde a história, como fonte e origem, fundamento e referente último que dá consistência a tudo. Há páginas contundentes sobre o Deus encarnado, a figura de Jesus nos evangelhos.

Analisa como tem deteriorado na Espanha a educação religiosa por falhas nas famílias e nas estruturas da Igreja. Interpela seriamente certas práticas da Igreja que em vez de favorecerem a fé, dificultam-na. Chama a atenção para o fato de que o maior inimigo da fé não é a dúvida nem o ateísmo, mas o medo e a idolatria. A fé cristã sofre a ameaça da des-ecclesialização no sentido de uma intimidade individual e da despersonalização de Deus no sentido de adesão a formas religiosas de reminiscências pagãs.

Texto provocativo, sério que merece ser meditado. Conduz o leitor a profunda reflexão sobre o itinerário de sua fé pessoal e as pessoas da instituição eclesial a uma revisão de muitas de suas práticas que, em vez de ajudarem ao crescimento da fé, inibem-na.

O último texto é da autoria de A. Torres Queiruga. É professor na Universidade de Santiago de Compostela e autor de abundante bibliografia, com muitos livros já traduzidos em português. É, sem dúvida, um dos maiores teólogos da atualidade, dedicando-se especialmente a temas relacionados com a teologia fundamental. Nesse livro, aborda a questão do pluralismo em geral e, de modo especial, no referente ao diálogo inter-religioso. Começa dando um conspecto do pluralismo na história num duplo movimento. Se vemos a evolução do dogma, percebemos hoje com muita clareza um pluralismo diacrônico. Que diferenças entre as formulações dogmáticas do início do cristianismo e a concepção de hoje! Houve também um pluralismo sincrônico. Coexistiam como coexistem, hoje, posições diferentes sobre temas relevantes da fé. Indo mais longe, ele desentranha o pluralismo na própria Escritura.

Apesar dessa constatação óbvia, aconteceu um “esquecimento” do pluralismo e mergulhamos numa concepção objetivista da verdade e numa perda do sentido histórico de modo que o pluralismo saiu do horizonte das reflexões teológicas. Hoje, volta vigoroso, pedindo um aprofundamento por força da consciência de historicidade, do avanço da hermenêutica, exigindo-se que se estabeleça, de início, a distinção entre a experiência e a interpretação e a constatação de uma relação intrínseca entre ambas. Toda experiência é interpretada.

Não se trata de um fenômeno conjuntural, de uma moda que passará. Obe-

dece a profunda necessidade interna e está implicado na dinâmica concreta e complexa do processo cultural humano. Pluralismo é um conceito englobante que está no coração da explicação da situação presente.

Depois de delinear o processo histórico e a relevância do pluralismo, o A. estuda três situações de sua realização e verificação: dentro da comunidade cristã, no diálogo inter-religioso e em relação à cultura.

Em relação à comunidade cristã, três subtemas são abordados. O funcionamento institucional da Igreja, secularmente centralizador e vertical, defronta-se com a necessidade de um pluralismo nas funções, nos ministérios. Ainda nesse parágrafo, o A. aborda a questão da democratização da Igreja. Problema delicado. Ela não entra em conflito com a sua estrutura hierárquica. Vem fazendo-se cada vez mais necessária para a Igreja ter credibilidade numa cultura democrática crescente.

Um segundo subtema refere-se ao pluralismo na teologia. Como se viu antes, ele sempre existiu na história da Igreja, mas nem sempre se teve consciência dele e de sua importância. Hoje vive-se uma tensão nesse campo no interior da Igreja católica. Daí a urgência de estudá-lo.

Um terceiro campo é o pluralismo no diálogo ecumênico. Nesse parágrafo, o A., seguindo uma obra de K. Rahner e H. Fries, estabelece dois sábios princípios epistemológicos que deveriam reger o diálogo entre as Igrejas cristãs. Cada Igreja deveria propor-se: "1. Não rechaçar como contrária à fé uma afirmação que outra Igreja particular professa como dogma obrigatório, embora no momento ela não possa aceitá-la para si; 2. Não impor como dogma obrigatório a outra Igreja particular o

que é confissão expressa e positiva da própria; algo que, pelo contrário, se deve encomendar a um consenso amplo no futuro".

A segunda situação estudada é a mais amplamente detalhada. O pluralismo no universo do diálogo inter-religioso. O A. retoma aqui, de maneira concisa, elementos que ele trabalhou tanto no livro sobre a revelação quanto em outros textos. Apresenta excelente síntese de seu pensamento, sem precisar trazer novidades, a não ser numa maior exatidão na linguagem.

Assinala a mudança iniciada pelo Concílio Vaticano II. Mostra a insuficiência das duas posições extremas do exclusivismo arbitrário e do universalismo indiferenciado. Estabelece como ponto de partida a lógica da gratuidade de Deus no processo da revelação e não o privilégio de alguma revelação. Nisso já mexe com posições enraizadas na consciência do cristão médio. Retoma a categoria da "irreligiosa" que já elaborara em outros lugares. É uma versão da "inculturação" no contexto do diálogo inter-religioso. Uma religião assume de outra religião com que entrou em diálogo o que dela lhe serve para seu próprio enriquecimento.

Introduz a categoria de universalismo assimétrico para corrigir a inexatidão de um universalismo indiferenciado. Este colocaria todas as religiões no mesmo patamar de verdade e de bem. O universalismo assimétrico reconhece que há diferenças, não por parte da vontade reveladora de Deus, mas por causa da capacidade psicológica, histórica, cultural maior ou menor de as pessoas captarem tal revelação. Esse fato constitui um universalismo - a vontade de Deus de revelar-se é universal -, mas assimétrico - há diferenças para mais e para menos na captação humana dessa revelação.

Retoma também a tensão que a pretensão do cristianismo de ser absoluto produz no diálogo com outras religiões. Recorre ao “teocentrismo jesuânico” como uma via de solução. Retorna ao teocentrismo onde todas as religiões se encontram. Não renuncia, porém, o caráter absoluto de Cristo, adjetivando com ele o teocentrismo. Como cristão, confessamos a convicção de que com Cristo a relação viva com Deus alcançou o insuperável, de que nele se me patentearam as chaves definitivas da atitude de Deus em relação ao mundo. Posição que acolhemos como graça e propomos ao diálogo, ao contraste e à verificação com outras religiões. Temos direito de falar de um teocentrismo qualificado - por Jesus -. Não tiramos o direito de que outros também falem de um teocentrismo qualificado de outra natureza.

Caminho que ainda merece maior aprofundamento, como reconhece o próprio autor. Rejeita que o termo “absoluto” signifique “omnicompreensão” no sentido de que o cristianismo abarcasse todo o Mistério. Nem significa “clausura”, “encerramento” que paralisasse e fechasse o futuro. Antes remete a uma plenitude dinâmica na qual todo o processo chega verdadeiramente a si mesmo e se abre às máximas possibilidades de sua vivência.

Termina o livro com poucas linhas dedicadas ao pluralismo no diálogo com a cultura. As obras de A. Torres Queiruga são sempre sugestivas, questionantes, enriquecedoras. O leitor seguramente ganhará, lendo-as.

J. B. Libanio

---

MOLTMANN, Jürgen: *Im Ende – der Anfang: eine kleine Hoffnungslehre*. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 2003. 20 X 13 cm. 191 pp. ISBN 3-579-05206-3.

