

---

CONGAR, Yves: *Creio no Espírito Santo*. Tradução Euclides Martins Balacin. São Paulo: Paulinas, 2005. 23 X 15,5 cm. – Vol. 1: *Revelação e experiência do Espírito*. 228 pp. ISBN 85-356-1488-5 – Vol. 2: *“Ele é Senhor e dá a vida”*. 303 pp. ISBN 85-356-1177-0 – Vol. 3: *O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente*. 361 pp. ISBN 85-356-1178-9

---

As Edições Paulinas, celebrando o centenário do nascimento do grande teólogo dominicano francês Yves Congar (1904-1995), teve a feliz iniciativa de tornar acessível ao leitor brasileiro essa obra monumental que é sua síntese de pneumatologia, originalmente publicada em 1979-1980 em três volumes com o título comum *Je crois en l'Esprit Saint* (Creio no Espírito Santo) (Paris: Cerf 1979 [tomos 1 e 2] -1980 [tomo 3]), levando cada tomo um subtítulo diferente. A edição brasileira apresenta a obra como se se tratasse de três livros independentes e no CIP (Dados Internacionais de Catalogação na Publicação) dá ao título original o caráter de “coleção”. Como farão para continuar a “coleção”? Encontrarão obras que estejam à altura da de Congar? Não é uma traição ao A. que entendeu os três volumes como uma unidade, de acordo com o que expõe na “Introdução geral” (vol. 1,5-10)? Para “reparar” o mal, a edição brasileira reproduz parcialmente essa “Introdução geral” nos outros volumes (vol. 2, 5-8 e vol. 3, 5-8). Na reprodução parcial, o texto fica evidentemente truncado, num desrespeito patente ao A. que, falecido, não poderá reclamar. Além desse “truque” de efeito comercial, a tradução brasileira indica como original a edição de 1995, tirando a obra de seu contexto original que é o final dos anos 70. A

data é importante, por exemplo, para se interpretar o que o A. diz sobre o então nascente movimento carismático.

De resto, a tradução brasileira seguiu a intenção do A. que publicou sua obra em três tomos separados, mais manuseáveis do que, por exemplo, a tradução espanhola que, reunindo a obra toda num só volume, a transforma num “tijolo” de 716 pp. (cf. *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1983; recensão em *PerspTeol* 16 [1984] 270-273).

O título original de capa do vol. 1, “Revelação e experiência do Espírito”, é, por assim dizer corrigido na folha de rosto do mesmo original, onde aparece o título “O Espírito Santo na ‘economia’”, ou seja: “na economia da salvação”, tendo por subtítulo o título de capa. Isso se inverte no português (11).

Uma nota introdutória explica o título de capa, no sentido de sublinhar a complexa relação entre o elemento objetivo e o subjetivo. Y. C. quer estudar aqui os “caminhos oferecidos ao nosso conhecimento objetivo do Espírito” e não o que “vivemos e experimentamos pessoalmente” (13). Trata-se de “traçar a história... de alguns momentos significativos do conhecimento que se teve e que se formulou do Espírito.

Não será propriamente uma história do dogma; será antes, ao longo da história, oferecer informações sobre a idéia que foi expressa da ação do Espírito Santo, para além do dogma referente à terceira Pessoa” (ib., tradução modificada pelo recenseur, a partir do original francês). Portanto, a experiência não será explicitada enquanto realidade vivida, mas enquanto realidade interpretada teologicamente.

O vol. 1 está dividido em duas partes. Na primeira, o A. estuda as escrituras canônicas (AT e NT) (15-88) e, na segunda, o resto da história do cristianismo destacando alguns traços (89-225). Nesta segunda parte, além das considerações esperadas sobre os primeiros séculos, os grandes Padres da Igreja e os grandes teólogos medievais, destacam-se os capítulos sobre a experiência do Espírito Santo segundo Simeão o Novo Teólogo (125-138), sobre Joaquim de Fiore e seus seguidores (167-180), sobre a pneumatologia na história do protestantismo (181-196), na Contra-Reforma e na restauração católica pós-Revolução Francesa (197-216), no Vaticano II (217-225). No capítulo sobre a restauração, destaque-se especialmente a instrutiva “nota adicional” a respeito dos “sucedâneos” católicos do Espírito Santo: eucaristia, papa e Maria (207-216). (A palavra “sucedâneo” não lhe ocorreu ao tradutor, que preferiu a tradução literal do francês “substituições e álbis”). A tradução brasileira apresenta, no final do vol. 1, um glosário sob o título de “Explicação de alguns termos” (227-228). Um vocabulário congênere poderia ter sido útil também no final dos demais volumes.

O vol. 2 estuda a ação do Espírito Santo na Igreja e mais especificamente, conforme as três partes em que está dividido: na Igreja enquanto comunidade (11-90), em nossas vidas pessoais (91-192), na renovação carismática (193-278).

Na primeira parte deste vol. 2, depois de uma seção sobre a Igreja como obra do Espírito Santo (“Ele é seu co-instituente”, 15), o A. passa cada uma das notas da Igreja, acentuando a ação do Espírito Santo (una, católica, apostólica, santa – nesta ordem!). Portanto, tratam-se aqui temas fundamentais de eclesiologia, escritos por um dos maiores, senão o maior eclesiólogo do séc. XX.

A segunda parte estuda a ação do Espírito Santo na vida pessoal dos membros da Igreja. Aí encontramos tratados temas clássicos da teologia da graça, como a habitação do Espírito no fiel com a discussão sobre se se dá de maneira pessoal ou apenas apropriada (121-130), a temática da conversão constante (Espírito X carne) (163-182), o Espírito Santo na vida de oração (153-162), os dons e os frutos do Espírito Santo (183-192), onde esclarece que a doutrina dos dons do Espírito Santo são uma teologia, não um dogma (cf. 184; cf., do recenseur, *Nas fontes da vida cristã. Uma teologia do batismo-crisma*. São Paulo: Loyola, 2001, 22, nota 12).

A terceira parte trata do movimento carismático. Trata-se de um texto de 1978 (cf. vol. 2, 196), quando esse movimento se apresentava com toda sua novidade e suscitava a esperança de ser uma fonte de renovação para a Igreja. Assim Y.C. pergunta primeiramente o que o movimento traz de positivo e como contribui à renovação da Igreja. Num segundo momento Y. C. levanta questões ao movimento, observando que o faz, embora pense, “com muitos bispos, com o próprio papa, que gozam de melhores luzes”, “que a Renovação [carismática] é uma graça que Deus fez ao nosso tempo” (212). As questões que Congar levanta para o movimento carismático continuam pertinentes, apontando ambigüidades e exageros. São questões sérias, especialmente provindo de quem ad-

voga a origem divina do movimento. Referem-se, por exemplo, ao próprio nome de carismático (213-220), ao perigo de buscar “carnalmente” uma experiência do Espírito, como em Corinto (221-224), ao enfraquecimento do compromisso social (224-227), aos “carismas” espetaculares (229-247), ao batismo no Espírito (249-264), à dimensão ecumênica do movimento (265-278).

A conclusão deste vol. 2 (279-300) poderia ser caracterizada como uma meditação sobre a doxologia final das orações eucarísticas na liturgia romana (assim o sugere o título). O A. recorda como, em Jesus, Deus se deu um coração de homem, de filho. Nele estamos destinados a ser filhos de Deus pelo Espírito Santo e o Espírito reúne a criação inteira, atuando em toda parte e guiando secretamente a obra de Deus, de forma que tudo quanto no mundo é, para Deus se eleve em doxologia. A Igreja recolhe e dá voz a essa doxologia, pois sabe a quem ela se dirige e por meio de quem. Infelizmente esta conclusão do volume todo, na forma como se apresenta graficamente no índice (303), não é ressaltada e dá antes a impressão de ser a conclusão da terceira parte.

