

REVISITANDO A REVISTA
PERSPECTIVA TEOLÓGICA:
POR OCASIÃO DO 100º NÚMERO

J. B. Libanio SJ

RESUMO: A Revista *Perspectiva Teológica* atinge o 100º número. Num percurso rápido, viu-se a riqueza enorme dos temas tratados nesses números. Focalizou-se sobretudo a temática sistemática e pastoral, deixando de lado os estudos exegéticos. A Revista passou por duas fases. A primeira fase vai de sua fundação até 1981 quando se processou a mudança da Faculdade de Teologia de São Leopoldo (RS) para Belo Horizonte (MG), onde em 1982 se inicia a nova fase. O editorial de fundação indica-lhe a finalidade principal de ser uma Revista de pesquisa e de alta divulgação com artigos inclusive de alunos. Na segunda fase, as linhas ideológicas foram definidas num nítido serviço à Igreja comprometida com nosso povo pobre e oprimido.

PALAVRAS-CHAVE: revista teológica, compromisso social, teologia, Igreja, Cristianismo, realidade social.

ABSTRACT: The journal *Perspectiva Teológica* reaches its 100th issue. In a survey the article notices the vast richness of the subjects dealt with along all those issues, focusing primarily on systematic and pastoral themes and leaving apart exegetical studies. The journal passed through two phases. The first one begins with its foundation and goes until 1981, when the Jesuit Theological Faculty Cristo Rei of São Leopoldo (RS) moved to Belo Horizonte (MG). This change marked the beginning of the second phase in 1982. The editor's note of the founding edition pointed out that the journal was committed to research, but that it was also to

include articles written by students. In its second phase, the ideological lines were clearly defined as being in service to the Church committed with our poor and oppressed people.

KEY-WORDS: theological journal, social commitment, theology, Church, Christianity, social reality.

A revista *Perspectiva Teológica* nasceu no interior de uma conjuntura desafiante. O Concílio Vaticano II, terminado em 1965, deixara, depois de si, uma réstia de esperança e de inovação, que afetava, de modo todo especial, a teologia. No entanto, já apareciam no horizonte, para olhos argutos, os primeiros sinais de reversão, especialmente depois da problemática recepção da Encíclica *Humanae Vitae* de Paulo VI e do abandono do exercício ministerial de milhares de sacerdotes.

Em contexto de mundo, as ondas agitadas de Maio de 68 serenavam com dois efeitos principais. De um lado, houve expressões audazes de libertação no campo acadêmico, familiar e sexual até os extremos do psicodelismo. Doutro, o Estado e as Academias voltaram a impor as regras, mesmo que de maneira matizada.

No Brasil, as movimentações estudantis terminaram no trágico desfecho do Ato Institucional nº 5, que cerrou as últimas janelas abertas da democracia, mergulhando o país nos escuros anos da repressão militar. O próprio Colégio Cristo Rei, onde *Perspectiva Teológica* nasceu, sofreu no final de 1969 invasão de forças do Sistema de Segurança Nacional.

O Editorial de lançamento da Revista paira sobre essas contingências para salientar o fato interno do 20º aniversário da Faculdade de Teologia Cristo Rei, de São Leopoldo, de que a revista se propunha ser um porta-voz teológico. Além do mais, alegrava-se com a criação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).

Define de início a natureza da Revista, ao afastar-se de um projeto de ser órgão exclusivamente de pesquisa, visitado unicamente por especialistas, para assumir o caráter de divulgação universitária das atuais “perspectivas teológicas”, contando com colaboração tanto de especialistas como de estudantes de teologia. A presença dos alunos, tanto na publicação de textos quanto no próprio conselho de redação, nascia já das reivindicações pós-68. Pesquisa e divulgação resumem a bandeira da Revista com a pretensão de ser uma presença do pensamento teológico no mundo universitário brasileiro.

Esposa a intuição fundamental do Concílio Vaticano II de tornar, na esteira dos sonhos do Papa João XXIII, a face da Igreja mais bela e reconhecível para os homens e mulheres de hoje na sua prática e na maneira de propor as verdades. Coloca-se sob a inspiração da *Gaudium et Spes* que incentiva novas investiga-

ções para responder às preocupações do homem e da mulher contemporâneos (n. 62), em vista de “tornar mais humana a família dos homens e sua história” (n. 40).

Nesse artigo conjugaremos a leitura cronológica com a temática. Ao seguir os anos, inseriremos, quando vêm a propósito tematicamente, artigos escritos em outros momentos, para que o leitor tenha uma idéia do assunto. O mais importante na questão cronológica são as duas fases da Revista a que aludiremos em certas questões temáticas. O corte deu-se na passagem da Faculdade de Teologia de São Leopoldo para Belo Horizonte em 1982. Na altura desse momento, indicaremos mais claramente o significado dessa mudança. Basta aqui essa alusão para que o leitor entenda as menções a uma segunda fase no tratar de um tema iniciado na primeira fase. Começaremos o percurso da leitura da Revista seguindo a cronologia para depois acentuar mais a temática.

Ao iniciar o périplo teológico, a Revista visita o tema da secularização, com insistência na autonomia das realidades terrestres e das liberdade e consciência humanas em contraste com as posições conservadoras, tradicionalistas em estertores de agonia. Era, sem dúvida, nota marcante daqueles idos. As primeiras publicações nasceram principalmente da Semana de Reflexão Teológica da Faculdade de Teologia Cristo Rei, em fins de outubro de 1968, sobre a secularização.

O primeiro artigo da Revista, de autoria de J. Hortal, insiste na atualização e renovação doutrinal no interior da teologia, ao apontar como primeira tarefa a construção de uma nova eclesiologia “que atinja a alma do povo, que seja capaz de propiciar um diálogo autêntico com o mundo, encerrando definitivamente o monólogo que a neoescolástica estabelecera”. Além dos problemas internos da Igreja, já mostrava o autor a preocupação ecumênica, bem forte no Sul do país, pela presença significativa dos luteranos, e acrescentava uma chamada para o diálogo entre o catolicismo e as religiões não-cristãs e com o mundo, naquele momento fortemente influenciado pelo marxismo. Como canonista, recorda o duplo campo da moral e do direito canônico como tarefas desafiantes e assinala já as preocupações de Paulo VI por causa de “fermentos cismáticos”, postos pelos extremos do integrismo de direita e de esquerda¹.

No contexto da teologia da morte de Deus, a temática de Deus tornou-se fundamental. L. Puntel analisa o mal-estar da teologia que percebeu seu *logos* não ter ponto de referência, ao sinalizar por onde caminhar numa recolocação da problemática de Deus no meio de diversas propostas. Não se pode deixar fora ou ignorar a metafísica, que se supera, passando por ela e indo a uma dimensão mais original, que consiste na história, onde se move o ser humano

¹ J. HORTAL, “As tarefas atuais da Teologia”, *Perspectiva Teológica* [de agora em diante *PT*]1, n. 1. (1969) 9-14.

em sua concreticidade. O *logos* sobre Deus acontece na movência da história, no qual Deus, por assim dizer, insere o ser humano e o interpela².

Na esteira da secularização, a Revista dedicou um número sobre o ministério sacerdotal no contexto da urbanização, fenômeno novo e típico do século XX, que modifica profundamente a situação religiosa das pessoas, com novo estilo e valores de vida. Desintegra-se o antigo modelo rural de viver, marcado fortemente pela tradição, para o qual a paróquia tradicional foi pensada. O mundo urbano define-se por uma vida social de livre escolha, diferenciada e pluralista, e por uma dinâmica com um exercício diferente da autoridade. A paróquia urbana, em vez de assumir os cortes da cidade, tem prolongado ainda o mundo rural a duras penas. Por isso, ela não responde aos desafios da cidade. E nesse contexto, os ministérios são cruciais. A teologia, com maior liberdade diante dos cânones, tem possibilidade de oferecer novos caminhos, desfazendo a impressão de imutabilidade dos ministérios no seu estado atual, ao recordar a anterioridade da missão da Igreja com respeito a todas as formas concretas de ministérios e ao orientar a Igreja para novas formas concretas. Isso implica, da parte da Igreja, reconhecer vocações que estão a nascer, abrir-lhes espaços no seu interior e coordenar as iniciativas dentro do conjunto da sua missão. Apesar desse alerta de J. Comblin já ser bem antigo, vê-se a atualidade das reflexões expostas. Ainda andamos com problemas semelhantes sem encaminhar soluções, especialmente no campo ministerial e no fato da ausência dos mais pobres. “Uma paróquia aberta para os pobres é uma *contradictio in terminis*” e quem espanta os pobres, não é o pároco, mas são os paroquianos de classe média³.

O tema da pastoral urbana e da cidade é retomado pela Revista duas décadas e meia depois, com uma reflexão ampla⁴ e com o estudo do caso concreto do Projeto Construir a Esperança da Arquidiocese de Belo Horizonte⁵. A cidade choca-se com o imaginário de cristandade de muita pastoral. Espaço pluralista, regido por lógicas bem diversas das do campo, modificando a compreensão de espaço e tempo, ao colocar no centro a regra do interesse.

Nos anos pós-conciliares, tentou-se mostrar a novidade do Concílio Vaticano II em contraposição aos concílios anteriores, especialmente aos de Trento

² L. B. PUNTEL, “Deus na Teologia hoje”, *PT* 1, n. 1 (1969) 15-24.

³ J. COMBLIN, “Os Ministérios numa Sociedade em via de Urbanização”, *PT* 2, n. 2 (1970) 41-54.

⁴ Editorial: “Os desafios da pastoral urbana”, *PT* 28, n. 74 (1996) 5-9; J. B. LIBANIO, “A Igreja na cidade”, *PT* 28, n. 74 (1996) 11-43.

⁵ R. BORGES DIAS, “Presença da Igreja na cidade. Inquietudes e pistas a partir da experiência do Projeto Pastoral ‘Construir a Esperança’”, *PT* 28, n. 74 (1996) 83-95; J. B. LIBANIO, “Construir a Esperança”, *PT* 24, n. 62 (1992) 77-94; *idem*, “Rosto da Igreja de Belo Horizonte. A partir do projeto ‘Construir a Esperança’”, *PT* 24, n. 63 (1992) 237-246; *idem*, “A Igreja e sua capacidade de satisfazer às demandas religiosas – Projeto ‘Construir a Esperança’”, *PT* 24, n. 64 (1992) 367-374.

e Vaticano I. O ponto de distinção era o deslocamento de concílios doutrinários para um concílio pastoral. No contra-fluxo dessa posição, o teólogo uruguaio H. Bojorge matiza a questão, aproximando o Concílio Vaticano II aos anteriores, ao considerá-los todos como pastorais e doutrinários.

Diante de fatos históricos sempre são possíveis duas leituras. Uma acentua a continuidade de viés antes tradicional e a outra a ruptura de caráter inovador e profético. Ambas encerram verdades e se justificam historicamente. Trata-se antes de acentuação. Bojorge preferiu trilhar o caminho da continuidade em reação aos discursos da ruptura⁶.