---

O título é expressivo. “No fim está um começo”. Foi tirado de uma poesia de T. S. Elliot: “In my end is my beginning”. Vale de Deus e não dos homens na sua maldade. Em eventos em que Deus atua, o fim sempre se abre à possibilidade ou realidade de um começo. No fim do dilúvio, a vida retoma com Noé; na catástrofe de Israel nasce o judaísmo; na catástrofe do Gólgota surge o começo do Cristianismo. Mas quando o ser humano se envereda pela loucura das destruições, estas não são começo de nada. São fim sem esperança.

O que está em jogo no livro é a força da virtude teologal da esperança cristã. É o poder da ressurreição que brota do

fracasso da vida, do renascimento que emerge das sombras da morte. É a potência de Deus para além da impossibilidade humana. O apocalipse, como pavor do fim, é bíblico, mas não é cristão. A esperança cristã do futuro não tem nada a ver com o fim, mas com o começo da verdadeira vida, do Reino de Deus, da Nova Criação de todas as coisas na sua figura definitiva. É a antiga sabedoria da esperança: as últimas coisas são como as primeiras. A grande promessa de Deus soa: “Eis que eu faço novas todas as coisas” (Apc 21,5).

Nessa perspectiva, o grande teólogo protestante alemão escreve esse lindo livro, simples, direto, para qualquer leitor aberto à esperança. Ele já elabo-

rou os grandes tratados, inclusive sobre Escatologia. Aqui é um livro mais simples, menos acadêmico, que o A. considera uma pequena doutrina sobre a esperança. Ele fizera-se conhecido pela teologia da Esperança no alvorecer das teologias da prática. Agora no entardecer de um mundo sem esperança, ele lança esse livro pequenino, cheio de beleza e de vida. Narra-nos no começo sua dramática experiência na terrível noite da última semana de julho de 1943, quando sua cidade natal, Hamburgo, sofreu atroz bombardeio dos ingleses com dezena de milhares de mortos queimados pelas bombas incendiárias. Inclusive o colega que estava a seu lado foi rasgado por uma bomba, e ele sobreviveu.

A criança, o jovem são vistos na perspectiva da esperança, do futuro. Há começos de graça que nos salvam do mal. Trata-se da justiça de Deus e da nova vida da graça pela obra de Jesus. Há uma espiritualidade da vigilância. O A. reflete sobre a força da esperança e o pecado do desespero. Parte em uma das reflexões do dito brasileiro: “a es-

perança é a última que morre”. De uma maneira positiva, reverte o ditado em “a esperança sobrevive a tudo”. Termina o livro com uma mini-escatologia: a vida além da morte, o luto e o consolo, a comunhão dos vivos e dos mortos, o que nos espera no juízo final, o inferno, a salvação para os mortos, a recuperação de todas as coisas e a vida eterna.

Vindo de quem vem, um dos maiores teólogos da atualidade, que se empenha radicalmente na luta ecológica e que carrega uma experiência de vida extraordinária, o livro vale já por si. No fundo, o A. fala de três grandes começos: a vida e juventude na vida psicobiológica, o início da vida da graça da justificação e o início da ressurreição. Das três vale o título: no fim está o começo. A esperança atravessa as experiências de vida e de morte.

J. B. Libanio

---

HORSLEY, Richard A. / SILBERMAN, Neil Asher: *A mensagem e o reino*. Tradução do original inglês por Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2000. 287 pp., 22,5 X 16 cm. ISBN 85-15-02102-1.

---

Os aa. pretendem reconstruir a história social do cristianismo primitivo servindo-se dos últimos descobrimentos da arqueologia e da história antiga. Primeiramente centram a sua atenção no Jesus de Nazaré e seu ambiente histórico. A segunda parte é um seguimento dos avatares de Paulo e das comunidades fundadas por ele, para terminar apontando os desafios que, trás a queda de Jerusalém, tiveram que afrontar

ante o judaísmo e ante a onipotente Roma.

A maneira de enfocar sua tese é atrativa, apresentando-a em forma de drama histórico no qual se reflete a luta desigual entre os mecanismos do poder do Império Romano e o simples e entusiasta movimento de camponeses galileus que pretendiam manter suas antigas formas de vida. Os dados

oferecidos são exaustivos e o retrato da época bastante completo. O enfrentamento campo/cidade, afirmam, é chave para entender a situação. Horsley e Silberman oferecem uma imagem de Galiléia muito conflitante, com graves problemas econômicos e uma convulsionada urbanização. A cidade era vista como produtora de formas de vida e costumes alheias e prejudiciais. Os setores rurais viam com hostilidade as cidades introduzidas pelos herodianos, que rompiam suas formas tradicionais de vida e os prejudicavam economicamente. A proclamação do Reino de Deus nesse contexto supôs uma carga de crítica com relação à ideologia imperial que absolutizava a *Pax Romana* e divinizava o imperador. A uniformização e a institucionalização desse movimento numa religião foram, em grande parte, devidas à destruição do Templo de Jerusalém e do mundo conhecido por Jesus e seus apóstolos, assim como à sua paulatina vinculação ao Império.

Este é o eixo deste apaixonado livro que, porém, oferece algumas deficiências. Em primeiro lugar, não trata com detalhe o conteúdo do ministério profético de Jesus, limitando-se a comentar que pretendia retornar ao sistema puro da Aliança, reorganizando as aldeias para resistir aos novos ventos de globalização. Tratava-se – dizem – da luta entre as velhas formas de vida rural e tradições camponesas e a nova cultura greco-romana com novas formas de produção e relações mais desumanizantes. Um esquema explicativo simples demais e excessivamente tributá-

rio de um enfoque exclusivamente socioeconômico. Em segundo lugar, não fazem referências à experiência religiosa de Jesus. Esta dimensão, inevitável em qualquer profunda aproximação à personagem, fica esquecida no livro. A abordagem é unidimensional, realiza-se quase exclusivamente a partir do aspecto sociopolítico e econômico, o que não ajuda a responder sobre a singularidade histórica de Jesus. O método apóia-se em estabelecer hipóteses a partir das ciências sociais e da história para ver como encaixam nela os dados escriturísticos.

As considerações sociológicas não explicam suficientemente o sucedido nas primeiras comunidades cristãs. O silêncio sobre a fé que constituiu as diferentes comunidades e possibilitou relações de confiança, igualdade e fraternidade, é significativo.

Concluindo, em favor deste livro pode-se dizer que põe de manifesto a importância dos fatores socioeconômicos e políticos no nascente cristianismo e como este se constituiu em função do enfrentamento e dos acordos com o sistema de poder vigente na época. Como aspeto criticável, está a absolutização desses fatores como se fossem os únicos que contam, e os únicos que determinaram o destino de Jesus e da religião que se originou depois sua morte.