O título do vol. 3, “O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente”, traz na página de rosto um parêntese identificando a expressão “rio da vida”: Ap 22,1. O título já sugere o conteúdo do volume: expor as tradições pneumatológicas (na realidade, trinitárias) das Igrejas do Oriente e do Ocidente. Depois de uma breve introdução (11-23), a primeira parte se dedica mais diretamente às questões trinitárias (25-283). Inicia abordando o problema do conhecimento da Trindade. Em especial expõe o axioma da teologia trinitária de Rahner (“A Trindade que se manifesta na economia da salvação é a Trindade imanente, e vice-versa”, 37). Aceita a primeira parte do axioma como “in-

contestável” (39), mas a segunda parte exige restrições, porque “implica a passagem do conhecimento à ontologia” (41). O A. ilustra o perigo que daí deriva, retomando as conseqüências que tirou Piet Schoonenberg. A segunda razão da ressalva ao axioma rahneriano é que só na visão beatífica a autocomunicação de Deus será plena. “A Trindade econômica revela a Trindade imanente. Mas a revela totalmente? Há sem dúvida um limite para isso: a encarnação tem suas próprias condições, dependendo da sua natureza de obra criada” (45). Essa segunda parte do axioma, segundo Y. C., não faz jus à tradição apofática tão acentuada na teologia oriental. Além disso, teria como conseqüência a admissão do “Filioque” ou, pelo menos, de um “per Filium” na processão eterna, o que traz problemas para os Orientais.

Depois desse primeiro capítulo gnosiológico, o A. passa a apresentar a história da pneumatologia (49-184) com a amplidão de conhecimentos históricos que lhe era peculiar.

Um terceiro capítulo (185-234) faz “reflexões teológicas” sobre alguns temas-chave: o Pai, fonte absoluta da divindade; a terceira Pessoa; a maternidade em Deus e o feminino do Espírito Santo; cristologia pneumatológica.

O capítulo quarto (235-283) aborda a disputa com os Orientais em torno ao “Filioque”, pleiteando que a Igreja Católica Romana omita o “Filioque” do Credo, já que introduzido de forma canonicamente irregular. Mas sob duas condições: 1) que os Orientais reconheçam que o “Filioque” não é herético, que há equivalência e complementaridade entre o “do Pai, fonte absoluta, e do Filho” e o “do Pai pelo Filho”, e que os Orientais não exagerem em sua afirmação “só do Pai”; 2) que o povo cristão do Oriente e do Ocidente seja preparado para dar esse passo com amor.

A segunda parte (285-362) é dedicada ao tema “O Espírito Santo e os sacramentos” (na realidade, praticamente, só confirmação e eucaristia) (287-300). Sobre a confirmação é interessante que Y. C. a veja mais como última fase do batismo do que como outro sacramento distinto (cf. 288). A relação batismo-confirmação é vista em correspondência com as duas “missões”, de Cristo e do Espírito. É o sacramento de uma vinculação mais estreita à Igreja, porque o sacramento da idade da socialização. Defende, no entanto, que a confirmação não se separe do batismo, inclusive quando conferido a recém-nascidos.

Sobre a eucaristia (301-339), Y. C. se detém na questão da epiclesse, de importância no diálogo ecumênico com o Oriente, observando que não há que separar a epiclesse do conjunto da oração eucarística e examinando a divergência e convergência de opiniões na teologia oriental e ocidental (veja-se agora também Cesare GIRAUDO: *Num só corpo. Tratado mistagógico sobre a eucaristia*. São Paulo: Loyola, 2003; cf. Catecismo da Igreja Católica n° 1333). Também aqui vale muito o amplo conhecimento de história da teologia próprio do A. A diferença entre as duas tradições é mais de acento que de conteúdo.

O penúltimo capítulo (341-352) trata da ação do Espírito Santo em nossa comunhão do corpo e sangue de Cristo, relacionando manducação sacramental e manducação espiritual.

O livro acaba com um capítulo sobre a natureza epiclética de toda vida eclesial (sacramentos, profissão religiosa, pregação, ecumenismo) (353-362), retomando um anseio muito particular da Igreja Oriental que se manifesta, por exemplo, na teologia de Paul Evdokimov (cf. Nédio PERTILE: *Manifestado pelo Espírito Santo. Paul Evdokimov: “Teologia sob o signo da epiclesse”*. Tese doutoral. Belo Horizonte: CES, 2005).

Para concluir, o recenseador felicita a editora pela contribuição à teologia que significa esta tradução de Y. C. É um livro que torna acessível um volume impressionante de material histórico para quem quiser fazer uma teologia do Espírito Santo. Além disso, a obra está animada por um visível espírito ecumênico, especialmente com relação às Igrejas Orientais, de cuja teologia e tradição Y. C. foi um grande conhecedor.

Francisco Taborda SJ

---

CROSSAN, John Dominic: *O nascimento do Cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. Tradução do original inglês de 1998 por Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2004. 701 pp., 23 X 16 cm. Col. Repensar. ISBN 85-356-1331-5.

---

Este volumoso livro – que pressupõe a leitura de uma obra anterior, *The essential Jesus* (1994) – quer evidenciar a mais antiga camada da tradição sobre o Jesus histórico, situada nos dois decênios depois de sua morte, e que pode ser encontrada na assim chamada Fonte dos Ditos de Jesus (Q, *Quelle*, desti-

lada dos Evangelhos de Mateus e Lucas) e no Evangelho apócrifo de Tomé (EvTomé). Para Crossan, a *Quelle* constitui um verdadeiro evangelho, embora não contenha a pregação da morte e ressurreição de Jesus. Este “Evangelho Q” apresenta uma pregação cristã concentrada na figura do mestre, pro-

feta e sábio, camponês empobrecido e itinerante, Jesus de Nazaré. Não um “evangelho da Cruz” como o anunciado por Paulo e escrito por Marcos. De modo complementar, para ilustrar as origens de tal evangelho da Cruz, Crossan mostra também as camadas mais antigas da história da Paixão em Marcos e no evangelho apócrifo de Pedro (cf. do mesmo autor, *The Cross that spoke*, 1988).

Nas 80 páginas finais, contendo sete apêndices, aparecem os dados comparativas que resumem, praticamente, o conteúdo objetivo de sua argumentação: 1) o inventário dos ditos comuns do Evangelho de Tomé e do “Evangelho Q”: 37 ditos, dos quais 22 atribuídos por Crossan a Q1 (a camada mais antiga da Quelle) e 15 a Q2 (a camada mais nova); 2) os ditos específicos em EvTomé e em Q; 3) a comparação de EvTomé, Q e Marcos: 1/3 daquilo que é comum ao EvTomé e Q aparece também em Mc, e 17% do que é específico de EvTomé e 19% do que é específico de Q aparece também em Mc; 4) a comparação de EvTomé com a matéria particular de Mateus e Lucas e com o Evangelho de João; 5) as ocorrências duplas de ditos no EvTomé (14%, aparecendo geralmente também em Q); 6) o levantamento dos ditos sobre o Reino em EvTomé, Q e a tradição dos ditos comuns que Crossan reconstrói a partir das diversas fontes; 7) a independência da Didaqué 1,3b-11 em relação aos evangelhos sinópticos, de modo que também aqui se pode encontrar uma evidência para a forma pré-canônica dos ditos de Jesus.