Em fase ulterior da Revista, o Concílio Vaticano II é lido de maneira positiva e esperançosa, tanto na sua compreensão geral, como em textos específicos⁷ e sob aspectos particulares⁸. O Editorial, por ocasião do 30º aniversário da clausura do Concílio, lembrava o risco de considerar males presentes na atual Igreja Católica como decorrência do Concílio com o latente propósito de nítido recuo. Não está em questão a letra de documentos, mas a recepção e a fidelidade à novidade do espírito e ao dinamismo que consistem numa concepção histórica e hermenêutica da revelação em oposição a um “depósito fixo e imutável de verdades”⁹. Entre as chaves hermenêuticas importantes, estão três palavrinhas de João XXIII para interpretar o Concílio: pastoral, ecumênico e *aggiornamento*. Tudo o que não serve a esse propósito escapa da intencionalidade primeira do Concílio. Além disso, ele procedeu a uma virada copernicana eclesiológica, ao antepor a compreensão de Igreja como mistério, sacramento e povo de Deus à de Igreja-hierarquia, tão metida no inconsciente e imaginário católico, estatuidando-lhe uma base laical e colegial¹⁰.

Antes que a teologia da libertação se firmasse, a teologia política e a teologia da esperança eram freqüentadas por nossos teólogos. *Perspectiva*

⁶ H. BOJORGE, “Vaticano II: ¿Concilio doctrinal?”, *PT* 2, n. 3 (1970) 169-182.

⁷ A Constituição pastoral *Gaudium et Spes* mereceu dois estudos: C. PALÁCIO, “O legado da ‘Gaudium et spes’”. Riscos e exigências de uma nova ‘condição cristã’”, *PT* 27, n. 73 (1995) 333-353 e A. BARREIRO, “Superação do dualismo entre fé cristã e compromisso terrestre. Atualidade de um tema central da *Gaudium et spes*”, *PT* 27, n. 73 (1995) 355-368; a Eucaristia foi objeto de um Editorial: “Eucaristia: voltemos à Sacrosanctum Concilium”, *PT* 32, n. 87 (2000) 149-156. Tema que tinha sido tratado na sua relação com a Igreja por: F. TABORDA, “Eucaristia e Igreja”, *PT* 17, n. 41 (1985) 29-62 e foi retomado por J. A. RUIZ DE GOPEGUI, “Espírito Santo, eucaristia e unidade eclesial”, *PT* 30, n. 82, (1998) 369-402; *idem*, “A eucaristia: uma reflexão a partir da tradição litúrgica”, *PT* 32, n. 87 (2000) 157-186.

⁸ O Concílio Vaticano II foi lido como pano de fundo para entender o mal-estar existente na relação atual entre teologia e magistério, percebendo no Sínodo Extraordinário de 1985 sobre o mesmo Concílio um divisor de águas quanto à sua interpretação: C. PALÁCIO, *PT* 22, n. 57 (1990) 151-170.

⁹ Editorial: “Para uma segunda recepção do Vaticano II”, *PT* 27, n. 73 (1995) 293-296.

¹⁰ J. B. LIBANIO, “A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II. Chaves teológicas de leitura”, *PT* 27, n. 73 (1995) 297-332.

Teológica dedicou um número à questão da esperança, estudada sob ângulos diversos, vinculados aos temas discutidos na IV Semana de Reflexão Teológica da Faculdade de Teologia Cristo Rei.

Uma primeira atenção dirigiu-se à relação entre esperança cristã e práxis marxista num contexto de subdesenvolvimento. Já esbarramos com elementos que serão trabalhados na teologia da libertação. No contexto latino-americano, vivia-se o despertar de gigantescas aspirações sociais no qual se percebia a tensão entre a práxis marxista e a esperança cristã. No nível das ciências sociais, a visão marxista apresentava-se como processo revolucionário, animado de esperanças humanas ideologicamente estimuladas no interior da situação de subdesenvolvimento do Continente latino-americano. A Igreja em transformação situava-se diante de possibilidades de radicalizar a esperança humana emancipadora por meio da concretização da esperança cristã nesse contexto de subdesenvolvimento, ao assumir posições voltadas para o futuro. Era uma forma pastoral crítica diante dos condicionamentos sociais e pluralistas a partir da consciência de diáspora. Retomavam-se então intuições de K. Rahner sobre a nova situação de diáspora da Igreja na modernidade pós-guerra, para avançar numa perspectiva social para além das limitações das análises sociopolíticas do próprio Vaticano II¹¹.

Na esteira pós-conciliar, a Revista dedicou um número à moral. J. Fuchs¹² mostra o deslocamento da moral tradicional para o tema central da “transformação pela graça e da vocação em Cristo”. A conduta cristã (moral) neste mundo é fruto da vocação cristã e da esperança para o mundo. E, na origem do termo “vocação”, está a iniciativa do amor de Deus para com o ser humano, agindo em seu coração. A moral nova não decorre, pois, de objetos materiais diferentes, e sim do homem novo no sentido paulino. Este não se opõe ao genuinamente humano, mas ao homem velho, fechado em seu orgulho egoísta. Sem perder a referência às obras boas ou más, acentua-se o sujeito envolvido pelo amor filial ao Pai. “O cristão vive a moralidade genuinamente humana a partir da novidade de seu coração transformado e em grande parte a partir de motivos, que lhes confere a revelação aceita na fé”. Não se exclui que a graça aguçe-lhe o olhar para uma conduta autenticamente humana nem que o Evangelho de Cristo tenha algo a dizer sobre a conduta humana no mundo dos homens. Os cristãos podem viver uma moral substancialmente humana como realização da caridade no seguimento de Cristo num mundo em contínua transformação. É-lhe exigida uma atitude dialética de reter as realidades imutáveis e de assumir as mudanças e num jogo também dialético entre a autonomia da consciência e a objetividade da lei.

¹¹ E. M. ANDRÉS, “Esperança Cristã e ‘Práxis Marxista’ Perante o Subdesenvolvimento”, *PT* 3, n. 4 (1971) 11-29.

¹² J. FUCHS, “Vocação e Esperança. Diretivas Conciliares para uma Moral Cristã”, *PT* 4, n. 7 (1972) 199-216.

Em longo artigo, faz-se ampla recensão de artigos e livros que abordam a questão da indissolubilidade do matrimônio realizado e consumado. Como a problemática até hoje está em discussão, nessa abundante informação encontram-se elementos ainda válidos para ulterior reflexão¹³. A temática da moral voltará outras vezes à baila, tanto numa perspectiva global quanto em problemas concretos. A questão da intimidade mereceu atenção numa sociedade em que o foro público e íntimo misturam-se perigosamente. Entraram em consideração temas como pudor, confiança, respeito, delicadeza, lealdade, o desafio do segredo e situações bem concretas, como a espionagem¹⁴. A fidelidade aos compromissos definitivos, especialmente aos dos votos religiosos e ao do matrimônio, numa cultura do provisório e descartável, tem provocado muita preocupação. Nem presentismo, como se não nos pudéssemos vincular nunca a nada, nem saudosismo dos tempos da estabilidade total, mas descobrir a fidelidade no serviço de um valor na dialética do absoluto e relativo¹⁵. Na sociedade pluralista, democrática tem sentido falar de uma moral de convergência e criar atitudes de diálogo, abertura e escuta na sua construção¹⁶. Estão também questões bem gerais a desafiar a moral na sua totalidade como a vida, bem fundamental do ser humano¹⁷, a práxis¹⁸, o caráter narrativo da normatividade¹⁹, a sensibilidade ética atual e a moral católica²⁰, o individualismo²¹ e a herança da *Humanae Vitae*²². Já descendo a temas concretos e candentes, a Revista abordou: fecundação artificial²³, aborto²⁴, bioética²⁵, ética médica²⁶, clonagem²⁷, ética ecológica²⁸.

¹³ J. M. BACH, “A Indissolubilidade do Matrimônio no Pensamento Teológico Moderno”, *PT* 4, n. 7 (1972) 255-281.

¹⁴ E. LÓPEZ AZPITARTE, “Dimensão ética da intimidade pessoal”, *PT* 17, n. 42 (1985) 221-231.

¹⁵ *Idem*, “A fidelidade aos compromissos definitivos”, *PT* 19, n. 48 (1987) 203-215.

¹⁶ B. LEERS, “Uma moral de convergência”, *PT* 23, n. 61 (1991) 299-316.

¹⁷ J. R. JUNGES, “A vida como bem fundamental do homem”, *PT* 25, n. 67 (1993) 339-345.

¹⁸ J. R. JUNGES, “Práxis como processo e como resultado”, *PT* 25, n. 67 (1993) 279-293.

¹⁹ N. RIBEIRO JÚNIOR, “O caráter narrativo da normatividade em teologia moral”, *PT* 35, n. 95 (2003) 13-38.

²⁰ Editorial: “Moral católica e sensibilidade ética atual”, *PT* 35, n. 95 (2003) 5-11.

²¹ Editorial: “Individualismo e ética”, *PT* 25, n. 67 (1993) 275-278.

²² J. SNOEK, “*Humanae vitae* – vinte anos depois”, *PT* 21, n. 55 (1989) 305-315.

²³ E. LÓPEZ AZPITARTE, “A fecundação artificial – problemas éticos”, *PT* 16, n. 39 (1984) 151-166.

²⁴ J. R. JUNGES, “Aborto: um direito a exigir?”, *PT* 29, n. 79 (1997) 395-404.

²⁵ H. LEPARGNEUR, “Bioética e conceito de pessoa: esclarecimentos”, *PT* 27, n. 72 (1995) 223-238; M. FABRI DOS ANJOS, “Bioética e Teologia: janelas e interpelações”, *PT* 33, n. 89 (2001) 13-31; Editorial: “Tecnologia da vida e Teologia”, *PT* 33, n. 89 (2001) 5-12.

²⁶ M. FABRI DOS ANJOS, “Para uma interpretação da ética médica”, *PT* 25, n. 67 (1993) 295-301.

²⁷ *Idem*, “O efeito da clonagem. Uma leitura teológica”, *PT* 29, n. 78 (1997) 189-204.

²⁸ J. R. JUNGES, “Ética ecológica: antropocentrismo ou biocentrismo”, *PT* 33, n. 89 (2001) 33-66.

A exegese e a teologia de cunho bíblico provocaram renovação de base na cristologia. A questão do Jesus histórico sofreu oscilações significativas desde a ingênua literatura cristológica pré-moderna, passando por severa criticidade histórica, diluindo o Jesus palestinese no Cristo da fé, até a retomada crítica da história no interior do programa pascal. E nesse vácuo cristológico, a eclesiologia sofreu fortes arranjos. L. Boff tratou da relação entre o Jesus histórico e a Igreja, confrontando-se com a clássica afirmação de Loisy: “Jesus anunciava o Reino, e apareceu a Igreja”. Passadas as tempestades modernista e antimodernista, temos distância e serenidade suficientes para encarar tal problema, esclarecendo em que sentido Jesus pré-pascal pretendeu fundar ou não uma Igreja. A tese fundamental do autor vai na direção de distinguir duas compreensões de Igreja. Enquanto graça, libertação, irrupção do Espírito, nova criação, Jerusalém celeste e o Reino de Deus, Cristo quis a Igreja e não quis outra coisa no mundo com sua vida, mensagem, morte e ressurreição. Se Igreja significa instituição visível, organização sacramental, instituição ministerial hierárquica, estruturas sociológicas a serviço da graça e do Reino, sua autocompreensão teológica, então a pergunta se Jesus quis uma Igreja assume aspecto bem diferente. É antes uma questão histórica que sistemática, embora a resposta histórica influa enormemente na compreensão sistemática do que é e deve ser Igreja. O artigo continua excelente referência para tal problema, mostrando amplo conhecimento dos dados exegéticos conhecidos naquela época²⁹.