*José Manuel Lázaro*

Explicar aos simples o que se deseja que os eruditos entendam. Creio que o presente livro do Irmão Elliott Maloney faz isso. "Converteu-se" de seu doutorado sobre a linguagem do evangelho de Marcos para "a causa" de Jesus no evangelho, o Reino de Deus. Encontrou na exegese latino-americana que relaciona a Bíblia com a vida das comunidades a inspiração para uma nova abordagem. O confronto com as especulações milenaristas, especialmente nos Estados Unidos, por volta do ano 2000, deu outro impulso. Escatologia, apocaliptismo... será que os primeiros cristãos realmente estavam vidrados num fim do mundo que não ocorreu? Sua expectativa se esvaziou no moralismo? Mc 13 só fala do tempo oportuno do leitor individual? E que fazer com a opinião - bastante aceitável - que julga ter Jesus falado em termos apocalípticos? Maloney acha três erros no círculo hermenêutico da modernidade nórdica: 1) o entendimento literal, não metafórico, do simbolismo bíblico; 2) compreensão quantitativa e futurista da linguagem apocalíptica em vez de relacionada com o momento presente; 3) individualismo, centrado na segurança pessoal da salvação. A relevância do livro de Maloney para nós se deve ao fato de que muitos latino-americanos estão sendo contaminados pelos mesmos defeitos.

Para conduzir o leitor (tradicional, norte-americano) a uma compreensão mais adequada, o A. descreve primeiro o novo desenvolvimento da interpretação bíblica. O lugar social: até há pouco, os estudiosos eram geralmente eclesiásticos que procuravam na Bíblia o espelho do cristianismo ideal (e medieval)

que eles tinham na cabeça. Nos dois últimos séculos, os acadêmicos substituíram os eclesiásticos. Mas agora surgiram os intérpretes dos "2/3" do mundo, cujo lugar social está mais próximo do de Jesus do que o dos tradicionais eclesiásticos e acadêmicos. E Marcos? Autor submerso no seu texto, usando um grego capenga, mas com maestria! Banhado nas escrituras de Israel, criando mistério em torno da pessoa de Jesus - o "segredo messiânico".

A primeira parte do livro trata do *background* e da teologia básica de Marcos. O Império Romano, baseado na cumplicidade das elites locais para drenar rumo a Roma as imensas taxas. Palestina, 90% agrícola, dez agricultores trabalhando para um proprietário viver bem... Clientelismo. Uma aristocracia de 1 a 2% da população, com uns 5% de atravessadores. Juntos estes 7% ficavam com 2/3 de tudo o que era produzido. Se não explodiu uma revolta, era porque reinava o mito da reciprocidade: a aristocracia "protegia" o povo em troca da exploração... Mas, sobretudo, porque o povo ficara extenuado. A religião legitimava este sistema. Não por nada Jesus derrubou as bancas no Templo...

No tempo de Jesus os principais proprietários eram a aristocracia sacerdotal de Jerusalém, sendo que na Galiléia, a gente de Herodes (os "herodianos") cobrava sua parte. A tribo sacerdotal (Levi), que devia viver dos dízimos por não ter terra, podia, segundo os escribas, dispor das terras se não as cultivassem pessoalmente... E os sacrifícios intermináveis pagos pelos pequenos... Os sacerdotes ficavam doentes por



comer carne em excesso. A indústria da pureza - para cada impureza um sacrifício de expiação - era propalada por uma seita de "separados", os fariseus.

Jesus se revoltou contra isso? Marcos não o mostra criticando a religião de Israel, mas as tradições humanas que a sufocavam. Revelando a compaixão de Deus. O sistema das taxas e dídivas fazia as viúvas morrerem (Mc 12,40-44), mas os ricos consideravam-se abençoados por Deus. Mas nessa economia de bens limitados, só podia haver ricos se houvesse a quem faltava. Por isso era mais fácil um camelo passar pelo orifício de uma agulha que um rico entrar no céu. E isso não tinha mudado muito do ano 30 (Jesus) até 65 (Marcos).

Sobre este pano de fundo situa-se a cristologia de Marcos, abordada no seu dinamismo *narrativo*. Jesus é Messias e Filho de Deus (1,1). Mas estes conceitos precisam de uma narrativa para que os compreendamos bem: essa narrativa é o evangelho de Marcos. O Messias é o Filho amado, que é também o oferecido em sacrifício. Na primeira parte da narrativa (1,14—8,26), Jesus proclama a chegada do Reino em meio a curas e controvérsias, eventualmente apresentando-se como o "Filho do homem", com autoridade outorgada pelo Céu. É também taumaturgo: convida os feridos a terem a mesma fé que ele mesmo tem na bondade do Pai. Vence a desumanização chamada possessão demoníaca. Domina até a natureza para torná-la generosa ao ser humano: recriada, messiânica. E ensina a multidão, parábolas. A segunda parte do evangelho começa com a profissão de fé messiânica dos Doze (8,29). Mas Jesus tem de corrigir severamente a sua compreensão (8,33). Ele é, o Filho do homem, representante humano de Deus e de seu Reino, que é também o Servo que dá sua vida, verdadeira manifestação de seu poder e glória. Nestes capí-

tulos o ensino de Jesus se intensifica, dirigindo-se ao "círculo interno", os discípulos. A terceira parte narra a atividade em Jerusalém, a partir da entrada e da purificação do Templo, episódio que culmina nas controvérsias em que Jesus supera todos os seus adversários. Seguem-se o discurso escatológico, a ceia, a morte e a ressurreição.

A cristologia de Marcos apresenta Jesus como o agente do Reino enviado pelo Pai, mas também como o Servo que os discípulos são chamados a seguir no caminho do serviço e do sofrimento para constituir o novo Templo, casa de oração para todas as nações. Deus o ressuscitou dentre os mortos para "vindicar sua vida pelos outros" (42) e outorgar-lhe a liderança da nova comunidade do Reino de Deus. Este conceito é descrito por nossos teólogos como por vir e, contudo, já presente. Certo. Mas que significa isso? Marcos nos medeia o *euangelion*, a "boa-nova" do Reino anunciado por Jesus. Isso lembra o *euangelion* do advento do Imperador. Agora Deus é quem "advém". O Imperador se vê desafiado, e seus vassalos do Templo com ele. O "tempo oportuno" (*kairós*) se cumpriu para quem quer fazer a vontade de Deus. É tempo de reverter os corações, conversão - com confiança, fé. A atuação de Jesus começa na margem - o deserto, os recantos desprezados da Galiléia. Reino de Deus que nada deve aos poderosos. Sua santidade, pertença a Deus, é proclamada pelos demônios (1,24). Tabus são ultrapassados. Os sacerdotes são supérfluos. Sua autoridade se confirma nas controvérsias. Em 3,7—6,6a o conflito com as autoridades religiosas recrudescer. Em 6,6b—8,26 Jesus convoca os discípulos para a nova comunidade, enquadrada pelo repetido milagre da saciação e a abolição das discriminações. No fim da atuação pública, a proximidade do Reino é proclamada ao escriba que estima o manda-

mento do amor fraterno (12,28-34). Neste quadro entendem-se as parábolas e provérbios do Mestre (especialmente os de Mc 4, relacionados a 12,1-9).