Todo esse trabalho tem por fim reconstruir a fase pré-canônica da tradição evangélica, aplicando o princípio de que as fontes extracanônicas (Evangelho de Tomé, Evangelho de Pedro, Didaqué) devem ser consideradas com o mesmo carinho que as fontes canônicas (Paulo e os Evangelhos, que incluem a fonte Q). Não é, porém, uma reconstrução meramente literária de supostas coleções de ditos de Jesus; situa-os também no contexto sociológico das comunidades que se seguiram imediatamente à morte de Jesus. Para a reconstrução dos anos que se seguiram à execução de Jesus, usando como referência os acima elencados dados literários, Crossan usa um “método interdisciplinar”, que ele expõe e aplica ao longo da obra. Na realidade, este método reúne observações de bom senso do gênero que normalmente se supõe no trabalho histórico-literário. Escrevendo na primeira pessoa do singular, citando muitas experiências e observações pessoais, Crossan lembra certos programas de vulgarização científica na TV (Discovery, National Geographic...). Ele procura claramente um diálogo com o leitor comum – cristão ou não – nos padrões culturais dos Estados Unidos. O excesso de explicitação talvez se deva ao forte espírito fundamentalista que reina nesse país, avesso à análise das fontes bíblicas segundo os métodos profanos.

Johan Konings

Quero apresentar aqui de modo mais extenso uma obra que, embora “européia”, tem o olhar tão aberto que a julgo esclarecedora para o debate em torno à leitura bíblica também na América Latina. Elisabeth Parmentier (em diante, E.P.), professora na Faculdade de teologia protestante de Estrasburgo, é um nome conhecido na teologia feminista (*Les filles prodigues*, 1998). Na presente obra, regala-nos com um festim metodológico em torno da mesa da Bíblia. Apresenta os principais modelos da interpretação bíblica (cristã): o modelo tradicional, que ela chama, com vista à experiência protestante, de “querigmático” (= orientado para a proclamação); o modelo histórico-crítico (que estuda o autor e o texto no seu contexto); o modelo semiótico-estruturalista (o texto como se apresenta, em si mesmo); o modelo narrativo (que estuda o processo de comunicação entre o texto e o leitor); e o modelo feminista (como exemplo de leitura experiencial, comprometida com um interesse específico). E o último capítulo: “Para uma leitura que não renuncia nem à fé nem à razão”, é uma isagogia à leitura viva da Bíblia – conforme o título da obra.

Nota-se que a A. dialoga mais com a tradição protestante, mas demonstrando notável conhecimento do empenho bíblico católico. O espírito ecumênico transparece em cada página, para tornar-se explícito quando ela se refere à declaração da Pontifícia Comissão Bíblica ou à declaração comum católico-luterana sobre a justificação.

Deixo de lado os primeiros capítulos, sobre o método “querigmático” e o “histórico-crítico”, porque a problemática

não é tão nova assim. Destaco a clareza e a criteriosidade com que a A. apresenta o método semiótico-estrutural (cap. 4), tornando-o compreensível até para um biblista de formação clássica. Atribuindo o método histórico-crítico à modernidade e o semiótico-estrutural à sensibilidade pós-moderna, E.P. escreve, com referência a François Martin: “Antes que recorrer, como faz o modelo histórico-crítico, ao nexos entre significado e significante (ou fundo e forma), ou à procura de uma ‘ponta do texto’, a pesquisa estrutural explora como representações comuns do mundo perdem seu sentido comum, para abrir para novos horizontes, cujo sentido não é dado de uma vez para sempre” (p. 139). E lembra o dito de Barthes: “o leitor torna-se, ele mesmo, autor” (p. 140), produzindo um novo texto por sua compreensão pessoal (p. 141). Elucidativa é a distinção (p. 159) entre a “análise narrativa” no interior do método semiótico-estrutural estritamente intratextual e a narratologia, que é apresentada no capítulo seguinte. E contrária ao que pensam exegetas respeitadas, E.P. julga que não é possível imbricar o método estrutural no histórico-crítico, porque “esses modelos não colocam do mesmo modo os limites da interpretação, nem as exigências da análise, nem mesmo a concepção do texto” (p. 167). Ou seja, unir os dois métodos em um só não serve para ninguém; é preciso fazê-los dialogar.

Diferente é o método narrativo (cap. 5). Não tão novo assim, pois na catequese antiga, a Bíblia chamava-se “história sagrada”. Para D. Marguerat, é um método “pragmático”, ao lado da análise retórica, porque a narração não quer “representar” os fatos, mas “co-

municar”, agir sobre o ouvinte, e implica, portanto, na questão da “recepção”. Situa-se nesta linha a exegese midráxica, que procura não apenas compreender a Escritura, mas a própria vida do leitor/ouvinte (p. 176). Mas, e no âmbito cristão, que gosta de verdades definidas?

Significativamente, E.P. lembra Karl Barth, teólogo da Palavra, H. Weinrich, J.B. Metz e sobretudo E. Jünger, para mostrar o sentido cristão desse modelo. Fazer a narração de Deus proflui da encarnação: fala-se cristologicamente de “Deus enquanto é ser humano” (p. 179). A opção narrativa não é somente pedagógica: é a opção de Deus mesmo (p. 178). Outras referências são P. Bühler e B. Sesboüé. Na prática, depois dos princípios formulados por S. Chatman, R. Alter aplicou o *narrative criticism* anglo-saxônico à Bíblia no seu conjunto: minoria num mundo politeísta e imperialista, Israel escolheu a narrativa como meio de expressão porque permite um conhecimento muito especial: a “onisciência do narrador” (p. 184). Já no mundo de língua francesa, E.P. realça a contribuição literário-crítica de G. Genette. Quanto à aplicação bíblica – e aqui a autora menciona sobretudo D. Marguerat – deve-se distinguir entre a história narrada e a narração (fr. *mise en récit*, ingl. *story as discoursed*); entre o autor e leitor reais (históricos) e o autor e leitor “implícitos” – os únicos aos quais o texto dá acesso –; e entre o tempo da narrativa e o tempo da história narrada. Nas pp. 198-200 encontramos um sintético esquema didático do método segundo D. Marguerat, e nas pp. 201-205, uma amostra de leitura da história dos dois filhos, segundo J.-N. Aletti.

Na consideração final, E.P. realça que o modelo narrativo é outra coisa que revestir uma interpretação dogmatizante com um manto narrativo. Não é de

ordem cognitiva, mas *testemunhal* e capaz de apontar o indizível (p. 206). J.B. Metz tornou-se advogado deste modelo, mostrando que a Bíblia é a memória perigosa dos pequenos – e assim nos aproximamos da leitura bíblica latino-americana. Mas, não deixa este modelo demasiada liberdade ao leitor interpretante? Menos que as leituras “comprometidas”, pois o leitor (implícito) está ligado à estratégia do narrador. Por outro lado, este modelo privilegia a apropriação da mensagem pelo leitor (cf. Ricoeur). No fundo, a inelutável dimensão narrativa fez Käsemann reclamar um conteúdo narrativo (e plural) para o puro querigma de Bultmann.

No cap. 6, “o modelo experiencial”, o leitor-intérprete – mais exatamente, a *leititora* – é visto/a como chave de leitura. Trata-se das leituras “comprometidas” (engajadas, contextuais, “parciais”), exemplificadas pela leitura feminista, a “opção preferencial pelas mulheres” (p. 218). Esta leitura toma partido (pela mulher), porque vê na Bíblia a presença subliminar do *parti pris* dos homens, e bem daqueles que não viram Deus! É preciso libertar a Escritura de sua prisão patriarcal. E.P. explica com clareza esta abordagem. Num primeiro momento foram re-lidos criticamente os textos que falam da mulher (1Tm 2,11-15!). Ora, não é só nos textos que mencionam a mulher, mas na Escritura toda que se deve focalizar a libertação da mulher. O princípio “Jesus Cristo centro da Escritura”, a tradição profético-messiânica, o anúncio evangélico do Reino, a perspectiva da nova criação podem servir de princípio crítico contra a leitura androcêntrica. Outra abordagem ainda é deixar as mulheres bíblicas exprimirem sua opressão, ou reconstituir sua atuação inspirada e libertadora nas comunidades bíblicas, sua *memoria passionis* (E. Schüssler Fiorenza). Como a hermenêutica não