Continua até hoje atual a problemática da dimensão filosófica da teologia, que foi trabalhada por L. Puntel³⁰. Foi tema que recentemente a Revista abordou por ocasião do centenário de nascimento de K. Rahner³¹. Em ambos os artigos, a posição do teólogo alemão fez-se presente, em um como citação, noutro, como objeto direto da reflexão. A questão levantada é de caráter fundamentalmente teológico e não é óbvia para nenhuma das disciplinas, observa L. Puntel. O biblismo e pastoralismo refugam, no campo da teologia, a presença necessária da filosofia. Dificuldades existem também na teologia evangélica. Em grande parte do pensamento filosófico atual não é claro que se possa falar de dimensão filosófica da teologia. Para além do modo puramente temático – objeto, método, implicações e suposições do discurso teológico – é importante ir à radicalidade dessa relação, ao aprofundar a unidade essencial entre a “coisa” (temática) e a história. A temática teológica não se entende fora da historicidade da revelação, enquanto a filosofia nasce no mundo grego como correspondência com o

²⁹ L. BOFF, “O Jesus histórico e a Igreja”, *PT* 5, n. 9 (1973) 157-171.

³⁰ L. B. PUNTEL, “A problemática da dimensão filosófica da teologia”, *PT* 6, n. 11 (1974) 245-255.

³¹ M. ARAÚJO DE OLIVEIRA, “É necessário filosofar na teologia: unidade e diferença entre filosofia e teologia em Karl Rahner”, *PT* 36, n. 98 (2004) 15-32.

ser, com o todo num relacionamento crítico. Sem o *Logos* filosófico e sem a Palavra teológica, não se entende nem a realidade humana nem a revelação. Daí vínculos internos entre filosofia e teologia. E historicamente *Logos* e Palavra revelada encontram-se no Ocidente cristão. A partir daí se tem mais uma razão para relacionar filosofia e teologia. Esse tema reaparece também em *Síntese – Revista de Filosofia* – na brilhante reflexão de H. Vaz sobre a Encíclica de João Paulo II *Fides et ratio*³².

A temática da Teologia da Libertação ocupará sob ângulos e em momentos diversos a atenção da Revista. Na pena de J. L. Segundo, aborda-se a temática da conversão e reconciliação³³. Nos primórdios, pairavam incompreensões sobre a própria expressão “teologia da libertação”. O autor esclarece, de início, que não é uma teologia que trata da libertação, mas é teologia sem mais, que faz a releitura da revelação a partir da atual problemática latino-americana. Reconciliação reflete uma realidade e um bem escatológicos numa interação entre a dimensão humana e a divina, eventos históricos presentes e plenitude escatológica numa recorrente causalidade. O aspecto novo da reflexão insiste na confrontação dialética entre a escatologia e a mediação histórica. A reconciliação escatológica tem a ver com conflitos e revoluções que desmascaram reconciliações prematuras, artificiais e forçadas, deixando sem tocar a base mesma da discórdia humana. As causas objetivas de conflito pedem, antes de uma reconciliação, uma conversão para a justiça e, a partir daí, a reconciliação. Sob esse tema particular, aparecem aí teses fundamentais que a teologia da libertação desenvolverá nessas décadas. O olhar objetivo e analítico para as contradições e conflitos precede qualquer rápida reflexão teológica sobre os mesmos. Temos o jogo entre mediações sócio-analíticas e hermenêutica, que por essa mesma ocasião C. Boff magistralmente trabalhava em sua tese doutoral³⁴.

No ano de 1978, a Revista envolveu-se especialmente com a problemática da teologia da libertação, refletindo uma posição plural. Articulistas se manifestaram fortemente contra, outros matizadamente e enfim alguns a perfilharam. F. Pastor chama atenção para um dos pontos fundamentais da teologia da libertação: uma crítica não tanto ao capitalismo liberal ou à ideologia da sociedade burguesa, mas à simbiose entre fé cristã e ideologia irracionalmente conservadora, à mistura do misticismo religioso e o fatalismo histórico, à confusão entre o providencialismo cristão e o entreguismo

³² H. C. DE LIMA VAZ, “Metafísica e fé cristã: uma leitura da ‘Fides et ratio’”, *Síntese* 26, n. 86 (1999) 293-305.

³³ J. L. SEGUNDO, “Conversão e reconciliação na perspectiva da moderna teologia da libertação”, *PT* 7, n. 13 (1975) 163-178.

³⁴ C. BOFF, *Théologie et libération: questions d’épistémologie*, Louvain: Université Catholique de Louvain, 1976, cuja tradução brasileira intitulou-se: *Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*, Petrópolis: Vozes, 1978.

político, aos pressupostos burgueses de posições supostamente “religiosas”³⁵. Positivamente, insiste no imperativo da caridade cristã de informar a práxis histórica e de fazer com que a esperança evangélica abra um espaço de utopia humanizante numa situação de opressão. Mostra-lhe o fundamento bíblico vétero- e neotestamentário, apontando, no entanto, o viés ideológico presente tanto em alguns teólogos latino-americanos como nos europeus críticos, de um nacionalismo ingenuamente populista e de um liberalismo formalmente democrático respectivamente e de muitos outros possíveis substratos ideológicos. O artigo acena à insuperável tensão entre o Incondicionado e o condicionado, Reino de Deus e história, fé e realidade, esperança e utopia, caridade e política. A teologia da libertação tende a acentuar a unidade. Não deve perder a perspectiva da diferença.

H. Bojorge escreve dois longos artigos em que toma distância de uma das correntes da teologia da libertação. Distingue dois tipos de teologia da libertação, seguindo a tipologia de Mons. López Trujillo: uma que se concentra na ampliação e aprofundamento da temática de Medellín a partir da dialética do pecado-conversão, acentuando deliberadamente o aspecto religioso, sem esquecer a dimensão política; uma outra que, estruturada socioteologicamente, com evidente predomínio do pólo sociopolítico, sem negar certos aspectos de Medellín, esposa uma leitura própria da análise marxista na sua contribuição científica e despojada do conteúdo ateu. O autor marca sua discordância, especialmente no referente às interpretações bíblicas, dessa linha predominante da teologia da libertação. Centra sua crítica sobre as coordenadas hermenêuticas. Pretende fundamentá-la na teologia do Vaticano II, máxime na Constituição dogmática *Dei Verbum*, que descreve o processo revelador. Trata-se de aceitá-lo na sua totalidade, enquanto diversas posições da teologia da libertação assumem distância crítica, seja a respeito de sua totalidade ou de algum de seus passos ou elementos constitutivos.

Uma teologia da libertação católica não pode desconhecer tal processo revelador nem negar-lhe alguns dos pontos fundamentais. Depois de expor a doutrina do Vaticano II sobre a Revelação, a relevância desta em escritos de João XXIII e Paulo VI, percorre uma série de projetos emancipadores que se fazem à custa da Revelação, desde Kant, passando por racionalistas e marxistas, até figuras recentes de M. Clévenot e F. Belo, expressão do estado atual das posições materialistas diante da Revelação, da Igreja e da Escritura. Aponta para as repercussões na Igreja do entreencontro teológico entre as leituras idealistas vigentes em setores religiosos e a materialista proposta por esses autores.

³⁵ F. A. PASTOR, “Emancipação histórica e reflexão teológica – Considerações sobre a Teologia da libertação”, *PT* 10, n. 20 (1978) 7-29.

Um outro artigo reforça críticas à hermenêutica, que teólogos da libertação, como J. L. Segundo, usam em relação à Escritura³⁶. O autor gira a crítica da teologia da libertação contra ela própria. Ao suspeitar dos interesses ideológicos da teologia tradicional e de sua base exegética correspondente, a teologia da libertação não suspeita de sua própria função legitimadora. Por honestidade, devia reconhecê-lo, além de saber que nem toda teologia tradicional cumpriu tal função. Em confronto direto com J. L. Segundo, o autor pergunta-se, se ele quer realmente libertar a teologia³⁷, ou libertar-se da teologia. Justifica sua virulência contra seu colega conterrâneo – ambos são uruguaio –, apelando para atitude de Paulo diante de Pedro (Gl 2,11-21), para as desavenças entre Agostinho e Jerônimo, entre S. Bernardo e Abelardo. O artigo segue em tom polêmico, julgando assim responder no mesmo tom a J. L. Segundo. Deixando de lado este aspecto contencioso, indo ao conteúdo, o autor põe em questão o círculo hermenêutico de J. L. Segundo, ao apelar para a precedência objetiva da Palavra revelada sobre a situação, como ponto de partida de interpretação. Achaca-lhe o pouco respeito ao contexto bíblico, o endeusamento da história até as raízes do historicismo e a visão de um Deus partidário.

Hoje essa polêmica parece-nos superada e estéril. No entanto, naqueles idos, jogavam-se até vidas humanas, já que tanto o país dos autores em questão – Uruguai – quanto o Brasil, viviam os anos escuros da repressão militar. Embora as posições soassem críticas no âmbito da teologia, eram lidas pelos olheiros especializados dos regimes de Segurança Nacional sob a ótica da subversão ou da convivência com o regime.

O aspecto mais volumoso desse número da Revista pôde dar a impressão equivocada de uma tomada de posição crítica e reticente da Faculdade Teológica dos jesuítas em relação à teologia da libertação, quando ela se via atacada por vários setores do regime e da própria Igreja conservadora. No entanto, nesse mesmo momento, era consolador ver que K. Rahner, na longínqua Áustria, já nos seus últimos anos de vida, advertia seus pares europeus: “Nós, desde nosso contexto de bem-estar, próprio de burgueses egoístas, poderemos atrever-nos a difamar a esses teólogos (da libertação), sabendo que nosso juízo pode significar para eles, lá onde se encontram, uma sentença de morte³⁸?” Se isso valia de alguém que se situava longe, quanto mais de vozes críticas que ecoavam no próprio território da ameaça.

³⁶ M. A. BARRIOLA, “¿Exégesis liberadora?”, *PT* 10, n. 20 (1978) 97-137.

³⁷ Está em tela de juízo o livro de J. L. SEGUNDO, *Libertação da teologia*, São Paulo: Loyola, 1978.

³⁸ H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 138.

Numa linha diferente, diminuindo o impacto negativo do número anterior, J. Konings analisa a parábola do último juízo, numa perspectiva que oferece base exegética para as intuições principais da teologia da libertação³⁹. O termo “parábola” é entendido num sentido amplo de linguagem figurativa, além de conter uma exortação ética em termos apocalípticos. Depois de detalhada análise exegética, o autor conclui que o sentido de tal texto “responde à dimensão universal que as interpretações existencial e sociopolítica de nossos dias pressupõem”. Não se pode, porém, identificar os pobres com Deus. “Eles não são Deus (ou Jesus Cristo), mas colocamos diante de uma exigência divina absoluta”. “O objeto último de nossa atuação é a verdade que está em Deus. Por isso, a afirmação não se faz do pobre ‘interessante’, mas do pobre ‘insignificante’ aos nossos olhos”. No texto aparece, portanto, a *Hesed* – misericórdia – de Deus, imitada e respondida pelo justo. Embora o pobre não seja Deus, Deus se solidariza com ele a ponto de deixar-se representar por ele. Deus é um Juiz no nosso relacionamento com o pobre que torna a alteridade do pobre independente de nosso arbítrio e irredutível a qualquer manipulação. Essa reflexão bíblica fundamenta, em profundidade, o reconhecimento do pobre na teologia da libertação, diferente do que se faz em certos grupos militantes. Oferecendo mais subsídios bíblicos para uma compreensão libertadora da realidade, J. B. Kipper recolhe, em dois artigos, excelentes elementos da mensagem social dos profetas de Israel⁴⁰. Analisa textos que revelam o alcance social do profetismo em Israel.