Na segunda grande parte de Mc (depois da confissão de Pedro) o Reino é visto à luz do projeto do Filho do homem-Servo sofredor. Altamente exigente para quem quer segui-lo e entrar no Reino. Riqueza não é critério do Reino. E quando chegará? O secreto plano de Deus inclui a morte do Servo. Mas a vinda final do Filho do homem, só Deus a conhece (13,32). A entrada de Jesus em Jerusalém mostra a confusão em torno do “Reino de nosso pai Davi”. As discussões em Jerusalém acabam com o sistema vigente nas cabeças da aristocracia. O discurso escatológico proclama o fim do sistema deles. A ceia de Jesus anuncia a ceia definitiva do Reino. Depois da morte, Jesus é acolhido por José de Arimatéia, “que também esperava o Reino de Deus” (15,43), e que, na falta dos discípulos, cumpre a prescrição de sepultar o cadáver. Na Galiléia, onde tudo começou, eles o verão novamente, vivo, como pastor que os conduz (16,7).

Aí, o A. volta à questão do *timing* do Reino (66). Segundo Mc 1,15, o Reino *engiken*, “chegou perto”. Não se entende isso quantitativamente (iminência temporal), mas qualitativamente: na atuação de Jesus, o Reino irrompe. Mesmo em 9,1 e 14,25, onde há conotação temporal, não se diz que o Reino é exclusivamente futuro. A vinda do Reino “com poder” (9,1) remete à atuação de Deus (cf. 12,24; 14,62).

O Reino não pertence à elite que goza dos privilégios sócio-religiosos. Concentra-se na atuação de Jesus, torna-se o âmbito no qual os que a dele aderem podem entrar e morar. Marcos narra isso em tempos de conflito, sem falsas consolações. Entra-se no Reino seguindo o Mestre desprezado. Mas a ressurrei-

ção é a validação de Deus a respeito deste caminho. Na morte e ressurreição de Jesus, o Reino chegou com poder.

O A. passa então à *segunda parte* do livro: a escatologia do evangelho de Marcos. Embora usando o gênero literário helenístico da *vita*, Mc deve muito ao gênero judaico apocalíptico (cf. Antigo Testamento e intertestamentários/apócrifos). Nestas páginas, recorrendo aos estudos de Bruce Malina, o A. responde aos defeitos do leitor moderno citados no início. O primeiro defeito era a falta de sensibilidade simbólica. A linguagem apocalíptica é simbólica, pré-lógica: comunica o que não se pode captar em conceitos abstratos. O segundo defeito é a compreensão quantitativa e linear do tempo. Ora, o apocalíptico evoca o futuro para falar do presente. O futuro é um “longo agora” (83). É o tempo imaginário projetado a partir da experiência/certeza da fé. Assim, a certeza da fé, daquilo que já é realidade junto de Deus, previne os crentes contra os falsos messianismos ou contra participarem da revolta contra Roma, que é apenas um *fait divers* no cenário apocalíptico. A apocalíptico explica o tempo imperscrutável da comunidade, o horizonte do *escaton* em todo momento. O terceiro defeito é o individualismo. Ora, na Antiguidade oriental a auto-identificação, a pessoa, o *self* não é individual, mas intimamente ligado ao grupo. A personalidade individual não está desligada da coletiva. Também não procura a absoluta autonomia, mas sabe-se controlada por outras instâncias. Liberdade é ser como a criança desmamada no colo da mãe (89, citando Sl 131,2). Exorcismo é ser liberto do falso dominador para pertencer ao verdadeiro Senhor. Daí a importância de ler o evangelho com os olhos na comunidade.

O apocaliptismo cristão é diferente do judaico porque o Messias já veio (93). Por isso o *euangelion* de Mc começa

apresentado Jesus com seus títulos de Messias e filho de Deus. Isso muda a compreensão. Todo o evangelho de Mc é escatológico, aponta para um futuro presente, que começou com Jesus e que sua comunidade continua. Nessa ótica a tentação de Jesus no deserto e os exorcismos ganham relevância especial, também aquele em que a força do mal se chama com o nome do Império Romano, “Legião”. Também as parábolas são reexaminadas à luz da escatologia e do desígnio secreto de Deus. A segunda metade do evangelho de Mc nos mostra que as instâncias político-religiosas desempenham um papel neste cenário escatológico. Tornam-se relevantes certos detalhes, p.ex. o uso de *peirazein*, “tentar”, com Satanás e os adversários político-religiosos de Jesus como sujeito. Evidentemente o texto de 14,62 é um texto chave nesta perspectiva. Jesus não é apenas um Messias qualquer, mas o Filho do homem sentado à direita do Poder e vindo com as nuvens do céu.

Assim chegamos, enfim, ao estudo aprofundado do “apocalipse marcano” (Mc 13), intimamente unido à “destituição” do Templo e as controvérsias em Jerusalém (11—12) bem como ao relato da condenação (14) que forma o

contraponto. O discurso se desenvolve em três ondas que em parte se recobrem como respostas paralelas à pergunta inicial dos discípulos. Parando na terceira parte, as parábolas da figueira e do *pater familias* viajando (13,28-37), percebemos a presença do que é anunciado como futuro: a figueira que deita folhas é a nova comunidade que substitui a figueira ressequida de Mc 11,11-14. A distribuição das tarefas “com poder” em 13,33-37 é a imagem da comunidade constituída pelo Senhor glorificado. São essas as coisas que esta geração vê, e enquanto tudo passa, as palavras do Senhor ficam em pé. E os seus fiéis são as sentinelas preocupadas com a plenificação da obra definitivamente iniciada: o Reino de quem é realmente “justo”.

O livro, recheado de reminiscências das visitas à América Latina e ao Brasil, merece uma tradução para nosso ambiente, também porque ajuda a identificar certas idiosincrasias norte-atlânticas que perturbam a cabeça de nossos cristãos em relação à escatologia e ao Reino de Deus.

Johan Konings

---

HOWARD-BROOK, Wes / GWYHER, Anthony: *Desmascarando o imperialismo: interpretação do Apocalipse ontem e hoje*. Tradução do original inglês de 1999 por Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola / Paulus, 2003. 348 pp., 23 X 16 cm. Coleção Bíblia e Sociologia. ISBN 85-349-1918-6.

---

O livro, da coleção “Bíblia e Sociologia”, considera não só a sociologia do tempo bíblico, mas os aspectos sócio-culturais hoje, especialmente no estranho mundo norte-americano. Dos autores, relacionados com o pacifista Dan Berrigan, um trabalha no Intercommunity Peace and Justice Center, Seattle (EUA), o outro

nas Comunidades Operárias da Austrália. No Prefácio, Elizabeth McAlister evoca o desapontamento dessa sociedade e o refúgio que o Apocalipse parece oferecer. “Durante dos séculos (ou mais) de vida norte-americana, o mito de uma aliança especial entre os Estados Unidos e Deus assegurou-nos uma

posição protegida, quase permanente no mundo; o mito nos fez, nos sustentou, nos pôs no topo e, acima de tudo, nos iludiu. [...] E porque acreditamos ter chegado, não há lugar algum para ir” (p. 7). Palavras escritas pouco antes de 11/09/2002...

No contexto do fundamentalismo norte-americano (que se ramificou também entre nós) soa provocadora a opinião de que o Apocalipse não foi escrito “a respeito do Fim – problema que [...] se tornaria cada vez mais irrelevante para os habitantes do Império romano no século I” (p. 15), e sim, para a pastoral das *ekklesiai* mencionadas em Ap 1–3, das quais só duas (Esmirna e Filadélfia) não precisam converter-se... Ter fé em Deus em vez de no império, eis o chamado do Ap (p. 16). A ressurreição de Jesus é a justificação de Deus para seu novo plano. João do Apocalipse, intelectual bem posicionado, é vítima de perseguição por criticar o mito do Império – do *império em si* (p.20).