fica confinada ao interior do texto, é preciso um pólo extrabíblico de *mulheres e homens* que pratiquem esse hermenêutica libertadora da mulher, a “Igreja das Mulheres” (p. 230). Acrescente-se a essas abordagens aquela que se utiliza da análise pós-colonial, que desmascara um efeito cultural pernicioso: o próprio fato de ler (a Bíblia) pode ser um reforço da cultura androcêntrica do colonizador. Ou o ecofeminismo de Ivone Gebara, no contexto do crescente empobrecimento. Mas há também quem recuse pura e simplesmente a Bíblia, pois “a função da religião patriarcal é legitimar o patriarcado” (p. 232, citando Mary Daly). Em vez de posição tão extrema, E. Schüssler Fiorenza propõe cinco princípios de interpretação feminista cristã: hermenêutica da suspeita, da avaliação crítica (de toda a Bíblia), da proclamação, da memória, da atualização criativa. A partir de alguns exemplos da rica variedade na prática desta hermenêutica, nem sempre de acordo com a percepção – muito “cristã” – da autora, surge a questão crítica (p. 244): a Bíblia não é mais considerada como única fonte e norma da fé, ela pode ser submetida à crítica! Esta questão dá ensejo a opiniões muito diversificadas, inclusive à suspeita de que querer salvar criticamente a Bíblia é colaborar com o domínio androcêntrico que ela legitima. Há quem deseje amplificar o cânone em direção aos escritos gnósticos..., ou quem julgue o cânone – quiçá, a Bíblia como tal – inadequado às novas circunstâncias. Não seria melhor ter textos de mulheres contemporâneas como “texto sagrado”, para neutralizar a autoridade da Bíblia androcêntrica e a teologia e o direito ainda mais androcêntricos que dela se derivam? A própria vida da mulher pode ser lida como texto sagrado (E. Tamez). Mas não toda a vida de toda mulher... e onde está o critério? No leitor, na leitora? Mas então, o texto me questiona, ou sou eu

que questiono o texto? “Algumas abordagens feministas da Bíblia parecem visar a ver não tanto as leitoras transformadas quanto a Bíblia sendo convertida por elas” (p. 251).

Com muito acerto, a autora aponta aqui uma confusão acerca da “autoridade” da Bíblia. A autoridade da Bíblia não é para impor normas de dogma e moral, mas para traduzir a experiência de uma vida: será ela credível neste ponto? E esta pergunta vale para toda a experiência humana, não só a feminina. O fato de as mulheres terem ultrapassado a “leitura em igreja” (p. 252) é paradigmático. Nos movimentos libertários, contesta-se a igreja oficial, mas a espiritualidade, a celebração e a partilha comunitária continuam. *Pneuma* X instituição? Celebração de suas vidas feridas, na fé a um Deus Criador / a uma sabedoria criadora? Um problema é que o diálogo com “os de fora” dificilmente será conduzido a partir da sólida consciência da própria tradição, pois a identificação com essa é mínima... E.P. termina perguntando: “Que papel a Bíblia desempenhou? Importa verificar se ela serve apenas de espelho (ou de justificação) para posições aceitas ou se lhe é outorgado o poder de perturbar” (p. 254).

A conclusão pergunta, com B. van Meenen, se é “razoável” ler a Bíblia. Uma leitura que parte da situação ou contexto do leitor é fantasista, infiel? Não, desde que não absolutizada, mas integrado em diálogo. Diante da estranheza do texto (p.ex., os textos de violência), a primeira leitura, espontaneamente, levanta questões a partir da perspectiva do leitor. Mas tal primeira leitura não deve ser ingênua, querer ler só aquilo com que se está de acordo ou, pelo lado oposto, apegar-se à literalidade, recusando a Deus de se misturar à precariedade das palavras humanas. Deixemos a Bíblia ser escandalosa, violenta: assim não estamos sós

com nossa violência... A Bíblia contém experiências do encontro humano com Deus que são situadas, e por isso será sempre necessária a abordagem histórico-crítica, bem como a análise estrutural, que verificará a competência do texto, o que ele diz e o que ele não diz. Estes métodos nos ensinam que a Bíblia se opõe a qualquer apropriação imediata. Num passo seguinte perguntamos o que faz o seu sentido cristão: aí surge o modelo querigmático, a perspectiva propriamente cristã: Deus que se dá a conhecer em Jesus Cristo – em sua cruz e ressurreição: desarmamento da violência. “Em muitas formas e línguas”: a configuração em “cânone” me ajuda a levar em consideração a diversidade das linhas de sentido que se abrem a partir da fonte que é a Bíblia. O cânone não só fecha, mas, como profissão de fé, abre o texto para interpretação permanente, dá-lhe uma posteridade. Ao interior desse processo aberto funciona, como uma regra de jogo, permitindo infinita variação, a “regra de fé”.

Os lugares estruturantes desse acontecimento de sentido são a Igreja e a liturgia, lugar da proclamação e da escuta comunitária. Pela leitura repetida, inclusive dos desabaços “teologicamente incorretos” de certos textos, o círculo da interpretação se fecha, a Bíblia volta à vida, ao cotidiano: “a palavra certifica e esclarece a vida, aí reside sua verdadeira clareza” (p. 267, citando Bühler). Seu significado no cotidiano é a prova dos nove. A leitura libertadora nos ensinou isso, fazendo do pequeno

e do pobre o critério de interpretação (cf. G. Gutiérrez).

Leitura bíblica é aprendizagem: a leitura questiona o leitor. A Escritura fala ao leitor contemporâneo, mas qual? Relativista? “Zapper”? Então, a diversidade dos métodos lhe serve? Sim: a diversidade de métodos específicos mostra que não se trata de escolher na Bíblia uns textos que agradam, mas de aprender dela, olhando sua totalidade por diversos ângulos. “A Bíblia merece uma disciplina, mesmo uma ascese de leitura, na qual o texto tem a possibilidade de forjar seus leitores” (p. 270). E o fermento dessa aprendizagem é a oração pessoal e comunitária: a hermenêutica da *lectio divina* católica ou do “estudo bíblico” nas comunidades protestantes.

Termina por uma dialética: “A Escritura proporciona uma revelação para seus leitores situada numa história e num tempo, que é ‘legível’ e resiste à arbitrariedade da apropriação imediata. Uma revelação para os leitores, que relê a vida deles. Mas, inversamente, essa revelação de Deus quer precisar de uma leitura que a ressuscite para transformá-la em palavra viva” (p. 274).

Esperemos que alguma editora brasileira encontre um tradutor ou tradutora bastante erudito/a para nos proporcionar este rico texto em português claro e eloquente.

Johan Konings SJ

Inicialmente vale observar que a obra de Gunneweg contempla quase exclusivamente o âmbito do protestantismo de língua alemã, até por volta de 1975. A tradução é cuidadosa, mas mantém o estilo denso e as frases compridas, entremeadas de parênteses, do original alemão, o que diminui a legibilidade, sobretudo para a geração nova.

De acordo com o pós-fácio à 2ª edição alemã, o livro se refere à reflexão hermenêutica, “que em última análise [tem] em vista a *predicabilidade cristã de textos do A.T.*” (245). Debate sem fim, enquanto não se admitir este simples ponto de partida: “a teologia cristã como tal não pôde nem pode senão partir do testemunho de Cristo, e esse testemunho, juntamente com o A.T., existe na forma de documentos históricos” (251).

O Cap. 1 expõe o *problema hermenêutico em torno do A.T.*: “apresentar e examinar criticamente as diferentes, inclusive contraditórias possibilidades de entender – ou também de rejeitar – o A.T. como parte do cânone cristão” (6). Trata-se essencialmente da questão de Marcião: para que incluir na Bíblia cristã os escritos sagrados do judaísmo? Como incluir a “lei” no mesmo livro que tem o evangelho do fim da lei?