Na segunda fase da Revista, o tema dos pobres retorna com insistência. A. Barreiro responde a pergunta como entender a opção preferencial pelos pobres⁴¹. Ela pertence ao cerne do Evangelho do Reino de Deus proclamado por Jesus. O autor enfrenta a objeção aparente do deslocamento no próprio Novo Testamento da realidade do Reino para o mistério pascal, deixando os pobres de lado. Trabalha a relação entre o Jesus da história e o Cristo da fé, afirmando a identidade entre ambos, a importância da *anamnese* da história de Jesus e a história de Jesus como critério de ortodoxia e ortopraxis cristãs. Por ocasião da publicação da Encíclica *Sollicitudo Rei socialis*, de João Paulo II, o Editorial relacionou-a com a opção pelos pobres⁴², que é apresentada como princípio orientador e estruturador das responsabilidades sociais e decisões no referente à propriedade e ao uso dos bens.

³⁹ J. KONINGS, “Quem é quem na ‘Parábola do Último Juízo’ (Mt 25, 31-46)?”, *PT* 10, n. 22 (1978) 367-402.

⁴⁰ J. B. KIPPER, “A mensagem social dos Profetas de Israel”, *PT* 11, n. 25 (1979) 247-256; *Idem*, “A mensagem social dos Profetas pós-exílicos”, *PT* 15, n. 36, (1983) 161-191.

⁴¹ A. BARREIRO, “Opção pelos pobres – a propósito de uma objeção teológica”, *PT* 16, n. 38 (1984) 9-30.

⁴² Editorial: “Opção pelos pobres: luz no ensino social da Igreja. A propósito da Encíclica ‘Sollicitudo Rei Socialis’”, *PT* 20, n. 51 (1988) 145-149.

A Instrução da Congregação para a Doutrina da Fé “Sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação”, de 1984, trouxe-a para o proscênio das discussões. A leitura do teólogo romano F. Pastor assinala, de início, o reconhecimento por parte do Dicasterio do Vaticano de que a questão da libertação é um problema teológico legítimo e pertinente e de que a elaboração de uma teologia cristã da libertação é uma exigência justa e urgente, legitimada pela tradição bíblica e pelo magistério eclesial. Na parte crítica, segundo o autor, o documento refuta duas convicções fundamentais da teologia ético-profética: a autêntica teologia da libertação é aquela que se serve do marxismo e a reflexão teológica não só pode como também deve usar o marxismo como instrumental filosófico-conceitual e científico-social. São teses inaceitáveis pelo documento romano. Na base está a convicção da incompatibilidade entre Cristianismo e Marxismo, tanto o paleomarxismo como o neomarxismo, mostrando as decorrências teoréticas do uso da metodologia neomarxista na teologia cristã em nível de ortodoxia e ortopraxis. O autor vê a condenação de Roma somente para o projeto teológico, no qual o *intellectus neomarxianus* seja o princípio teorético determinante e a fé cristã reduza-se à verificação religiosa do precedente *insight*. Interpreta a motivação fundamental da oposição da Instrução ao uso da análise marxista ser de caráter teológico-metodológico, além de outros pontos, tais como o aspecto simplificador, esquemático, com apriorismos dogmáticos e com pouca docilidade à observação empírica do uso de tal instrumental por parte dos teólogos da libertação. Sobre a mesma Instrução apareceram dois outros artigos. Um insistiu em aspectos hermenêuticos na leitura do documento, chamando atenção para o caráter situado do texto em seu pré-texto e contexto, seguindo uma distinção muito cara a C. Mesters⁴³. A pretensão do artigo não foi nem criticar nem reforçar os ensinamentos da Instrução, mas oferecer algumas regras hermenêuticas para sua correta leitura, indicando questões teóricas e práticas concernentes à temática da libertação e os limites dos documentos condicionados pelo pré-texto, pelo contexto e pela própria estrutura lingüística.

C. Palácio aborda, sob o ângulo do discernimento, a mesma Instrução para além da questão do marxismo. Situa-a na tensão entre duas concepções teológicas que traduzem diferentes experiências eclesiais e missões da Igreja na história. Estudo profundo que vai à raiz da novidade da experiência eclesial de nossa Igreja e da elaboração de uma teologia conseqüente⁴⁴. O tema do marxismo apareceu na pena de um cientista social⁴⁵, de um filósofo⁴⁶ e de um teólogo⁴⁷. Depois da queda do Muro de Berlin, a crise das

⁴³ J. B. LIBANIO – U. VÁZQUEZ, “A Instrução sobre a Teologia da Libertação. Aspectos hermenêuticos”, *PT* 17, n. 42 (1985) 151-178.

⁴⁴ C. PALÁCIO, “A Igreja da América latina, a Teologia da Libertação e a Instrução do Vaticano: um discernimento”, *PT* 17, n. 43 (1985) 293-323.

⁴⁵ J. Y. CALVEZ, “O Marxismo com ‘distingos’”, *PT* 11, n. 25 (1979) 233-246.

⁴⁶ H. C. DE LIMA VAZ, “Marx e o cristianismo”, *PT* 15, n. 37 (1983) 351-364.

⁴⁷ J. COMBLIN, “Teologia e Marxismo na América Latina”, *PT* 16, n. 40 (1984) 291-311.

ideologias interroga o teólogo, que apresenta a realidade do Reino de Deus, ora como utopia, ora como algo que a ultrapassa, embora participe de sua concretização histórica⁴⁸.

Muda-se a conjuntura. O Socialismo desabou. O fantasma do comunismo não amedronta, o neoliberalismo reina solitário, a cultura pós-moderna infiltra-se por todas as partes. A teologia da libertação tem que se perguntar por sua nova tarefa. V. Codina tenta responder⁴⁹. Não tem sentido continuar repetindo a mesma teologia, como se nada tivesse acontecido, nem tampouco anunciar-lhe a morte, mas assumir uma postura crítica. O instrumental socioanalítico da realidade necessita ser repensado diante da nova situação social para além da modernidade, da razão ilustrada do primeiro e segundo Iluminismo, completando a análise social, econômica e política com uma antropológica, cultural e religiosa, passando da razão ilustrada à razão simbólica. Ela permite abertura à mulher, às culturas indígenas e afro-americanas, à ecologia superando uma simples ampliação do campo da libertação. Faz-se mister uma iluminação teológica com nova reinterpretação do Reino de Deus, talvez muito marcado na teologia da libertação pela concepção de tempo da modernidade, chamando atenção para ação do Espírito. Cabe desenvolver melhor a dimensão pneumatológica e escatológica no interior da cristologia e eclesiologia. Assim, essa mediação hermenêutica teológica permitirá nova práxis libertadora que amplie visão centrada demasiadamente no Êxodo, quando estamos mais em tempo de pequenas mudanças do que de grandes revoluções. A pessoa de Maria pode tornar-se emblemática dessa compreensão da teologia da libertação, sintetizando novo projeto libertador.

K. Rahner reinava já na teologia mundial e seu pensamento chegava ao Brasil, aos poucos, em traduções, em geral, de textos menos exigentes. F. Taborda, em dois amplos artigos, debruça-se sobre a temática fundamental para o teólogo alemão da dimensão eclesial dos sacramentos⁵⁰. Estabelece, de início, os dois pontos fulcrais da teologia de Rahner: a concentração no Mistério e a autocomunicação do Mistério em símbolos. Nessa categoria, está Cristo como o mediador simbólico por excelência, e sua função simbólica por meio da Igreja. Mostra o fascínio do pensamento de Rahner pela unidade no múltiplo. Busca-a em Deus, recorrendo às categorias-chave de mistério e de sua comunicação na forma de símbolo-realidade [Realsymbol]. Pela primeira categoria pensa a unidade, pela segunda, explica a multiplicidade dentro da unidade.

⁴⁸ J. MO SUNG, "Crise das ideologias, utopias secularizadas e o Reino de Deus", *PT* 25, n. 67 (1993) 323-337.

⁴⁹ V. CODINA, "A Teologia latino-americana na encruzilhada", *PT* 31 (1999), n. 84, p. 181-200.

⁵⁰ F. TABORDA, "A dimensão eclesial dos sacramentos segundo Karl Rahner, I", *PT* 8, n. 14 (1976) 3-30; *Idem*, "A dimensão eclesial dos sacramentos segundo Karl Rahner, II", *PT* 8, n. 15, p. 35-68.

A unidade é o término de um processo de pensar que parte da multiplicidade dos dados da fé, estabelecidos, ao longo da história, pela Escritura, Tradição, Magistério. Do plural ao uno é o caminho rahneriano. Os mistérios são participação do Mistério, que é Deus. Tudo o que se ensina na fé cristã reduz-se ao Mistério de Deus e a sua autocomunicação livre ao ser humano. Para explicar o nexos dos mistérios entre si e com o fim último (DS 3016), Rahner recorre à teologia do símbolo, ao qual dá um sentido bem característico, ao designá-lo símbolo-realidade [Realsymbol]. Busca sua raiz de compreensão na Trindade, desenvolvendo uma ontologia teológica. O símbolo é a “representação mais alta e originária, pela qual uma realidade faz outra presente, primeiramente ‘para si’ e, só então, para outros”. A partir dessa ontologia teológica do símbolo, o pensamento de Rahner entende o mistério de Cristo, da Igreja e dos sacramentos.

Mais tarde, F. Taborda trabalha a questão sacramental sob a ótica da festa e da práxis, como dimensões apropriadas para nossa realidade social. Retoma, de maneira crítica, as teses de seu livro “Sacramentos, práxis e festa” (Petrópolis: Vozes, 1987) depois de um debate no curso de pós-graduação de Liturgia da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção de São Paulo⁵¹. Em momento anterior, o mesmo autor tinha apresentado elementos teológicos para uma prática sacramental na vida da Igreja a partir das lições do Novo Testamento e da história. Entende os sacramentos como celebrações da vida do cristão na comunidade e da comunidade como todo. Distingue os sacramentos maiores – batismo e eucaristia – dos demais sacramentos⁵². A título de informação, ele apresenta um repertório bibliográfico detalhado quanto ao conteúdo a respeito da preparação para a crisma⁵³. O sacramento do Batismo, por sua vez, na pena da teóloga carioca foi estudado em relação com a teologia do laicato⁵⁴.

Por duas vezes a Revista recorda a memória de K. Rahner. Por ocasião de seu falecimento, dedica-lhe um Editorial⁵⁵, e, mais recentemente, no centenário do nascimento, consagra um número especial a seu pensamento. Desenha-nos, em grandes linhas, o seu perfil humano e teológico⁵⁶. Mostra como ele pensou e viveu intensamente o diálogo ecumênico⁵⁷. Rompeu

⁵¹ F. TABORDA, “Sacramentos, práxis e festa – Crítica e autocrítica”, *PT* 21, n. 53 (1989) 85-99.