O 1º capítulo, jogando com o tema do “céu aberto”, fala do contexto cultural norte-americano: o pré-milenarismo, com sua doutrina do arrebatamento – e distinguido do “fundamentalismo” propriamente. Significado: “um profundo sentimento de que algo está errado e do fracasso do cristianismo preponderante (p. 44). Comenta também os fenômenos apocalípticos modernos, OVNI, redentor extraterrestre, raptos por marcianos, Nova Era e aparições marianas. Inquietante é que muitas das coisas aqui descritas e situadas nos anos de 1960 aparecem agora no Brasil como novidades...

O cap. 2 examina as raízes e os ramos da literatura apocalíptica nos últimos séculos do tempo bíblico: 1) Macabeus/Daniel; tempo do exílio, Ezequiel/Isaías II; pós-exílio com os pró-persas sacer-

dotais (sadoquitas) *versus* o Isaías III e Zacarias II; influência do zoroastrismo; 2) o apocaliptismo pós-daniélico, no intertestamento: 1Henoc; e, já no tempo dos romanos, Qumran, 4Esdras (Babilônia = Roma!) e 2Baruc, Sibilino V; um quadros mostra o parentesco com o Ap de João; 3) no N.T. fora de Ap: sinóticos (interessante: “uso que Mateus faz do sermão apocalíptico de Marcos”, p. 115), Paulo (contraste com a sabedoria deste mundo), 1 e 2Pd...

O cap. 3 evoca a situação urbana na Ásia Menor no tempo do Império romano: a propaganda imperial, a política da benevolência, o clientelismo, sedução, urbanização e latifúndio em detrimento da população agrícola (e urbana pobre), ausência de vida privada. A cultura imperial comporta o culto do Imperador no qual competiam entre si as cidades da Ásia (as 7 cidades das *ekklesiai*)! Por outro lado, os menos disciplinados cultos locais são transferidos para Roma. Os laços “religiosos” substituem a solidaria cidadã das antigas cidades helenísticas. Mistérios, “viagens espirituais”, promessas e apostas como as da religiosidade popular ou do êxito hoje. O mito (no sentido de simbologia) imperial, comparável ao da “mão invisível” da economia capitalista. As *ekklesiai* não eram politicamente ingênuas, pois a mensagem que os cristalizava falava de um outro reino. Mas havia quem se acomodasse, enquanto João vive exilado em Patmos por fidelidade à Palavra de Deus e o Testemunho de Jesus (Ap 1,9). Não é preciso pensar numa perseguição sistemática, nem a de Domiciano, nem a de Nero (sistemática mesmo é a de Décio no séc. III). É um caso privado de um cristão conseqüente, inaceitável para essa sociedade.

O cap. 4 procura mostrar como a distância cultural entre o Mediterrâneo do séc. I e a Austrália/EUA hoje contri-

buiu para a leitura futurista e espiritualizante, despreocupada com a nossa existência terrestre. O apocalíptico vê atrás da tela que a cultura dominante projetava como realidade. Apresenta um mundo “bifurcado”: existe não somente o mundo construído pelos que detêm o poder, e por quase todos considerado como a realidade, mas também outro mundo oculto pelas ilusões do império, o mundo de Deus, o mundo real (p. 157). Não se trata de dois tempos sucessivos, nem de dois espaços (céu e terra) separados. Trata-se de aparência e realidade. Os pobres são na realidade ricos (Ap 2,9), os ricos, cegos e nus (Ap 3,17). As *ekklesiai* habitavam os dois âmbitos: na aparência, perseguidas, na realidade, vitoriosas com o Cordeiro, e isso, desde já. O “apocalipse” tira o véu da aparência, mostra a realidade. Daí o discernimento apocalíptico: império ou *ekklesia* (p. 158). Daí uma crítica do futurismo do “mundo novo” e da interpretação espacial de “cima (céu)” e “baixo (terra)”. No céu é que se encontra o correspondente ou o modelo do que existe na terra, porém, regido por Deus (p. 166). O céu revela a verdade a respeito da (des)ordem atual (p. 172).

Os capítulos 5 a 7 aprofundam mais o texto do Ap. O cap. 5 (mostrando a “trama”) confronta a linguagem violenta do Ap com a prática não violenta dos discípulos, além de fornecer muitas outras observações úteis relativas à linguagem do Ap. Este revela os “mistérios”, ou seja, a estratégia de Deus e a da potência oposta. Trata-se do desmascaramento do império como tal (identificar todas as figuras é uma tentação vã: p. 185). Isso vale para o livro dos sete selos (Ap 5,1) e para o livro das pragas (Ap 10,8), o qual seria o livro lacrado de Dn 12,4, que agora é aberto (p. 189, mas o A. não especifica a referência a Dn!). Interessante é a lei-

tura sócio-política das sete taças, p. 193. Mas não se esqueça: o Ap revela o paradoxo da justiça vingadora de Deus e sua misericórdia, mas não o resolve (p. 194).

O cap. 6 faz a leitura sócio-política de Babilônia e da Nova Jerusalém, não na base de uma identificação concreta, mas de sua relação com a vontade de Deus. Nas pp. 200ss, há uma consideração sobre a linguagem pouco atraente para as/os feministas, “convencional” para Schüssler Fiorenza, “misoginista” para Tina Pippin (p. 200; o dicionário Houaiss só conhece o termo “misógeno/a”). Detalhes interessante: Ap 17,3 é relacionado com a estátua romana de Cibele montada num leão (p. 208). Roma e os EUA “cativam”... (p. 210). Sobre a paródia da atividade econômica da Babilônia em Ap 18: “Os membros das *ekklesiai* com interesse na economia romana podem criar empatia com os mercadores e armadores” (p. 219). Hoje basta trocar o termo “romana” por outro... Quanto à sua “idolatria”, o A. a assimila ao que hoje chamamos “fetichismo” (também econômico-monetário) (p. 222). A ordem é: sair da Babilônia (Ap 18,4). Se as Babilônias não faltam, mais difícil é ver o significado da Nova Jerusalém (p. 225, citando Stringfellow). É o lugar onde Deus e seu povo vivem juntos (Ap 21,3)... e tem as portas abertas e a economia paradisíaca, gratuita (p. 229-231; na p. 227, bela sinopse da Nova Jerusalém no A.T.).

A liturgia e o culto são exemplificados no cap. 7 sob o lema da “realeza do mundo que passou agora para nosso Senhor e seu Cristo” (Ap 11,15) (cap. 7). O Ap não apenas diz que é preciso orar, ensina a orar (p. 238; sinopse do A.T. p. 239-244). Nesta parte são tratados sete cenas litúrgicas: a visão do trono (Ap 4,2-11); o Cordeiro imolado (5,8-14); as vestes brancas (7,9-17); a

realiza do mundo (11,15-18; o “imperialismo” celestial não deve ser visto como uma descrição de Deus, mas como uma paródia do Imperador, p. 255); a não-mentira (14,1-15); os caminhos justos e verdadeiros (15,2-4); as núpcias do Cordeiro (19,1-8). E inclui também o Dragão e a Besta (13,1-15; a guerra contra os santos como liturgia demoníaca, p. 258).