A Igreja recebeu os escritos judaicos não como expressão de sua identidade, mas como *legado dos pais* (Cap. 2). Jesus não rejeitou a Torá como regra de conduta, mas a interpretou, distinguiu entre espírito e letra, p.ex. nas questões da pureza e do divórcio (15). “O *uso cristão do A.T.* de modo seletivo já começa com ele” (16). “Na pregação de Jesus já se prenuncia [...] *que a partir do N.T., o Antigo agora de fato entra em vigor em sua verdade que ele havia perdido*” (17).

As comunidades pós-pascais se entendiam como o verdadeiro Israel; “o legado dos pais fornece a *linguagem* para que a revelação possa ser expressa e pregada” (18). Mas, como mostra a polêmica de Paulo, “o novo ou verdadeiro Israel não é a continuação histórica do antigo Israel” (21). É qualitativamente diferente, comunidade escatológica. A linguagem oferecida pelo o A.T. é profecia ou alegoria com vistas a Cristo e ao tempo escatológico (24). Logo a explicação alegórica é preferida para valorizar o legado que é o A.T.; a Epístola de Barnabé chega a negar o sentido literal judaico a favor do alegórico, cristão. A “Lei e os Profetas” se tornam “Antigo Testamento”. Como ver a unidade de A. e N.T.? “O legado do A.T. preservou o jovem cristianismo de se afogar num misticismo a-histórico e no mito, como uma religião de mistérios, ou ainda de congelar-se em ‘eterna’ verdade de Cristo como uma filosofia atemporal” (36). Além disso, a linguagem bíblica do anúncio cristão “torna possível expressar o novo evangelho como mensagem do Deus uno que é Criador e Redentor” (37). Se Marcião quis excluir o A.T., atribuindo-o a um deus inferior, incompatível com o revelado em Jesus, a grande Igreja respondeu com a canonização do A. e do N.T.

O Cap. 3 descreve a hermenêutica do A.T. *à luz da Reforma e sob o fogo da crítica histórica*. Na Idade Média, a Escritura virou compêndio de doutrinas. Como a humanidade de Cristo ficou esquecida diante de sua natureza divina, o sentido literal da Escritura cedeu lugar ao espiritual. O sentido histórico do A.T. ficou encoberto. Mas a Reforma trouxe a Escritura da margem para o centro: *sola scriptura*, a fé como aceitação da

mensagem é que traz presente a salvação. Mas que fazer com o A.T.? Lutero tomou como princípio de interpretação: o que “promove a Cristo”, o “cânone no cânone”, chave hermenêutica para a compreensão correta da Escritura. As crueldades narradas no A.T. não precisam ser alegorizadas, são o retrato do homem sem Cristo! A lei “de Moisés”(!) é “o código [de direito] saxão dos judeus”, válido só para eles (48), embora alguns elementos sejam válidos também para o homem com Cristo (o Decálogo, lei de Deus inscrita no coração). Assim, a chave hermenêutica é a distinção de lei e evangelho, de auto-rendição e graça. Ora, essa distinção não coincide com a divisão entre A.T. e N.T.; pode-se dizer que o A.T. contém mais lei, o N.T. mais evangelho, e o evangelho promulgado no A.T. encontra seu cumprimento no N.T. (50). Depois de Lutero, a nova sistematização dogmática voltou a procurar, na Bíblia *toda*, A. e N.T., verdades e argumentos, recorrendo à inspiração verbal. Mas a ciência filológica e histórica, com a crítica textual, abalou a inspiração literal. Com o racionalismo e o humanismo romântico, o A.T. ficou ainda mais depreciado (Schleiermacher), e com a negação da autoria mosaica do Pentateuco o quadro histórico se desfez. Só na metade do século XX se descobre nova dimensão teológica na abordagem histórica: o esforço histórico-exegético não conduz a verdades sobre Deus, mas à experiência das pessoas com Deus (86). Importa entender a história como compreensão da existência humana (Bultmann) (87).

O Cap. 4 aborda o A.T. *como lei e documento da Aliança*. A compreensão como *torá* ou lei é característica do judaísmo pós-exílico, embora “desde os primórdios, Israel esteve comprometido com um direito que [...] ligava a Javé enquanto Deus que institui o direito” (93). A profecia está a serviço

desse direito de Javé. Mas a compreensão como lei não é a única no mundo judaico: a LXX rearranja a Escritura numa perspectiva de profecia, entendida como promessa para o futuro. Nesta perspectiva, não é o cumprimento da lei que conduz a Deus, mas Deus mesmo estabelece seu reino. A aliança é uma instituição de salvação oferecida por Deus. Infelizmente, os favorecidos podem transformar o dom de Deus em causa de guerra: lei e aliança permanecem conceitos ambíguos. Por isso, em busca do elemento crístico, a Igreja sempre leu o A.T. seletivamente (127).

No Cap. 5 aborda-se a compreensão do A.T. *como documento de uma religião estranha*, não cristã. Em João, Jesus chama a *torá* de “vossa lei”! E foi assim que o judaísmo foi visto pela Igreja. A depreciação do A.T. incorre no perigo de uma cristianismo a-histórico – chegando a fazer de Jesus não um judeu, mas um ariano (Delitzsch). Já para Bultmann, o A.T. em seus aspectos essenciais é profecia “em sua contradição interior, em seu fracasso” (141) – que, aliás, vale para qualquer sistema humano. Mas, segundo o A., antes de ver só a “inferioridade” do A.T. importa reconhecer a alteridade histórica do povo bíblico. A fé de Israel gira, *mesmo*, em torno de coisas particulares e terrenas: os humildes sem terra recebem de Deus a própria existência, descendência. A materialidade e particularidade dos dons não é falsificação da salvação, a verdadeira pergunta é se Israel caminha na fé, como Abraão.

Numa *visão histórica* (Cap. 6), o A.T. precede o Cristo como profecia ou fonte de tipologia. É “antigo”. Na luta contra a gnose, Ireneu enquadra o A.T. numa história salvífica contínua: sucessão de alianças, pedagogia... No romantismo imagina-se Deus como o poder que impulsiona a história ao seu destino final – a promessa. A própria história torna-se profetizante, como aconte-

ce “na teologia social para a qual interesses, conflitos, soluções de conflitos e preocupações sociais adquirem caráter de revelação” (161). Revelação nos fatos e revelação na palavra, a qual traz a compreensão correta da história (G. von Rad) e qualifica a história como processo de revelação (Westermann) (166). A abordagem histórica do A.T. torna-se teologia sistemática na obra de J. Moltmann e W. Pannenberg. Assim, o interesse da teologia se desloca da fé individual em direção ao horizonte da história e da sociedade em seu conjunto (171). Mas isso não exclui o significado próprio de uma história particular, como a de Israel, que despertou esse sentido “crístico” da história. A unidade da teologia bíblica deve ser fundamentada na unidade do processo traditivo bíblico, A. e N.T., com a apocalíptica como elo de ligação. Contudo, tal visão histórico-teológica é questionável, pois o judaísmo não concebeu o cânone sob o prisma da história, e a comunidade cristã primitiva referia-se ao A.T. como Escritura, não como história (176). Além disso, a história segundo a Bíblia não corresponde à história factual. E a revelação, para Israel, não acontece somente na história. É preciso distinguir entre evento salvífico e história salvífica, embora estejam interrelacionados (181). “O A.T. não [é] o documento de uma história continuada em direção a Cristo, e sim, a Escritura que promete e profetiza Cristo, de modo que o N.T. se refere sobretudo à profecia [e] a textos que são reinterpretados como proféticos” (183). E não se esqueça que a história, também na Bíblia, é sobretudo o âmbito do sofrimento humano, “este mundo”.