⁵² *Idem*, “Vida cristã e sacramentos. Para uma pastoral sacramental teologicamente atualizada”, *PT* 21, n. 54 (1989) 227-236.

⁵³ *Idem*, “Preparação para a crisma. Boletim bibliográfico”, *PT* 18, n. 44 (1986) 93-105.

⁵⁴ M. C. L. BINGEMER, “Da teologia do laicato à teologia do batismo”, *PT* 19, n. 47 (1987) 29-48.

⁵⁵ Editorial: “Karl Rahner: O segredo de uma obra teológica”, *PT* 16, n. 39 (1984) 145-150.

⁵⁶ Editorial: “Karl Rahner 100 anos”, *PT* 36, n. 98 (2004) 7-14.

⁵⁷ M. DE FRANÇA MIRANDA, “Karl Rahner, um inquieto teólogo ecumênico”, *PT* 36, n. 98 (2004) 33-54.

horizontes para o diálogo inter-religioso com a teologia do existencial sobrenatural e com a compreensão da graça vitoriosa de Cristo irradiando por todos os tempos e espaços⁵⁸. Na raiz de sua teologia está uma concepção inovadora da Trindade, formulada no clássico axioma: “A Trindade, que se manifesta na economia da salvação, é a Trindade imanente e vice-versa”⁵⁹. E outros aspectos de sua vida e teologia prática mereceram atenção⁶⁰.

Em artigo bem simples, E. Brito anuncia o interesse pelo aspecto ético da ecologia⁶¹. “O futuro da espécie humana está ligado a um equilíbrio instável entre uma natureza que é preciso salvar e uma técnica humana que não se poderá mais dispensar”. Fazia-se eco ao Encontro de Estocolmo (1972) dedicado à Ecologia, onde se lançava o lema: “Uma só terra”. O caminho ético esboça-se num estreitamento entre homem e cosmos, uma mudança de mentalidade e novo modelo de comportamento. O tema da ecologia volta em texto consistente e bem informado a propósito do 2º Informe ao Clube de Roma (Mesarovic-Pestel, *Mankind at the Turning Point*, 1974)⁶². O autor põe-nos a par do clamor crescente por uma outra atitude fundamental do Ocidente no trato com a natureza, “antes que ela morra” vítima de uma “ecocatástrofe”. Cresce o consenso de que a solução da crise ecológica não pode ser simplesmente técnica, mas envolve profundamente valores ético-sociais e ético-religiosos da civilização ocidental. Ironicamente, os naturalistas, que ontem eram agnósticos e ateus, hoje chamam a atenção para o fato religioso. A polêmica em torno da relação entre religião e ecologia começou nos EUA por ocasião da reunião da Associação Americana para o Progresso da Ciência, em 1966, quando L. White Jr. dissertou sobre as raízes históricas da nossa crise ecológica, lançando a tese de que o cristianismo seria a religião mais antropomórfica jamais existente, introduzindo o insanável dualismo entre o ser humano e a natureza, com conseqüências para sua dessacralização. Na vertente ocidental, imperou a conquista da natureza, sua compreensão científica secularizada e já não simbólico-religiosa. Só a técnica não salvará a natureza. É necessário criar uma nova religião ou repensar a religião cristã na opinião do conferencista americano citado. Ele recorre à figura de Francisco de Assis, como “o mais radical dos cristãos”, que poderia ajudar a humanidade a salvar a nature-

⁵⁸ F. TEIXEIRA, “Karl Rahner e as religiões”, *PT* 36, n. 98 (2004) 55-74.

⁵⁹ M. C. L. BINGEMER, “Um Deus para ser amado. Algumas reflexões sobre a Doutrina Trinitária em Karl Rahner”, *PT* 36, n. 98 (2004) 125-141.

⁶⁰ L. C. LAVALL, “Rahner na berlinda pós-conciliar”, *PT* 36, n. 98 (2004) 75-97; A. VIGUERAS, “Que cabe à Igreja fazer hoje? A concepção de teologia prática em Karl Rahner”, *PT* 36, n. 98 (2004) 99-124.

⁶¹ E. J. DA COSTA BRITO, “Elementos para uma ética ecológica humana”, *PT* 8, n. 14 (1976) 71-84.

⁶² P. C. BELTRÃO, “Sacralidade da natureza? Ecologia humana e valores ético-religiosos”, *PT* 12, nn. 27-28 (1980) 139-155.

za. “Continuaremos a assistir a um agravamento da crise ecológica se não rejeitarmos o axioma cristão de que a natureza não tem outra razão de ser que servir ao ser humano”. Essa tese de White provocou reações e refutações bem consistentes, mostrando como culturas antigas, pré-judaico-cristãs também praticaram desastres ecológicos. Foi retomada de novo em outro contexto, por ocasião do 1º Informe do Clube de Roma e da obra de Carl Améry [*Das Ende der Vorsehung: die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek-bei-Hamburg: Rowohlt Verlag, 1972]. N. Lohfink entra como exegeta na interpretação do problemático texto de Gn 1,28: “Subjugai a terra”, para aliviar a “culpa” judaico-cristã da destruição ecológica. Fica aberto à teologia repensar o problema da sacralidade da natureza sem cair nalgum criptopanteísmo.

Merece menção um breve parecer de F. Taborda sobre a “Liturgia na Rádio e na Televisão”⁶³. Esse tema volta à baila de tempos em tempos. O autor defende uma posição bastante moderada e equilibrada a respeito da televisibilidade da liturgia, ao distinguir a Liturgia como participação, portanto não televisionável, e como cultura e informação de algum grande evento em que ela esteja situada: missa papal, final de um Congresso, etc. Em outro número, I. Strieder apresenta sua posição sobre tal questão no pressuposto de que existe na Igreja uma opinião francamente favorável à transmissão da missa pela TV sem mais, e considerando o argumento da “disciplina do arcano” como ultrapassado culturalmente⁶⁴. A TV insere-se numa realidade, linguagem e cultura novas, e, por isso, o argumento de outra situação tecnocultural não vale para traçar-lhe parâmetros. O autor defende a validade de assistir à missa por TV dentro de certas condições que a midiática criou e que ultrapassam as reflexões da Antiguidade e Idade Média.

Mais recentemente, o tema da mídia ocupou preponderantemente um número da revista. O Editorial pinta a complexidade do quadro criado pelos meios de comunicação modernos, no qual a Igreja Católica tem-se situado de modo inadequado, diferentemente das igrejas evangélicas⁶⁵. Avança a reflexão indicando os desafios da evangelização por meio da TV quanto à linguagem, à seleção dos temas, à criação de uma fé, Igreja e práticas sacramentais virtuais em contraste com a natureza comunitária viva e real da Igreja. Substancioso artigo de C. Palácio pondera as chances, os riscos, os limites e as balizas teológicas da verdadeira natureza da evangelização em face da linguagem midiática⁶⁶. O olhar do sociólogo, recusando simplismos e um discurso moralizante, apresenta, na esteira da

⁶³ F. TABORDA, “Liturgia na Rádio e na Televisão”, *PT* 8, n. 16 (1976) 73-80.

⁶⁴ I. STRIEDER, “Missa na Televisão: Questão discutida”, *PT* 9, n. 17 (1977) 91-96.

⁶⁵ Editorial: “Proclamai sobre os telhados”, *PT* 34, n. 94 (2002) 293-300.

⁶⁶ C. PALÁCIO, “Do templo tradicional ao púlpito eletrônico: considerações teológicas sobre evangelização e mídia”, *PT* 34, n. 94 (2002) 301-318.

Escola de Frankfurt e de mediólogos atuais, críticas pertinentes à cultura de massa, engendrada pela atual indústria cultural, não lhe desconhecendo as possibilidades⁶⁷. Faz-se mister ter consciência de se estar atuando no interior de um processo cultural muito amplo. A Igreja tem-se preocupado com a evangelização pela e na mídia. Num primeiro momento, ocupou-se do tipo de saber que ela veicula. Em seguida, voltou-se para a parte de manejar tais instrumentos e, ultimamente, tem percebido a importância de uma atitude crítica de pensar diante de tais meios. Questiona-nos a crescente apropriação dos espaços midiáticos pelos sistemas religiosos com indiscutível ambigüidade. Enfim, não faltam desafios⁶⁸. Vivemos numa real cibercultura que estabelece com a fé cristã verdadeira relação dialética, influenciando-a em profundidade, mas também podendo ser por ela trabalhada⁶⁹.

J. L. Segundo volta a aparecer com o tema “Perspectivas para uma teologia latino-americana”⁷⁰. Vaticano II e Medellín provocaram uma crise no modo de fazer teologia na América Latina. Como por um toque de mágica, sai de cena toda uma geração de teólogos tradicionais, que alimentaram os manuais de teologia, e entram em cena os novos teólogos da libertação. J. L. Segundo é um deles e analisa o abalo sísmico teológico produzido pelos dois eventos citados. Já não era mais possível uma pastoral pragmática próxima da nossa realidade alimentada por uma conceitualização alheia, importada. Tratava-se de ler a revelação e pensar a fé a partir do contexto dos fiéis aos quais a teologia dirigia-se. Não se podia continuar dependendo do estrangeiro para uma interpretação situada da revelação. Importávamos a teologia dos mesmos centros que mantinham a dominação político-econômico. Isso não podia não ter suas conseqüências. Em oposição a essa herança, sobretudo européia, a teologia da América Latina começa mais programática, apologético-metodológica que teológica. Aprende, da sociologia do conhecimento, a presença do círculo hermenêutico na produção da teologia. São decisivas as opções pré-teológicas. Elas necessitam submeter-se a um nível crítico, e isso o fazemos quando nos conscientizamos delas e as confrontamos com valores éticos humanos.

Num movimento de pensamento semelhante, debruçei-me sobre o método e ensino da teologia em nosso contexto⁷¹. Desenvolvi três teses fundamentais: 1) Há e deve haver uma distinção entre o ‘lugar de fazer’ e o ‘lugar

⁶⁷ L. R. BENEDETTI, “Evangelização e mídia: aspectos sociológicos”, *PT* 34, n. 94 (2002) 319-334.

⁶⁸ P. G. GOMES, “Decifra-me ou te devoro. Sobre a evangelização e a mídia do ponto de vista da comunicação”, *PT* 34, n. 94 (2002) 335-350.

⁶⁹ D. ZANON, “O mistério da fé no fenômeno da cibercultura”, *PT* 34, n. 94 (2002) 351-375.

⁷⁰ J. L. SEGUNDO, “Perspectivas para uma Teologia Latino-Americana”, *PT* 9, n. 17 (1977) 9-25.

⁷¹ J. B. LIBANIO, “Teologia no Brasil. Reflexões crítico-metodológicas”, *PT* 9, n. 17 (1977) 27-79.

de ensinar' teologia, ainda que ambos os lugares estejam intimamente relacionados; 2) O Ensino da teologia no Brasil deve superar o lugar seminarístico, clerical, acadêmico; 3) A nossa teologia deve superar o lugar teológico europeu e situar-se no lugar latino-americano. A terceira tese era a mais importante e tentava configurar o novo lugar latino-americano nas suas condições sócio-político-econômicas, eclesiais e culturais com conseqüências para a prática teológica, que necessita manter seu caráter de unidade e pluralidade, universal e particular.