O cap. 8 descreve “a guerra de mitos entre o Apocalipse e Roma” (*Imperium* x o Reino de nosso Deus; *Pax* x Babilônia sanguinária; *Victoria* x a vitória do Cordeiro e seus seguidores; *Fides* x guarda a fé em Jesus; *Aeternitas* x “eles reinarão pelos séculos”).

O capítulo saideiro (cap. 9) é para “sair do Império hoje”: um resumo retrospectivo da batalha entre o império (em geral) e Deus. Como se apropriar do incessante desafio do Ap? O foco deste capítulo é a economia do livre mercado; as informações, muito interessantes... inclusive que George Soros já vê condenado o sistema global (p. 307). A saída sugerida vai na direção de comunidades locais integradas alternativas.

A leitura sociológica praticada nesta obra convence por não fazer transposições mecânicas, mas descobrir lógicas (ou “mistérios”) correspondentes no texto e na realidade de ontem e de hoje. Transpondo a experiência das cidades-estados da Antiguidade para hoje, percebe-se que o centro do mito já não é alguma imperador ou nação, mas o fenômeno do capital. Esse é o “império [que] nos seduz para que aceitemos suas reivindicações míticas de legitimidade divina” (p. 24).

O livro traz em forma acessível muita informação sócio-histórica, além de uma visão lúcida sobre a constelação atual. Os freqüentes quadros e as perguntas no fim de cada capítulo tornam o livro bem didático. Quanto ao aspecto literário-crítico, baseia-se normalmente em estudos sérios (Aune, Giblin etc.). Embora exegeticamente muito incompleto, o livro não trata o texto do Ap apenas como um “pretexto” para falar de assuntos sócio-econômicos. Ora, francamente não gostei da interpretação um tanto fundamentalista da liturgia “em voz alta” (p. 311)...

A tradução dá a impressão de filme americano dublado em português: convida a exercícios de retroversão. A tradutora muitas vezes parece não ter entendido o texto. Anotei: p. 102, l. 27 “sacerdotes não sadoquitas *educados*” (– ou *instruídos*?). Imperdoável: p. 187, l. 4, o livro de Dn e Antíoco Epifanes situados “quatro anos mais tarde” que o exílio babilônico... P. 203, l. 21: “Uma cidade levou a outra”: para onde? P. 251, l. 20: qual é essa “pergunta freqüente de Jesus”?

O livro precisa de radical revisão, que elimine também os resquícios de procedimentos gráficos anglo-saxônicos, como a vírgula antes das aspas, em fim de citação, p. 164, l. 15, e.o.). Não entendi por que *2Baruc* e *1Hen* algumas vezes aparecem grifados (pp. 110, 111, e.o), enquanto os nomes dos outros apócrifos estão em tipo normal.

Johan Konings

---

MESTERS, Carlos / OROFINO, Francisco: *Apocalipse de São João: a teimosia da fé dos pequenos*. Petrópolis: Vozes, 2003. 388 pp., 21 X 13,5 cm. Coleção Comentário Bíblico. ISBN 85-326-2805-2.

---

A coleção “Comentário Bíblico” está aos poucos se completando. Inclusive, mudou de apresentação: em vez da capa uniformizada, um tanto insossa, dos 27 volumes anteriores, o livro de Mesters e Orofino ganhou uma capa mais vistosa, embora o simbolismo do desenho faz pensar antes em Nova Era do que na teologia militante proposta pelos autores... E por que esta capa não menciona o nome da coleção?

O livro contém duas partes. A primeira é uma introdução geral ao mundo da Apocalíptica. Começo por uma referência ao profetismo, supostamente melhor conhecido pelo público (animadores de grupos bíblicos etc.). O profetismo surgiu num momento em que o rei, obrigado pela Aliança, era interlocutor do profetas, que eram a voz da Aliança e do povo. O apocaliptismo não pode interpelar o rei, que é um déspota estrangeiro, alheio ao povo e à Aliança. O pouco poder que restava ao povo ficou nas mãos dos escribas e dos sacerdotes, funcionários do rei da Pérsia, e que inclusive tomaram para si o título de profeta... (p. 18s). “Os pobres já não tinham onde se agarrar” (p. 19; nota-se nestas páginas uma quase-identificação de povo e pobres, o que exige ressalvas). Não era mais possível ser profeta do estilo antigo. “O movimento apocalíptico é a nova forma de profecia em época de império” (p. 20). A linguagem apocalíptica se explica pela tradição do *go’el*, testemunha de defesa para quem procura asilo em outra cidade – no caso, junto a Deus, Senhor do “outro mundo”, oposto a “este mundo” que deve passar. Para depois reinar com Deus e o *go’el*, Jesus, para sempre. Outra raiz da linguagem apocalíptica é a tradição profética do

“dia de Javé”, agora não mais visto como acontecendo ao longo da história, mas no fim da história deste mundo injusto, quando desaparecerem este mundo cá de baixo com seus impérios e for revelado (= apocalipse) a vitória de Jesus e manifestado o Reino de Deus, que já exista lá em cima. À profecia corresponde a Aliança, ao apocalipse a promessa: duas realizações de “Deus conosco” (p. 27).

Depois desta descrição geral, o livro apresenta o apocaliptismo desde a época persa até 100 d.C., dando destaque aos movimentos de resistência judaica durante o período romano desde Pompeu (63 a.C.) até o início do séc. II. João Batista e Jesus marcam o reinício da profecia. Sua herança sobrevive em variedade de comunidades, variedade nem sempre era “reflexo da multiforme sabedoria de Deus”, como mostram as cartas às sete igrejas (p. 37). Destaca-se a época da revolta judaica e da destruição do Templo, para os zelotes talvez, mas para os fariseus e os cristãos certamente não o esperado Dia de Javé. A profanação do Templo tornou-se símbolo apocalíptico de que o “Tempo do Fim” estava chegando: aí pode estar a origem de Ap 4–11 (p. 40). Assiste-se depois à trágica ruptura entre judeus e cristãos, opondo Sinagoga e Igreja, provocando diferença no cânon escriturístico, diferença no tratamento junto aos romanos etc. São apresentados também o mundo das religiões (a nascente gnose!) e o culto ao imperador e a influência da ideologia imperial, coisas a que era difícil escapar ou ficar indiferente. E, por fim, os conflitos internos nas comunidades cristãs e a perseguição por parte do Império (que, como mostra a recente história da América

Latina, não precisa ser explícita para fazer vítimas!). Os cristãos viviam na contramão da ideologia do Império; mesmo o livro dos Atos, pondo em cena alguns administradores justos e humanistas, não consegue esconder isso.

Como características do gênero literário apocalíptico são arroladas: 1) a expressão por meio de visões e símbolos; 2) a oposição radical entre o bem e o mal; 3) a divisão da história em etapas, para situar o momento presente: estamos no início do sétimo selo!

E os problemas de interpretação! Perigo de imobilismo e fatalismo, fundamentalismo, manipulação para meter medo no povo, acomodação social. Em breves palavras são descritos os principais tipos de interpretação: 1) Ap descreve as etapas do desenrolar da história; 2) Ap fala dos acontecimentos do fim do mundo; 3) Ap quer animar as comunidades do fim do séc. I; 4) Ap revela uma dimensão mais profunda da vida humana. O comentário em pauta prioriza o terceiro tipo.