No último capítulo (Cap. 7), G. examina a compreensão do A.T. *como parte do cânone cristão*. Não há um critério único para compreender a presença do A.T. perto do Novo. A dialética de Lutero, lei/evangelho, se mostrou *relevante, mas*

*não específica* para situar o A.T., visto existir também dentro do N.T. (e o A.T. não é mais estranho ao “crístico” do que muitas formas do cristianismo hoje). Como pode a escritura pré-cristã ter normatividade cristã, ainda mais se atribui à vontade de Javé coisas que Jesus certamente não aprovaria? Ora, o que não é cristão não precisa ser interpretado num sentido cristão. A verdadeira atitude histórica deixa o A.T. falar sua própria palavra, que depois pode ser avaliada pelo critério crístico, de caso para caso. O A.T. e a assunção de sua linguagem fazem parte da contingência da encarnação da Palavra. Se é para ser pregado, o evento Cristo depende desse fato lingüístico, pois corresponde ao ser humano visto em sua temporalidade e historicidade num determinado ponto dos acontecimentos temporais (201s; cf. Bultmann).

E que *conteúdos* do A.T. salvam-se com este critério? O monoteísmo, “permanente união pessoal do divino-criador com o divino-salvador” (203; cf. E. Bloch), e também numerosas facetas da vida humana que são pressupostas pelo N.T. “O *Verbo* se fez – também – *esta carne*” (205s). Não é possível separar a proclamação de Cristo de sua matriz lingüística no A.T., desfazer o nexos lingüístico, o contínuo que faz a ligação com a fé de Abraão. “A rejeição do A.T. não apenas tornaria a mensagem neotestamentária incompreensível, mas também iria reduzi-la em seu conteúdo” (212). A hermenêutica não obriga a eliminar todos os traços alheios à imagem moderna de Deus; ela encoraja, ao contrário, a “retraduzir a antiga linguagem do A.T. para a pregação do agir do Deus uno em Jesus Cristo” (212).

Johan Konings SJ

---

MAINVILLE, Odette (org.): *Escritos e Ambiente do Novo Testamento: uma introdução*. Tradução do original francês de 1999 por Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002. 324 pp., 21 X 13,5 cm. ISBN 85.326.2694-7.

---

Nesta obra de sete autores canadenses, o primeiro artigo, “A Palestina do primeiro século”, de Jean-Paul Michaud, começa descrevendo a geografia da *Erets Yisrael*, passando em seguida ao mundo greco-romano, herdeiro do reino de Alexandre, unido pela cultura grega e a língua *koiné*. Passando rapidamente por cima da história da ocupação romana e a Guerra Judaica, dedica atenção à Galiléia do primeiro século, objeto de um conflito de interpretações (interpretação à luz da paz, por Freyne e Sanders, ou à luz da crise, por Horsley). O autor relativiza a síntese de Gerd Theissen, acentuando o elemento crise, embora não centrada na depauperização econômica (p. 28). Matizada é também sua descrição da situação sócio-econômica da população. A estimativa demográfica de 150.000 habitantes para a Galiléia, 500 para Nazaré, nos parece realista. Com a mesma sobriedade é tratada a questão da cidade greco-romana de Séforis nas proximidades de Nazaré. Quanto ao idioma, o autor julga que o hebraico popular ainda era falado pelo povo, mas a elite, tanto civil como sacerdotal, falava o grego (inclusive, o revolucionário Bar Cochba!). E embora a Galiléia fosse provavelmente mais helenizada do que tradicionalmente se pensava, a cultura de Jesus foi genuinamente judaica (o autor não fala da “rejudaização” da Galiléia no tempo dos hasmoneus). Valiosa é a sucinta descrição dos “judaísmos” antes de 70 d.C., unidos pelos quatro pilares do judaísmo do Segundo Templo: o monoteísmo, a Eleição/Aliança, a Lei e a circuncisão (p. 42; cf. Rm 9,4-5). Menciona os samaritanos, os fariseus (cujo papel é minimizado), os zelotes (termo religioso, que no tempo

de Jesus ainda não indica uma ideologia ou organização político-militar), os saduceus, os essênios (não simplesmente idênticos aos qumranitas), os movimentos batistas (diferença entre João Batista e os qumranitas). Depois de 70 d.C. temos o judaísmo rabínico (formado em Jâmnia), as correntes místicas e apocalípticas, o cristianismo (com suas variantes: os judaizantes, os “moderados”, de Tiago Menor, os da linha de Paulo e os que romperam completamente com o judaísmo: Estêvão, João, Carta aos Hebreus).

O cap. 2, de André Myre, é dedicado a Jesus e seu movimento. As fontes (Evangelhos, Atos e algumas frases de Flávio Josefo) são lacunosas e comprometidas. O autor distingue entre o Cristo da fé, o Jesus real e o da história, vaga reconstituição do Jesus real, baseada na analogia histórica e na distinção em relação ao Cristo da fé (cf. J. P. Meier, *A Marginal Jew*). Mas esta distinção não é uma separação: aquele que foi por Deus ressuscitado e constituído Senhor (objeto da fé) foi isso em virtude de determinado modo humano de viver e morrer (objeto da história). Este artigo é menos crítico em relação a Horsley que o anterior, e beira às vezes a ingenuidade (a nota 21, sobre o nome de Jesus, na p. 82). Myre vê a causa imediata da morte de Jesus no gesto no Templo, o que não é improvável. O nó da questão é a ressurreição. Myre a subtrai à categoria da história *sensu stricto*: “[A ressurreição] trata de um evento real, não histórico, mas que teve incidências na história (aparições)” (p. 97). “O histórico não esgota o real” (p. 97, nota 38). Ainda assim, acho que sabe muito sobre os dias que se seguiram à morte de Jesus... Myre descreve, a seguir, o crescimento do

movimento de Jesus entre 30 e 60 d.C., distinguindo entre o judeu-cristianismo palestino da Galiléia (pouco conhecido), o judeu-cristianismo palestino de Jerusalém (“as Igrejas da Judéia”, Fl 1,22), o judeu-cristianismo helenístico de Jerusalém (os “sete” de At 6) e o judeu-cristianismo helenístico fora da Palestina.

Quem trata de Paulo e suas cartas é Jean-Yves Thériault. Partindo de 1Ts, destila com jeito didático a trajetória de Paulo de suas cartas e, *secundariamente* (cf. p. 116), dos Atos. Reconstituindo Paulo antes de 1Ts, recorre a Gl, Fl, 1 e 2Cor, sendo que Atos ajuda para a reconstituição de três fases da ação, confirmadas por Gl 1,17-23: na região de Damasco, mais tarde no âmbito da Igreja de Antioquia e, finalmente, nas “viagens missionárias”. Passando para os escritos, Thériault trata 1 e 2Ts com certa amplidão, como exemplo, para depois apresentar as “grandes cartas” (Gl, 1 e 2Cor, Rm), as cartas do cativo: Fl (desde Éfeso), Fm e Cl (desde Roma). Ef é considerada derivada de Cl. Os demais escritos do “corpus paulinum” são tratados sob o título “tradição paulina” (p. 157) – atribuí-las a Paulo exigiria uma cronologia prolongada e totalmente hipotética para a vida do Apóstolo. Pena que o autor não apresente estas cartas num livro que pretende ser uma introdução ao N.T. e seus escritos...

O capítulo sobre os evangelhos sinóticos e os Atos dos Apóstolos, de Odette Mainville, explica com alguns exemplos a formação das tradições depois do querigma primitivo, para depois sistematizar a questão sinótica, percorrendo rapidamente as diversas soluções propostas, para se ater à clássica teoria das duas fontes Mc e Q. Dedicando atenção especial ao problema das concordâncias menores de Mt e Lc contra Mc, chega à hipótese de Philippe Rolland, que, postulando quatro fontes hipotéticas (evangelho primitivo, pré-

Mt, pré-Lc e Q), daria uma explicação satisfatória dessas concordâncias. Em seguida, mostra a originalidade de cada evangelho sinótico, com o prolongamento de Lc nos Atos dos Apóstolos.