No começo da teologia da libertação, trabalhou-se com reserva a doutrina social da Igreja, vendo nela antes um lenitivo do que uma postura crítica radical ao sistema capitalista. Ela vai-se modificando até aparecer bem mais claramente articulada num Seminário Especial organizado pelo Centro João XXIII⁷². Tal percurso deve-se, sem dúvida, também, a trabalhos de R. Antoncich. Ele tenta articular práxis da libertação com uma hermenêutica dos documentos sociais do magistério⁷³. Depois de esclarecer o sentido de práxis da libertação, passa em revista afirmações importantes do magistério no campo social, dissolvendo críticas infundadas contra a teologia da libertação, como as de seu paralelismo em relação ao magistério, de sua oposição sem mais à propriedade, do uso indevido da categoria de luta de classe e do problema do ateísmo. I. Camacho disserta pertinentemente sobre o tema específico da propriedade na sua história e no presente da doutrina social da Igreja⁷⁴. A relação dela com a teologia da libertação reaparece em espírito de diálogo⁷⁵. A reforma agrária tem sido um problema social agudo no Brasil. A teologia moral tem aí uma palavra a dizer⁷⁶.

Quando de Puebla, R. Antoncich volta ao tema do ensinamento social da Igreja, desentranhando-o do documento dos bispos latino-americanos⁷⁷. Em seis teses, explica que a Igreja interessa-se pelo mundo por ser sacramento de salvação da história do mundo; o mundo não encontra seu sentido último sem a Igreja; as relações entre Igreja e mundo devem ser analisadas racional e criticamente no nível de conhecimento científico; a teologia requer mediações científicas e filosóficas para compreender o mundo; o conceito de "sinais dos tempos" do Concílio Vaticano II clarifica a missão da Igreja no mundo; e Medellín e Puebla leram o "sinal dos tempos" na histó-

⁷² F. IVERN / M. C. L. BINGEMER: *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação*, São Paulo: Loyola, 1994.

⁷³ R. ANTONCICH, "Hermeneutica de los documentos sociales del magisterio y praxis de la liberación", *PT* 10, n. 22 (1978) 403-434.

⁷⁴ I. CAMACHO, "A doutrina sobre a propriedade: história e presente", *PT* 20, n. 50 (1988) 35-60.

⁷⁵ P. F. CARNEIRO DE ANDRADE, "A atualidade da doutrina social da Igreja e a teologia da libertação", *PT* 23, n. 60 (1991) 153-161.

⁷⁶ B. LEERS, "Reforma Agrária e Catolicismo", *PT* 18, n. 44 (1986) 9-28.

⁷⁷ R. ANTONCICH, "La enseñanza social de la Iglesia en Puebla", *PT* 11, n. 25 (1979) 203-232.

ria da América Latina. Puebla ofereceu também critérios para discernir as ideologias do liberalismo capitalista, do marxismo coletivista e da segurança nacional. Finalmente, o autor aborda diretamente a doutrina social em Puebla como orientações doutrinárias e critérios de ação, tendo como objeto primário a dignidade da pessoa humana, enquanto imagem de Deus, e a tutela de seus direitos inalienáveis na perspectiva do Evangelho e do magistério da Igreja. O documento oferece critérios para uma interpretação latino-americana de tal ensinamento: sensibilidade pelos pobres, o contexto sociocultural latino-americano e a tradição cristã. Apresenta também uma utopia cristã de fraternidade para a sociedade com exigências no nível econômico, político e cultural.

O pastor luterano W. Altmann retoma o tema da parábola do grande julgamento. Começa confessando a omissão da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil diante das injustiças sofridas por povos e indivíduos⁷⁸. Retoma a interpretação de Lutero, que refere a parábola ao julgamento de cristãos em seu comportamento com seus irmãos cristãos necessitados. Outros textos do evangelho de Mateus permitem, como interpreta K. Barth, entender uma identificação mais ampla de Jesus com qualquer pobre, necessitado e sofredor. Tal idéia não era estranha a Lutero, como aparece na sua prédica sobre Mt 22,34ss. O artigo pretende mostrar não haver dissonância entre Lutero e a teologia da libertação. Ele conclui que esta perícopa, independentemente da confissão religiosa, “tem inspirado a doutrina das igrejas e a ação de numerosos cristãos, em gestos e atitudes concretos de solidariedade, justiça e amor”.

A temática da doutrina social aparece outra vez por ocasião da Encíclica *Centesimus Annus*⁷⁹. A relevância do trabalho na sociedade moderna⁸⁰ e o solitário reino do neoliberalismo foram estudados por I. Camacho de maneira serena e séria, além de um Editorial⁸¹.

1979 viu acontecer Puebla. Em breve artigo, F. Taborda ensaia uma interpretação da Mensagem de Puebla aos povos latino-americanos, ao distinguir três aspectos: sujeitos do discurso, situação e proposta⁸². Os bispos, enquanto sujeitos da mensagem, invocam sua condição de pastores e de intérpretes do povo por sua proximidade aos anseios da grande maioria pobre do Continente. Proferem um discurso analítico (situação) e programático (proposta), ambos em nome de uma empatia com as classes

⁷⁸ W. ALTMANN, “Libertação e justificação”, *PT* 11, n. 23 (1979) 5-15.

⁷⁹ Editorial: “*Centesimus Annus*”, *PT* 23, n. 60 (1991) 149-152.

⁸⁰ I. CAMACHO, “Atividade humana e trabalho na Sociedade moderna”, *PT* 25, n. 65 (1993) 45-63.

⁸¹ Editorial: “Neoliberalismo: Desafio à prática cristã”, *PT* 30, n. 82 (1998) 333-338; I. CAMACHO, “Dez perguntas sobre o neoliberalismo”, *PT* 30, n. 82 (1998) 339-367.

⁸² F. TABORDA, “‘Mensagem aos povos da América Latina’. Tentativa de interpretação”, *PT* 11, n. 24 (1979) 75-82.

populares, com os pobres e na consciência de anunciar o Evangelho em que o pobre é o lugar da manifestação de Cristo. A descrição da situação não se faz de maneira neutra, mas a partir do pobre. A proposta é uma conhecida expressão de Paulo VI, a civilização do amor, que pode soar vaga. Os bispos tiram-lhe esse caráter indefinido, mais uma vez ao pensá-la construída e articulada com a opção pelos pobres em termos de comunhão e participação.

A teologia do documento de Puebla não é sua parte inspiradora e profética. Antes, debateram-se nele posições opostas. J. Hortal percebeu como duas linhas eclesiológicas o atravessam, ora ao entrecruzar-se, ora ao complementar-se, não se logrando, porém, nenhuma síntese⁸³. Uma tem o caráter mais explícito, essencialista, vertical, enquanto a outra, de cunho mais implícito, existencialista e horizontal. O documento foi estudado também na questão da evangelização da cultura⁸⁴ e da visão da realidade aí apresentada pelo episcopado⁸⁵.

O tema da inculturação, que será dominante em Santo Domingo e depois dele, aparece embrionariamente no estudo de Puebla. F. Pastor relaciona inculturação e libertação⁸⁶. É verdade que a questão da cultura já circulava sob dois registros. Uma linha progressista sentira-se reforçada pela *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI (1975), que tratava tanto da evangelização das culturas como de uma evangelização libertadora. Outra linha, de viés conservador, parecia usar de manobra diversionista para tirar do proscênio a temática da libertação. Puebla, porém, reafirma a opção de Medellín pela libertação. E o caminho positivo diante da insistência da temática da cultura é entender a evangelização como diálogo intercultural, como processo de inculturação da fé numa perspectiva libertadora. Esta é a contribuição desse artigo. A evangelização precisa ser inculturada e a inculturação necessita assumir uma dimensão de libertação. A inculturação faz-se de mediação entre a evangelização e a libertação. O autor salienta quatro princípios de Puebla para a evangelização: teológico-escatológico, cristológico-profético, eclesiológico-dinâmico e antropológico-histórico. Os binômios revelam no primeiro termo o dado básico e no segundo a conotação própria da situação latino-americana.

Mais tarde, M. de França Miranda retoma, em profundidade, tal tema⁸⁷. Entre a identificação da fé com a cultura, de um lado, e, de outro, um dualismo em que ambas se estranham, o autor afirma não só a relação

⁸³ J. HORTAL, "As eclesiologias de Puebla", *PT* 11, n. 24 (1979) 83-96.

⁸⁴ L. ADAMI, "Puebla: A Evangelização da Cultura", *PT* 12, n. 26 (1980) 23-55.

⁸⁵ O. SCHNEIDER, "Puebla e visão da realidade social", *PT* 12, n. 26 (1980) 65-88.

⁸⁶ F. PASTOR, "Inculturação e libertação. O problema teológico de uma 'evangelização libertadora'", *PT* 11, n. 25 (1979) 181-202.

⁸⁷ M. DE FRANÇA MIRANDA, "A fundamentação teológica da inculturação da fé", *PT* 32, n. 86 (2000) 25-39.

íntima entre ambas, mas também uma raiz comum a partir da qual se explicam as afinidades e resistências entre elas. Ele aponta o modelo encarnatório e pascal como insuficiente para entender a inculturação. Recorre ao da criação salvífica no sentido de uma relação fundamental entre Deus Trindade e o mundo, e não simplesmente de um evento do início dos tempos. A partir daí se compreende que cultura e fé estabeleçam entre si uma relação dialética com conseqüências para um diálogo entre elas.

Sendo uma revista claramente teológica, a psicologia tem tido escasso aparecimento. P. Sidegum fê-la presente num estudo sobre a componente afetiva da internalização dos valores⁸⁸. O artigo visa a contribuir na educação no interior da família, já que estuda principalmente o desenvolvimento psico-afetivo a partir do contexto familiar nos elementos que favorecem ou impedem a dimensão afetiva de a pessoa desenvolver-se harmonicamente. O fio condutor enraíza-se, sobretudo na relação mãe-filho, pai-filho e pai-mãe, onde tem início a formação da “memória afetiva” da criança, predispondo-a a uma percepção e concepção da realidade externa ou interna a si, matizada por esta.

1981 encerra uma primeira grande fase de *Perspectiva Teológica*. Foi um ano de transição e anômalo. O Editorial explica as vicissitudes por que passou a Faculdade de Teologia Cristo Rei na transferência para Belo Horizonte, dificultando assim a publicação regular dos números da revista. Ficou reduzido a um só por uma espécie de compromisso de honra.

1982 significa corte expressivo na orientação da Revista. A nova fase trouxe mudanças, desde o formato da capa, a retomada dos três números anuais, a constituição de uma nova equipe de redação, que fez questão de indicar já desde o início, algumas opções básicas. A primeira marca é a articulação de séria reflexão teórica com uma pastoral comprometida com o povo pobre e oprimido numa circularidade crítica. O grupo de teólogos que leva o ônus principal da revista propõe-se, segundo a tradição da Companhia de Jesus, a difícil, mas necessária, união do amor e fidelidade à Verdade, da justa liberdade acadêmica e do serviço a Igreja no cumprimento da missão recebida. Tal se realiza no contexto de um Continente agredido por forças de dominação no campo sociopolítico, cultural e religioso. Protesta-se fidelidade à opção maior de Medellín e Puebla pelos pobres em vista de sua libertação, sinal e expressão de comunhão e participação. Busca-se responder à orientação corajosa da Congregação Geral XXXII dos jesuítas que definiu a sua missão como “serviço da fé, do qual a promoção da justiça constitui uma exigência absoluta”. Estão traçadas as novas balizas de *Perspectiva Teológica*⁸⁹.