O Ap cresceu aos poucos. Numa cultura de transmissão oral, os escritos começavam como fragmentos, ajudas de memória, não editados. Apostilas. A edição do Ap só ocorreu por volta de 95 d.C., no tempo do imperador Domiciano. Entretanto cresceram os coqueiros que constituem a paisagem do Ap, de modos diversos, mas todos eles curvados pelo mesmo vento (p. 82). Conclusão: 1) o ponto de partida: Ap 4–11, o Roteiro do Êxodo; 2) o longo percurso: Ap 12–22: as Sete Cartas, a Cartilha das Duas Cidades e o Roteiro do Julgamento (p. 83; parece que aqui faltou mencionar Ap 1–3!); 3) o ponto de chegada: Ap 1–22, texto final, que implica em releitura dos elementos provisórios. O prólogo 1,1-3 e o epílogo 22,6-21 são atribuídos ao discípulo editor. As diferentes etapas são reconhecí-

veis, entre outras coisas, pelo uso característico do A.T. (releitura) em cada momento.

A *segunda parte*, o comentário, é dividido em 5 blocos: cap. 1, a porta; cap. 2–3, as 7 Cartas; cap. 4–2, as visões apocalípticas, subdivididas em três blocos: 4–11, o Novo Êxodo; 12–20: o Julgamento do Mal; 21–22: Triunfo Final. Estes blocos são subdivididos em pequenas unidades, cada qual tratada segundo o esquema: texto (tradução, da Bíblia de Jerusalém), situando (contexto na obra e na época), comentando (exegese corrida), alargando (temas aprofundados). O comentário procura a dupla fidelidade: ao texto e aos leitores na sua situação histórica. Mas deixa as aplicações para os próprios leitores/comunidades fazerem...

O comentário não tem caráter enciclopédico e menciona, em termos de detalhes históricos e filológicos, só o necessário para que o leitor possa reviver, até certo ponto, os conflitos, a luta e resistência das comunidades como os autores as imaginam. Também não procura grandes estruturas, simetrias etc., visto que releva mais o progressivo processo de construção. Para esses aspectos, existem outros comentários.

A linguagem do comentário, como a da introdução, é extremamente didática, até bastante popular (p. 265: a segunda Besta é chamada de *pelego!*). Inclui desenhos, esquemas (p. ex., os seis graus da revelação, p. 100).

Didáticos são igualmente os Anexos: símbolos e imagens que ocorrem no Ap, mapa geográfico das sete igrejas, cronologia do Império (desde Augusto até Domiciano), temas tratados nos “alargandos”.

Johan Konings



---

GOMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto: *Do Vaticano II a um novo concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja*, São Paulo / Rio de Janeiro: Loyola / CERIS, 2004. 278pp., 23 X 16 cm. ISBN 85-15-02883-2.

---

O livro possibilita um passeio pela história e vida da Igreja no coração da modernidade nas últimas décadas. Recolhe em quatro partes – Um pouco de história, As CEBs: atualidade e relevância, O eclesial em construção e De um concílio ao outro? – um conjunto de artigos que o A. escreveu no arco da década de 80 até nossos dias, com exceção de um artigo de 1962 e outro inédito. Retoca-os com o olhar do momento atual e articula, enquanto possível, os assuntos.

Luiz Alberto é testemunha viva e participante desse período de história e vida da Igreja. Deixa-nos, portanto, além duma reflexão teórica que goza de certa universalidade, um testemunho vivo e rico de valor documental desse período que vai desde os inícios da Ação Católica na década de 50 até nossos dias.

A primeira parte concentra-se mais sobre os aspectos históricos. Está no centro da reflexão a atuação da Ação Católica nos anos anteriores, durante e depois do Concílio até sua extinção sob a forma de JUC e JEC. Apresenta-se, num dos trabalhos, excelente histórico da Ação Católica, descrevendo-lhe o percurso desde a forma clássica italiana até as conflituosas posições da JUC e seu triste final. O pensamento do P. Vaz recebe merecida menção com a categoria da “consciência histórica”, avançando sobre outro conceito em voga do “ideal histórico cristão”. Aparece também com clareza o caráter conflituoso de uma Igreja presa aos velhos esquemas pré-modernos da oligarquia tradicional e a nova Igreja que quer romper com ele para dentro de uma relação diferente com o mundo. Este período

da Ação Católica vê surgirem as CEBs que serão objeto de modo especial da segunda parte.

Da leitura aparece a grandeza da figura de D. Hélder em momentos importantes da história da Igreja no Brasil: Ação Católica, Concílio Vaticano II, CNBB, luta contra o regime militar. A seu lado brilha a personalidade excepcional do leigo Alceu Amoroso Lima. Outro ponto que emerge dos estudos é a relação de tensão entre Igreja e mundo em figuras diversas, desde a rejeição da modernidade por segmentos eclesiais até o diálogo aberto, cheio de risco e de sofrimento, especialmente durante o regime militar. E na busca de uma relação aberta com a realidade atual, o A. salienta a relevância do pensamento dos autores franceses como J. Maritain, E. Mounier, H. de Lubac, Y. Congar, Le Bret, Teilhard de Chardin. Os dirigentes da JUC se alimentavam muito de seus escritos.

O texto é redigido sob o duplo olhar do politólogo, como acadêmico que é, e o do cristão engajado na Igreja. Esse fundir-se do duplo olhar traz originalidade. Nem é tão acadêmico que analise a Igreja somente com o bisturi dos instrumentais teóricos sócio-estruturais, nem tão testemunhal que se torne um puro falar de si. Há sadio equilíbrio entre essas duas perspectivas que se fazem claras no provocante texto sobre a democracia, analisada e criticada sob vários aspectos pelo politólogo e aproximada criticamente a uma Igreja centralizada pelo homem de fé.

Na análise de Medellín, há uma idéia bonita da “memória coletiva” que retém seletivamente os pontos criativos e

ousados e deixa cair no esquecimento os rotineiros e previsíveis. Foi isso exatamente que aconteceu com Medellín e mais ainda claramente com Puebla. Em seguida, deparamos com um brilhante parágrafo sobre a formação do consenso eclesial, que se constrói a partir de uma minoria, que, sem manipulação nem pressão, faz valer seu ponto de vista em relação a uma maioria tradicional e até mesmo conservadora, trabalhada por uma outra minoria reacionária. O segredo não está no embate das idéias, mas no suporte que as afirmações têm numa prática pastoral vital, vigorosa, evangélica.