Os escritos joaninos são tratados com maestria por Pierre Létourneau. Quanto ao evangelho joanino, mostra sua diferença dos sinóticos no gênero literário, na estrutura, nas matérias peculiares e na teologia. Caracteriza Jo como o evangelho da comunidade, que nele pode reler tanto sua própria história como a de Jesus (p. 206). O evangelista projeta no ministério de Jesus sua fé pós-pascal (p. 207). O autor analisa primeiro a cristologia joanina segundo os dois esquemas do Enviado de Deus e do Filho do Homem, para depois explicar o relato evangélico propriamente (plano, progressão cristológica, guia de leitura, dois níveis do relato, meta-relato do mundo divino...). Apresenta os procedimentos literários do dualismo, da ironia e do mal-entendido, bem como alguns problemas histórico-críticos (insolúveis), para adotar, na falta de melhor, a hipótese de R. E. Brown quanto ao desenvolvimento do escrito. Quanto à autoria, Létourneau não se pronuncia, mas aponta para um judeu familiarizado com Jerusalém e arredores; identificá-lo com o discípulo amado (e o anônimo de 1,35-39) ou mesmo com o filho de Zebedeu exigiria um conceito largo da noção de autor (garante da tradição, sem ser o redator). Quanto ao lugar da redação, aparece uma preferência para Antioquia acima de Éfeso. Datado por volta de 90 d.C., Jo reflete o conflito com a comunidade judaica em vias de reconstituição depois da destruição do Templo.

Se a questão autoral do evangelho de João deixa muitos pontos de interrogação, a das cartas mais ainda. Como no caso do evangelho, a posição de R. E. Brown é vista como a mais sensata. Mais importante é situar a 1ª epístola

depois do evangelho, quando a crise do judaísmo, refletida neste, já é água passada. O problema agora é o da valorização da missão terrestre e da morte salvífica de Jesus, bem como o do amor fraterno na comunidade e do comportamento moral prático. Quanto aos adversários, secessionistas, Létourneau (com Brown) pensa mais em iluminados alienados do que em gnósticos ou pré-docetistas.

A introdução ao Apocalipse é de Jean-Pierre Prévost, que trata bem a questão documental e da canonicidade, sublinhando que já os antigos aconselhavam não buscar no Ap uma ordem cronológica e sim de sentido (Ticônio, ca. 380). Apresenta também um inteligente esquema de estrutura. A datação final deve situar-se depois da destruição de Jerusalém e das crescentes amarguras com o Império romano. Reconhecendo analogia com o Apocalipse siríaco de Baruc e com 4Esdras, Prévost insiste no amplo uso do Antigo Testamento no Ap. “Sem fazer uma única citação formal [...] o Apocalipse se apresenta como uma síntese inigualável das mais importantes correntes do Antigo Testamento, e sobretudo como uma síntese *original* onde o autor se reapropria de mensagens e símbolos para fazer deles um leitura propriamente cristã, à luz da Páscoa de Cristo” (p. 291).

O último capítulo (Daniel Cadrin, “Ler o Novo Testamento hoje”) enfrenta a situação pós-moderna. Apresenta a leitura do N.T. como um diálogo entre o texto e o leitor, que se encontram no espaço de uma consciência humana, numa leitura já marcada pelos que precederam o leitor de hoje, em meio a interpretações parciais, algumas das quais “circulam na mídia, em geral de tipo esotérico ou fundamentalista” (p. 300). Importa abrir, nisso, espaço para a “alteridade” do texto (ibid.; cf. tb. p. 305s). Mencionando criticamente a privatização psicologizante, o pragma-

tismo moralizante e o positivismo historicizante, Cadrin conclui: “Os filtros imediatos do *background* pessoal e cultural podem ser obstáculos na leitura, mas podem também tornar-se trunfos, se sua presença se tornou consciente e se outros pontos de vista são colocados para equilibrá-los e ampliá-los” (p. 301). Em consequência dessas constatações, o autor propõe uma metodologia pluridimensional... desde que não dispense de “ler e de ouvir o texto com os próprios olhos e ouvidos, com a própria cabeça e o próprio coração, com todo o ser” (p. 311).

Embora contendo contribuições interessantes (sobretudo as de Michaud, Létourneau e Cardin), o livro não é homogêneo (já apontamos algumas diferenças entre os colaboradores), nem justifica o subtítulo que faz pensar numa introdução aos escritos do N.T.: não dedica uma palavra às Cartas Católicas! A tradução é normal, mas tenho dúvida a respeito do “portanto” na p. 38: não será uma distração, maltraduzindo o francês *pourtant* (=“contudo”)? E totalmente incompreensível é a frase sobre a dificuldade do Apocalipse inversamente proporcional à sua extensão, p. 279, linhas 14-19. O termo “joânico” (p. 260, título, e.o.) não consta no dicionário Houaiss; “joanino”, sim. Para eventual nova edição, deverá ser aprimorada a revisão gráfica. Por exemplo, na bibliografia (p. 110) há falhas nas referências de Kloppenborg (falta “Q” no título) e “L?demann”, na p. 11, no nome do autor Jean-?ves Thériault. Outro senão: a maneira de indicar antes e depois de Cristo com um minúsculo — ou + hífen na frente do número não facilita a leitura aos brasileiros, pouco acostumados a datas remotas.

Johan Konings SJ

---

HORSLEY, Richard A. (org.): *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. Tradução do original inglês de 1997 por Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004. 248 pp., 23 X 16 cm. Col. Bíblia e Sociologia. ISBN 85-349-2232-2.

---

Esse livro insere-se num novo tipo de historiografia sobre a relação entre S. Paulo e o Império Romano. Tenta descobrir nas entrelinhas paulinas alusões à situação política da época. É obra conjunta de especialistas. O Cristianismo iniciou sua carreira política como anti-imperial para terminar, depois do Imperador Teodósio, tornando-se a religião do Império.

Numa primeira parte, os autores mostram como no Império romano havia um verdadeiro “evangelho de César” antes que Paulo anunciasse o evangelho da salvação de Jesus Cristo. César prometera e estabeleceu paz e segurança na ampla gama de territórios que Roma conquistara. Construíra enorme quantidade de santuários, templos; criou liturgias, festivais, jogos inter-cidades em honra do Imperador. Expressões que Paulo usa nas epístolas, falando de Jesus, entendiam-se perfeitamente já realizadas em relação ao culto do Imperador. O estudo desse culto permite compreender melhor o *background* das cartas paulinas. Hoje se têm conhecimentos arqueológicos e de inscrições que revelam como o culto ao imperador era verdadeira religião difundida e praticada na vida pública do Império nos dois primeiros séculos da Era Cristã. O livro mostra a interpenetração entre política e religião nesse período e como a religião cumpria função política fundamental.

Filo, no séc. II, escrevia que todo o mundo habitado prestava honras a César normalmente conferidas aos deuses do Olimpo. Isso se constata por meio de templos, corredores, vestibulos, colunas. Nas cidades, as obras dedicadas ao Imperador superam em

beleza e magnitude. O Império romano exerceu a brutalidade nas conquistas e dominações. Mas depois de certo apaziguamento, em cidades da Grécia e da Ásia Menor, as relações imperiais de poder passaram a se exprimir por meio de imagens, santuários, templos e festivais de culto ao imperador. A elite provincial, tornada cliente imperial, patrocinava o culto ao Imperador. Entrelaçavam-se instituições político-religiosas e socioeconômicas locais. Depois de Augusto, a coesão do Império mantinha-se pelas relações sociais articuladas com maior visibilidade em formas (político-)religiosas: rituais sacrificais, festivais comunitários, decoração religiosa do espaço público urbano. Trata-se de verdadeira religião política da era augustana com o culto imperial. Esta visão político-religiosa ajuda a compreender melhor os escritos paulinos. Cobrem a primeira parte do livro “o evangelho da salvação imperial” quatro estudos. *Laus Imperii* de P. A. Brunt articula a glória da expansão imperial com a vontade dos deuses. Um segundo texto se pergunta: Quem é o verdadeiro profeta? D. Georgi responde analisando o *Carmen saeculare* de Horácio de cunho religioso messiânico. S. R. Price analisa a relação entre rituais e poder e P. Zanker avança mostrando o poder das imagens.