⁸⁸ P. SIDEGUM, “Integração emotiva como pré-condição para a internalização dos valores”, *PT* 12, nn. 27-28 (1980) 215-234.

⁸⁹ Editorial, *PT* 14, n. 32 (1982) 5-6.

Nessa nova fase, o Editorial deixará de ser uma simples apresentação dos artigos, para transformar-se numa tomada de posição teológica do Conselho de Redação. Os temas serão escolhidos por sua relevância teológica e pastoral, sendo os editoriais pensados e redigidos coletivamente, sob a responsabilidade da Revista e não fruto de alguma reflexão pessoal.

Depois do primeiro Editorial programático, o Editorial “Difícil Liberdade” tomou posição em face à polêmica que a grande imprensa vinha desenvolvendo em torno do livro de L. Boff “Igreja: Carisma e Poder” (Petrópolis: Vozes, 1981), levantando suspeitas de intenções sobre a intrigante cruzada de ortodoxia por parte de órgãos que nunca se interessaram por ela. Sem entrar no mérito da obra, o Editorial alertava para um deslocamento eclesiológico que abandonava as pegadas do Concílio Vaticano II para uma visão de Igreja “centralizada”, em busca de segurança num espírito restauracionista. Detectava já na década de 80 esse movimento que se está acentuando cada vez mais, como triste revelador da insuficiente assimilação do Vaticano II e que orquestrava a campanha de suspeitas e insinuações contra L. Boff⁹⁰. Em outro momento, voltou-se a tratar dos aspectos teológicos, simbólicos e políticos dos processos que envolveram L. Boff e G. Gutiérrez, tentando iluminar a complexidade de tais procedimentos⁹¹.

Para sinalizar a comunhão com a Igreja do Brasil, a Revista recordou com alegria os 30 anos da fundação da CNBB⁹². Ela é saudada no seu pioneirismo em relação ao que será dentro de 10 anos o Concílio Vaticano II e na originalidade paradoxal de ser uma Conferência Episcopal nascida sob o inegável influxo do movimento do laicato, sob a forma de Ação Católica Brasileira. E atravessando os dois rincões eclesiais – bispos e leigos –, a pessoa carismática de D. Hélder Câmara permitia essa sadia articulação. A pessoa do leigo na Igreja do Brasil fez-se já desde os primórdios da CNBB e hoje se torna ainda mais relevante pela presença das comunidades eclesiais de base. Entende-se, dizia o Editorial, como elas participam da mesma incompreensão e até fúria de setores sociais e eclesiásticos que rejeitam a postura profética da CNBB. Solerte e insidiosamente tramam rugas entre elas – CNBB, CEBs – e poderes centrais da Igreja, para desprestigiá-las.

O candente tema da eclesialidade das CEBs encontrou serena, consistente e convincente demonstração a partir da própria vida das comunidades, manifestada especialmente na oração em comum e na celebração do culto. Ambas expressivas formas de eclesialidade⁹³. Sob outro ângulo, as CEBs são vistas como nova autocompreensão da Igreja e de sua posição na so-

⁹⁰ Editorial: “Difícil Liberdade”, *PT* 14, n. 33 (1982) 133-137.

⁹¹ J. B. LIBANIO, “Teologia e símbolo. A propósito dos casos Gutiérrez e Boff”, *PT* 16, n. 40 (1984) 345-352.

⁹² Editorial: “CNBB: Trinta anos de Comunhão e Corresponsabilidade”, *PT* 14, n. 34 (1982) 273-278.

⁹³ A. BARREIRO, “Eclesialidade e consciência eclesial das CEBs. Reflexões teológicas sobre algumas de suas práticas”, *PT* 14, n. 34 (1982) 301-326

cidade, marcando a mudança de seu lugar social em afastamento do poder estabelecido e em direção aos pobres⁹⁴. O termo “base” mereceu um esclarecimento para evitar tanto um basismo pastoralista quanto uma leitura puramente ideológica⁹⁵. Em torno às CEBs, como um modo de ser Igreja, entroncam-se eclesiologias distintas⁹⁶. L. Boff, um dos principais eclesiólogos das CEBs, pôs com clareza a relação entre elas e a hierarquia na convergência e nas tensões⁹⁷. Um dos pontos fundamentais de dificuldade em relação às CEBs tem sido a articulação entre a dimensão religiosa, própria de sua natureza eclesial, e o caráter político de sua presença na sociedade⁹⁸. E na discussão acirrada sobre a compreensão da controvertida “nova evangelização”⁹⁹, as CEBs são propostas como modelo inspirador¹⁰⁰. Elas querem ser uma presença da Igreja junto às massas empobrecidas¹⁰¹. As experiências dos Intereclesiais tornaram-se importantes para a vida das CEBs¹⁰².

A pastoral da juventude, em dois contextos diferentes, universitário¹⁰³ e meio popular¹⁰⁴ foi objeto de reflexão. Esse tema reaparece dez anos depois sob a forma de Editorial, perguntando se estamos diante de uma juventude de protesto ou de acomodação, depois da febre de Maio de 68. A juventude da década de 90 parece paralisada em face da monstruosidade do sistema vigente. Mas latejam no seu seio as mesmas energias e possibilidades. A situação continua terrivelmente provocante na sua injustiça, esperando mãos jovens que empunhem as novas bandeiras da libertação contra a fome, a miséria, a violência, as guerras, o racismo, a devastação da natureza, a dominação machista¹⁰⁵.

⁹⁴ C. PALÁCIO, “Igreja e Sociedade no Brasil. Elementos para uma interpretação”, *PT* 14, n. 33 (1982), 161-190

⁹⁵ J. B. LIBANIO, “Comunidades eclesiais de base: em torno ao termo ‘base’”, *PT* 18, n. 44 (1986) 63-76.

⁹⁶ M. C. AZEVEDO, “Comunidades eclesiais de base, entroncamento de eclesiologias”, *PT* 17, n. 43 (1985) 325-341.

⁹⁷ G. I. RODRÍGUEZ, “Relação entre as Comunidades Eclesiais de Base e a hierarquia. Estudo do tema na eclesiologia de L. Boff”, *PT* 21, n. 53 (1989) 51-70.

⁹⁸ L. R. BENEDETTI, “As CEBs, a política e a religião. O impasse entre o religioso e o político nas CEBs”, *PT* 22, n. 58 (1990) 351-362.

⁹⁹ Editorial “Uma nova evangelização para uma nova cultura?”, *PT* 22, n. 56 (1990) 5-9; L. C. SUSIN, “Cur evangelizare: as razões da evangelização”, *PT* 22, n. 56 (1990) 11-30; A. ANTONIAZZI, “O projeto de evangelização da CNBB, Rumo ao Novo Milênio”, *PT* 29, n. 77 (1997) 75-86.

¹⁰⁰ A. BARREIRO, “As Comunidades Eclesiais de Base como modelo inspirador da nova evangelização”, *PT* 24, n. 64 (1992) 331-356.

¹⁰¹ Editorial: “CEBs: As massas, um desafio para a Igreja”, *PT* 29, n. 78 (1997) 149-154.

¹⁰² F. TEIXEIRA, “Os intereclesiais das CEBs: Identidade em construção”, *PT* 29, n. 78 (1997) 155-187; há uma série de artigos sobre determinados intereclesiais.

¹⁰³ F. TABORDA, “Pastoral Universitária. Reflexões teológicas sobre uma prática eclesial”, *PT* 14, n. 33 (1982) 191-237.

¹⁰⁴ C. CALIMAN, “Por uma Pastoral de Juventude do meio popular. Uma reflexão teológico pastoral”, *PT* 14, n.34 (1982) 327-351.

¹⁰⁵ Editorial: “Juventude: protesto ou acomodação?” *PT* 24, n. 62 (1992) 7-11.

Sendo uma revista dirigida pela Companhia de Jesus, não lhe faltou o interesse pela espiritualidade inaciana e sua fonte primordial dos Exercícios Espirituais. As preocupações da Revista não foram sistemáticas, mas esporádicas. Um longo artigo sobre a 2ª Semana dos EE. EE., como expressão do existir cristão, conduz uma reflexão consistente que tenta necessária hermenêutica em face de um texto distante séculos de tempo e de cultura¹⁰⁶. Uma primeira aproximação da 2ª Semana explicita-a como nova etapa e percebe-lhe a delimitação de tempo e a estrutura interna. Mostra a sua conexão com a Primeira Semana, para, em seguida, por meio de uma análise textual e teológica deter-se na estruturação dos mistérios da vida de Jesus, propostos por Inácio. Prometia-se uma segunda parte, que não veio à luz. Termina-se relacionando a 2ª Semana com as duas seguintes.

Outro artigo temático abordou a Contemplação “ad amorem”¹⁰⁷. Embora a redação última do texto inaciano date de Roma, no período de 1537 a 1541, a inspiração fundamental remonta à ilustração do Cardoner e à visão de La Storta, passando pela influência dos estudos parisienses. O autor estuda o caráter trinitário e cristológico da contemplação, verdadeiro símbolo, coroa e ponto de chegada das quatro Semanas. É uma recapitulação ou repetição afetiva de todo o processo espiritual dos Exercícios. A partir desses pontos básicos, o autor tece comentários ao texto. Um outro trabalho de conteúdo profundo relaciona os EE. EE. com a antropologia¹⁰⁸. Nas pegadas do estudo histórico de H. de Lubac da antropologia tripartida – corpo, alma e espírito – ao longo da história da teologia e da espiritualidade cristãs, o autor mostra a presença dessa mesma compreensão humana nos EE. EE. de Santo Inácio. Outros trabalhos sobre os EE. EE. publicados pela Revista situam-se mais na ordem da prática do que de sua compreensão¹⁰⁹.

Desde o início, a Revista preocupou-se com a teologia no mundo¹¹⁰ e, de modo especial, no Brasil. Nessa nova fase, retomou mais abundantemente a questão. A teologia no Brasil sofreu, desde sua forma neoescolástica, até o momento de hoje, a dupla ruptura do Concílio Vaticano II e de Medellín/Puebla, com um direcionamento à práxis cristã da comunidade eclesial. Dessas rupturas surge um pluralismo teológico irreduzível a um único

¹⁰⁶ C. PALÁCIO, “Para uma teologia do existir cristão (I). [Leitura da Segunda Semana dos Exercícios Espirituais]”, *PT* 16, n. 39 (1984) 167-214.

¹⁰⁷ J. A. RUIZ DE GOPEGUI, “A Contemplação para alcançar amor nos Exercícios Espirituais”, *PT* 15, n. 35 (1983) 55-72.

¹⁰⁸ H. C. DE LIMA VAZ, “Antropologia tripartida e Exercícios inacianos”, *PT* 23, n. 61 (1991) 349-358.

¹⁰⁹ V. CODINA, “A religiosidade popular nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio”, *PT* 19, n. 49 (1987) 353-365; *idem*, “Os exercícios na vida cotidiana do povo”, *PT* 26, n. 69 (1994) 213-226; L. GONZÁLEZ-QUEVEDO, “Os Exercícios Espirituais no Brasil”, *PT* 35, n. 96 (2003) 239-252.