Toda a segunda parte foi consagrada às CEBs. Situa-as nas grandes transformações sociais que estão a passar as sociedades por obra da revolução industrial, pós-industrial e de tudo o que lhe seguiu em termos de urbanização, de criação de aparatos policiais, de um Estado-nação operante e de crise dos modelos modernos capitalista e socialista autoritário centralizador. E o Brasil encontra-se no meio a essa contingência, não devendo necessariamente passar pelos mesmos passos que os países desenvolvidos. Vai depender de sua capacidade criativa e não meramente mimética. As CEBs trazem, na sua pequenez, alguns elementos de originalidade para esse processo promissor. Depois de traçar o quadro mais amplo da realidade, seguem-se dois comentários aos Encontros Inter-eclesiais de Trindade (1986) e de Santa Maria (1992), procurando captar-lhes a originalidade em relação aos anteriores. Sem dúvida, houve uma guinada em direção à ampliação da participação, ao caráter celebrativo e à introdução mais clara da temática da mulher, do diálogo inter-religioso para além do ecumênico. Termina essa parte com substancial capítulo, escrito fundamentalmente em 2000, desfazendo os equívocos midiáticos de que passou a onda das CEBs. Debate

teoricamente com três preconceitos: só existe o que a mídia noticia e repisa, a leitura linear e maniqueia da realidade idealizando o passado e tendo dificuldade de lidar com o presente e finalmente a limitação das análises de conjuntura desde a ocupação do poder e da instituição. Sob esses ângulos, podem as CEBs ter perdido a relevância de antanho. Mas a verdade da realidade passa por outros canais, sobretudo pela sua natureza vital, experimental, ágil e pluriforme, apontando para um novo paradigma da diversidade e do pluralismo. Elas estão a trabalhar a Igreja por dentro e a curto e visível prazo não se consegue perceber os efeitos. A história necessita de tempo para revelar muitas de suas potencialidades e forças profundas em ação.

A terceira parte recolhe uma temática mais diversificada sob a epígrafe “o Eclesial em construção”. Luiz Alberto explicita um tema querido e trabalhado por ele em vários momentos: a força do sagrado, da religião, da religiosidade que nunca se foi, mas que a modernidade secularizante quis teimosamente negar. Estão aí essas turbinas que geram energia para alimentar experiências na ambigüidade e pluralidade do momento pós-moderno. Resume talvez a sua linha de pensamento a expressão: a potencialidade transformadora do sagrado em nítido contraste com o viés secularizante da identificação do sagrado com alienação. O sagrado é pensado na sua dinâmica para a vida para além da simples preocupação unicamente religiosa ou inter-religiosa, superando uma concepção religiocêntrica. Vive-se num mundo pós-moderno em que duas categorias se fazem cada vez mais centrais: pluralidade e diferença, ultrapassando as organizações piramidais e hierarquizantes na busca da intercomunicação horizontal das redes. Não se pode esquecer, porém, que não

há diálogo sem que se tenha clareza sobre a própria identidade. Dois cenários possíveis se abrem: um mundo homogêneo globalizado sob um modelo dominante e um planeta interligado por redes de infovias abertas à diversidade e ao diálogo. O A. aposta naturalmente no segundo. Nesse sentido, todo um capítulo, cujos primeiros rascunhos vêm de 1986, focaliza o sagrado na preparação da sociedade do Terceiro Milênio. Critica o equívoco de teorias apressadas da secularização que não perceberam a força sempre presente do sagrado. Nem faltou a abordagem do tema da oração no interior da teologia da libertação, superando clichês opostos do lado dos defensores como do de seus opositores. A espiritualidade sempre esteve presente tanto nos seus escritos quanto, sobretudo, nas experiências concretas das pastorais populares. Completa o quadro dessa parte, uma reflexão sobre a temática do leigo na Igreja, o pensamento católico, as pastorais da juventude no contexto pós-industrial e os questionamentos à pastoral e vida da Igreja vindos da cidade.

Anuncia uma IV parte um estudo sobre desafios e perspectiva no próximo futuro. Esta última parte gira em torno dos horizontes abertos pelo Concílio Vaticano II a ponto de despertar expectativas de um novo concílio e constituir a agenda de temas congelados em vista da Igreja no futuro. Vivemos um momento em que o aggiornamento da Igreja, desencadeado pelo Vaticano II, se estancou, rompendo o elo de compreensão entre o comunicadores da mensagem do evangelho e os destinatários por falta de uma linguagem comum. Há uma tomada de consciência da distância do fiel em relação aos ensinamentos oficiais da Igreja por incompreensão de seu conteúdo. O antropólogo Carlos James chamou-o de “cisma branco”. A nova agenda deveria começar por uma busca de comunhão de lin-

guagem no sentido amplo do termo. Depois do próprio Concílio, em 1968, inicia-se, por assim dizer, uma nova idade, e entrar em sintonia com ela e com seus sinais é tarefa imprescindível de evangelização. Um dos sinais continua ainda a opção pelos pobres no novo contexto de dominação neoliberal. Acrescente-se a ela o cuidado pela vida do planeta Terra com tudo o que isso implica. O campo da ética, das relações humanas, do corpo, da sexualidade, do prazer, do significado da presença diferente da mulher na sociedade abre nova gama de desafios. Há também uma agenda ligada à vida interna da Igreja: sua instituição clerical de poder e os leigos, o tema dos ministérios, as formas de vida consagrada, o celibato, a mulher na Igreja, a consciência democrática, a necessária descentralização, o ecumenismo e outros mais. Numa palavra, pensa-se numa revisão coletiva do conjunto da vida e prática pastoral da Igreja apesar das resistências e patrulhamento próprios das estruturas de poder .

É traço marcante do A. uma leitura dialética aberta da realidade social e da Igreja. Dialética no sentido de afastar-se de um pensar dedutivo, abstrato, de sabor neoescolástico. Aberta por não aceitar os determinismos economicistas da vulgata marxista. Acentua o caráter dinâmico, inovador, imprevisível da realidade que está a exigir continuamente mudanças de modelos interpretativos. E acompanha com clareza teórica esse processo.

Para a geração mais madura, o livro serve para repassar as experiências que se viveram nas últimas década da vida da Igreja, especialmente no Brasil, os impactos do Concílio, as Assembléias Episcopais de Medellín a Santo Domingo, a atuação da CNBB, as pastorais, as CEBs com sua originalidade e vitalidade própria. As gerações novas podem

aprender dessa história para enfrentar, iluminada por ela, esse novo momento invernal de Igreja e de neoliberalismo na Sociedade.

Este tipo de livro não consegue evitar uma certa repetição. No entanto, ela serve para marcar com maior clareza os pontos nodais da vida da Igreja no período estudado. O autor escapa dos dois escolhos mais comuns nas análises atuais. De um lado, de um saudosismo triunfalista dos momentos gloriosos do Vaticano II e Medellín unido a uma decepção com o neoconservadorismo e centralismo em moda e, de outro, de um discurso idealista ilusório carregado de promessas sem base na realidade. Seu olhar é mais profundo, tanto para ver que o passado das décadas de 60 não foi nenhum paraíso terrestre, mas viveu a seu modo as contradições, embora embalado sem dúvida por uma onda libertária, quanto para ir acompanhando, no momento atual, a continuidade de forças renovadoras e

criativas, encarnadas em práticas em curso e o novo que está a anunciar-se de múltiplas formas.

Vivemos uma realidade de desmonte de uns sonhos e de construção de outros, de degradação da situação social e de resistência da sociedade por práticas criativas, de incertezas e de esperanças.

O livro cumpre uma tarefa importante, não só pelas análises que faz, mas por uma metodologia e uma atitude epistemológica, existencial que vai criando no leitor nova maneira de analisar a realidade. Aprende-se muito da leitura em nível de informação, mas sobretudo de formação no modo de conduzir análises de conjuntura. Vale a pena conferir.

*J. B. Libanio*