A segunda parte dedica-se à análise de importante estrutura de poder do Império: o patronato. Roma vai cooptar as elites locais, transformando-as em clientes do grande patrão, o Imperador, e assim manter o poder e dominação sem precisar das armas. Criaram-se redes concretas patrono-cliente que, tendo por cúpula as elites urbanas lo-

cais e mesmo a família imperial, constituíam a própria estrutura hierárquica de poder por meio do qual funcionava a sociedade imperial. O patronato serviu de modo de administração política. Relações verticais, de dependência, em que os clientes locais agiam para ganhar e manter as boas graças do poder central.

A linha de comunicação com o centro passava por uma rede de interceptadores – na linguagem vulgar brasileira se diria de atravessadores –, a saber, nobreza dirigente, sacerdotes, magistrados, juízes, conselheiros legais, generais. Por eles circulavam os recursos vindos de Roma. Distribuíam, retinham, subtraíam para si esses bens. Estrutura muito conhecida e praticada até hoje na distribuição de verbas. A análise desse capítulo dá a impressão de se estar a falar de realidade presente. P. Garnsey e R. Saller detêm-se especificamente nas relações patronais de poder. J. R. Chow concentra-se no patronato na Corinto romana e R. Gordon considera o papel sacrificial ou sacerdotal do *princeps* – figura principal do sistema religioso – e da elite tendo como pano de fundo a importância do vínculo religioso para a coesão de um Império, que era um agregado de comunidades bem frouxamente integradas entre si.

Sobre essa base histórica, as duas outras partes dedicam-se especificamente a entender a pregação de Paulo. Esta é analisada sob o prisma de um evangelho contra-imperial e da criação de uma sociedade alternativa pela via de comunidades igualitárias. Os estudos deslocam a clássica perspectiva de entender Paulo em relação ao judaísmo em seu vigoroso embate com as obras a partir da fé em Jesus Cristo.

A terceira parte sugere um reexame de termos clássicos de Paulo – evangelho, cruz/crucificado, salvação, fé – no confronto com a ideologia imperial romana. Os textos paulinos aludem à des-

truição e maldição pelo evangelho de Cristo dos “regentes desta época” que, no tempo de Paulo, era o Império romano. Ao afirmar que este mundo é passageiro, opõe-se à ordem romana. Numa palavra, Paulo prega um evangelho anti-imperial. Boa parte de sua linguagem evoca ecos do culto ao imperador e da ideologia desse culto. D. Georgi interpreta um texto da Epístola aos Romanos, antes lido como tratado teológico sobre a justificação pela fé em oposição à pelas obras, como carregado de alusões ao Salvador imperial (César), à fé (lealdade de César/Roma com a contrapartida da lealdade dos súditos), à justiça imposta por César e à paz da ordem garantida pela conquista romana. Ao usar a linguagem romana, pretendia precisamente apresentar seu evangelho como competidor direto ao de César.

A linguagem “imperial” presente em Romanos tem paralelos em outras cartas. H. Koester explora a habilidade e matizes de Paulo em opor-se à propaganda imperial da promessa de “paz e segurança”. Este autor estuda a relação entre a ideologia imperial e a escatologia de Paulo da 1ª Carta aos Tessalonicenses. Para ele, o termo *parousia*, usado por Paulo, é de sentido político intimamente vinculado com o *status* da comunidade. Por trás está a vinda de um rei ou César para cujo evento a comunidade tem de estar preparada.

N. Elliot tem dois textos. Um em que estuda a mensagem anti-imperial da cruz e outro em que se detém em Rm 13, 1-7. Esta última passagem de Paulo causou sofrimentos em muitos cristãos por causa de sua interpretação. Por isso, ele faz um estudo detalhado das diferentes interpretações, apresentando a sua própria, respondendo ao impasse de um Paulo que se opõe ao Império e que prescreve a submissão de todos às autoridades constituídas, já que toda autoridade vem de Deus. Combina a

crítica retórica e a histórica, compreendendo a perícopé no contexto histórico particular, em que os judeus estavam sendo perseguidos, como no contexto imperial romano geral, em que judeus da diáspora tinham desenvolvido uma estratégia de lidar com autoridades imperiais hostis.

Georgi, Koester e Elliott mostram como o uso anti-imperial por Paulo da linguagem e dos símbolos imperiais é parte de sua própria formação e visão do mundo da apocalíptica judaica. Mas tal aspecto não tem sido explorado pela exegese.

Uma quarta parte dedica à construção de uma sociedade alternativa. O termo *ekklesia* merece atenção especial. Para Paulo, as *ekklesiai* são comunidades locais de uma sociedade alternativa à ordem imperial. O termo chega a Paulo pela LXX com fortes conotações de “assembleia” de todo o Israel. No entanto, o seu significado primário no Império Romano oriental, que falava grego, era o de “assembleia” de cidadãos da *polis* grega. É um termo político com certas tonalidades religiosas. K. Donfried estuda os cultos imperiais de Tessalônica e o conflito político na 1ª Carta aos Tessalonicenses. Aí aparecem a hostilidade e a oposição da missão de Paulo e da comunidade de Tessalônica em relação ao culto imperial e a outras manifestações da ordem imperial da cidade. A aceitação e integração na sociedade mais ampla seria a última coisa que Paulo desejaria para suas *ekklesiai*. O autor reconstrói com cuidado a história política e religiosa de Tessalônica para interpretar a carta de Paulo. Analisando a carta, indica termos de forte coloração política – *parousia*, *apantesis*, *kyrios* –, se entendidos, tendo com pano de fundo a situação religioso-política da cidade. Relaciona a

temática da ressurreição com o fato de que cristãos teriam sido perseguidos até a morte na cidade. E. Schüssler Fiorenza estuda a práxis do discipulado co-igual, discutindo o texto da epístola aos Gálatas 3, 26-28. Faz-lhe uma leitura feminista. Esta fórmula batismal simbolizava uma superação das principais divisões na sociedade dominante, particularmente na casa patriarcal que mantinha escravos. As relações sociais igualitárias, em oposição às hierárquicas, atingiram também a dimensão econômica na busca por Paulo de uma sociedade alternativa. Do evangelho de Jesus, Paulo se identificou com a fraternidade horizontal das relações sócio-econômicas em contraste com as vigentes no sistema patronal romano. A autora discorda de uma interpretação que nega as implicações políticas da perícopé paulina, restringindo-se a uma puramente religiosa. A igualdade religiosa pelo batismo tem consequências socioeclesiais para as inter-relações entre cristãos judeus e cristãos gentios que começaram a ter refeições comuns (Gl 2, 14). Fecha o livro um capítulo de R. A. Horsley dedicado ao estudo de um caso: a assembleia de Paulo como sociedade alternativa em 1 Coríntios.

Não sendo exegeta, não tenho condições de avaliar em pormenores os trabalhos aqui apresentados. No entanto, parece-me um bom veio para trabalhar Paulo aprofundar sua relação com o Império Romano, sua ideologia, estrutura política e cultural. Assim um leitor consegue descobrir ressonâncias desse mundo, quando até então se fazia uma leitura religiosa ou unicamente ligada ao conflito cristianismo e judaísmo.

J. B. Libanio