¹¹⁰ De maneira bem resumida, o Card. Aloísio Lorscheider apresenta um conspecto das atuais tendências da teologia, *PT* 28, n. 75 (1996) 209-219.

sistema, como fizera a Escolástica. Onde há pluralismo, há escolha. Para escolher, entram critérios e sensibilidade éticos, ligados a seu lugar social com os diversos instrumentais socioanalíticos de leitura da realidade. Daí as tensões de natureza pré-teológica, mas que influenciam diretamente o campo teológico¹¹¹. Prosseguindo a análise, o mesmo autor situa, no contexto maior da teologia, a que é praticada no Brasil com as características de proximidade à realidade social e eclesial e a preocupação prioritária com os empobrecidos. Cabem-lhe os desafios da modernização, urbanização e secularização da cultura e o da religiosidade de grandes massas populares à espera da explicitação da fé que lhes responda às novas perguntas¹¹². Com olhar de quem vive fora do país, mas próximo pelos interesses e contactos, F. Pastor traça uma tipologia da teologia no Brasil, tendo como pano de fundo a eclesiologia. Depois de apontar para os quatro princípios fundamentais sobre os quais se constrói a eclesiologia brasileira — princípio da comunhão, princípio da evangelização concreta, princípio da libertação integral e princípio profético —, detém-se no debate teológico que reflete a tensão básica entre a identidade eclesial e o pluralismo teológico. Este, por sua vez, manifesta-se em três modelos: da transcendência, da imanência e da dialética com suas implicações metodológicas¹¹³.

Adentrando mais nessa questão, duas outras preocupações aparecem no correr dos anos: a questão estritamente metodológica e a controvérsia em torno da teologia da libertação.

A articulação com a pastoral é característica fundamental da teologia que alimenta a nossa Faculdade nessa nova fase. Essa se faz de duas maneiras. A pastoral, como o agir da Igreja no seu interior e em relação com o mundo moderno, penetra o próprio fazer teológico. Tal traço é onipresente e, portanto, escapa de uma tematização sucinta. A outra maneira é o inverso. Fazer a teologia permear toda atividade e toda a atividade pastoral. Para ajudar uma reflexão nessa linha, propus uma articulação entre teologia e pastoral, iluminado por intuições colhidas em escritos de J. L. Segundo¹¹⁴. Apresentei a estrutura geral do método que supõe um aspecto de acompanhamento pessoal e outro de reflexão teórica. Para essa, procede-se em dois momentos. Num primeiro, realiza-se uma leitura pré-teológica da atividade pastoral com uso de instrumentais socioanalíticos e num segundo processa-se a uma interpretação nitidamente teológica com os recursos próprios dessa ciência. Concluem o artigo exemplos concretos

¹¹¹ M. DE FRANÇA MIRANDA, “Teologias em tensão no Brasil – breve reflexão sobre suas causas”, *PT* 15, n. 35 (1983) 45-53.

¹¹² *Idem*, “A situação da teologia no Brasil hoje”, *PT* 19, n. 49 (1987) 367-376.

¹¹³ F. A. PASTOR, “Deus e a práxis. Consenso eclesial e debate teológico no Brasil”, *PT* 17, n. 42 (1985) 179-200.

¹¹⁴ J. B. LIBANIO, “Articulação entre Teologia e Pastoral: a propósito de uma experiência concreta”, *PT* 19, n. 49 (1987) 321-352.

de relatórios, elaborados por alunos, onde se realizam os princípios metodológicos expostos.

F. Taborda tipifica em cinco modelos metodológicos a teologia praticada na América Latina¹¹⁵. Um primeiro modelo, explicitado e trabalhado por J. L. Segundo, consiste em passar pelo critério da criticidade as formulações da fé/teologia que pertencem ao domínio do significado, aliviando-as de cargas das ideologias, entendidas como meios de realizar os valores de maneira eficaz. O modelo metodológico da teologia do político foi objeto da monumental tese doutoral de C. Boff sobre Teologia e prática, onde ele elabora com acribia a distinção entre as mediações socioanalíticas, hermenêuticas e da práxis. Um terceiro modelo, dentro do qual se inclui grande parte da produção teológica sistemática latino-americana, consiste na hermenêutica da fé em categorias do âmbito social. A ressonância da experiência dos pobres afeta a interpretação do dado da fé. A libertação é o horizonte a partir do qual se lê toda a tradição de fé. Um quarto modelo dedica-se a uma reflexão sistemático-crítica sobre a teologia popular. Um quinto assume a teologia narrativa que aparece melhor na teologia negra norte-americana. O horizonte comum desses modelos é sua relação com o contexto histórico, social, político, econômico e cultural dos empobrecidos da América Latina. Há uma experiência de Deus junto ao pobre que os impulsiona. Subjaz finalmente a todos eles uma concepção de teologia como hermenêutica.

J. Sobrino contribuiu nessa reflexão propondo uma concepção de teologia como *intellectus amoris*¹¹⁶. O sinal dos tempos fundamental é o mundo dos pobres. A reação adequada e necessária é a misericórdia. E a teologia é uma inteligência da fé que nasce da misericórdia. Assim o *intellectus fidei* se faz mais mistagógico quando está integrado no *intellectus amoris*.

Mostrando a relevância de tal temática, a Revista dedicou-lhe mais recentemente um número quase totalmente por ocasião do 50º aniversário da fundação da Faculdade de Teologia, que se iniciou em São Leopoldo e continua hoje em Belo Horizonte, num *continuum* legal. O Editorial assinala a caminhada teológica da Faculdade de uma teologia escolar até suas formas atuais, inspiradas no Concílio Vaticano II e em Medellín-Puebla com a mudança do lugar da pergunta que se faz da experiência e da práxis libertadora à fé. Essa práxis passa hoje pelas vicissitudes e desafios de um neoliberalismo excludente e de uma cultura pós-moderna menos sensível aos anseios de décadas anteriores e mais afeita ao pluralismo interdisciplinar.

Numa leitura da história da teologia dos últimos 50 anos, C. Palácio percorre a trajetória de uma teologia tradicional como sistema com conse-

¹¹⁵ F. TABORDA, “Métodos teológicos na América Latina”, *PT* 19, n. 49 (1987) 293-319.

¹¹⁶ J. SOBRINO, “Como fazer teologia. Proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana”, *PT* 21, n. 55 (1989) 285-303.

qüente enfraquecimento da grande Tradição e de sua relação com o mundo moderno até a “revolução” do Vaticano II passando por tentativas de renovação especialmente da Nova Teologia em meio ao contratempo da *Humani Generis*¹¹⁷. Abre-se o grande desafio de ser uma teologia, ao mesmo tempo, fiel à vida cristã, a seu enraizamento eclesial e à vida humana com problemas novos e reais. Tal perspectiva implica questões básicas a respeito do lugar da teologia, de seu destinatário primeiro ou diversificado e da natureza do trabalho teológico.

C. Boff dá conselhos, em estilo lapidar e contundente, ao jovem teólogo no tocante às atitudes internas pessoais e às exigências do próprio pensar teológico¹¹⁸. L. C. Susin enfrenta a tarefa teológica em tempos de globalização¹¹⁹. A teologia conjuga um caráter espiritual, comunitário e social de natureza orante, mística, eclesial, pastoral e militante com um contexto universitário de exigências interdisciplinares e transdisciplinares. A teologia situa-se no entroncamento de muitos caminhos. É, antes de tudo, uma autocompreensão da fé cristã, mas que lança mão de métodos científicos e filosóficos com o complicador de não captar totalmente a fé na sua natureza de experiência livre e de convicção. Em tempos de globalização vivemos o paradoxo de estonteante pluralismo e de tendência à homogeneização. Avançando a reflexão, o autor estuda a incidência na metodologia teológica de seu caráter comunitário eclesial. Só há *intellectus fidei*, se antes houve *auditus fidei*. A teologia insere-se no novo universo científico e acadêmico atual, marcado por relações mais próximas às das ciências. E por fim, a teologia existe para nos tornar bons, na linguagem de S. Boaventura. Ela trata do Bem maior.

A Revista tem mostrado significativa atenção à presença do Cristianismo no mundo atual, descrevendo-lhe os sintomas de crise, esboçando-lhe diagnósticos e propostas terapêuticas, para ficar com a metáfora médica. Está em jogo o ser cristão no mundo de hoje.

Usando uma expressão já bem conhecida, C. Palácio refere-se ao mal-estar cristão¹²⁰. É inerente à condição do cristianismo a experiência difícil de harmonizar contrários. Na sua origem está o paradoxo da Encarnação em termos lógicos e existenciais: reconhecer no *homem* Jesus a expressão definitiva de *Deus*. Ele aparecerá nas suas expressões históricas, como insanável tensão. O autor aponta, entre vários sintomas, a crispação

¹¹⁷ C. PALÁCIO, “Da *Humani generis* à *Fides et ratio*: uma leitura de 50 anos de Teologia, na comemoração dos 50 anos de fundação da Faculdade de Teologia do CES”, *PT* 31, n. 83 (1999) 11-43.

¹¹⁸ C. BOFF, “Conselhos a um jovem teólogo”, *PT* 31, n. 83 (1999) 77-96.

¹¹⁹ J. C. SUSIN, “Fazer teologia em tempos de globalização. Nota sobre método em teologia”, *PT* 31, n. 83 (1999) 97-108.

¹²⁰ C. PALÁCIO, “A identidade problemática. Em torno do mal-estar cristão”, *PT* 21, n. 54 (1989) 151-177.

institucional da visibilidade da Igreja, a privatização do cristianismo, a desintegração da linguagem comum, a primazia da práxis e da inversão da mística tradicional, com o deslocamento da contemplação para a ação, a dupla transposição do cristianismo na forma religiosa e na forma sociopolítica. Qualquer diagnóstico do mal-estar passa pela interpretação e vivência do Concílio Vaticano II. O autor concentra a reflexão na compreensão desse Concílio e na pluralidade de bandeiras que provocou. O autor o vê antes como um “lugar de passagem” a uma reconciliação da Igreja com a modernidade. Uma figura histórica do cristianismo parece estar chegando ao fim. Qualquer identidade nova do cristianismo deve voltar ao paradoxo da Encarnação, portanto não se construirá por uma definição *a priori*, abstrata e dedutiva, de uma vez para sempre. Isso tem implicações para a relação teoria e práxis, para a inculturação do cristianismo em outras culturas não ocidentais, sem desconhecer o corpo histórico do cristianismo e a estrutura dialética do processo pelos meandros da história.

Na linha de diagnóstico, as metáforas da fragmentação¹²¹ e do crepúsculo vespertino traduzem o mal-estar¹²². Uma tipologia rápida daqueles que se dizem cristãos mostra tamanha diversidade de pensar e agir ao longo da história e nos dias de hoje a ponto de nos perguntarmos: pluralismo ou fragmentação? Cristãos mártires, evangelizadores, anacoretas do deserto, pobres por opção, conquistadores da Terra Santa, caçadores de escravos na África trazendo-os para as Américas, cristãos vítimas nos campos de concentração e carrascos, perseguidos por cristãos perseguidores e hoje a forma mais comum são os que selecionam da Tradição cristã verdades e práticas que lhes condizem com as convicções ou mais lhes convêm. Além disso, o patrimônio cristão dilui-se no universo cultural. As Igrejas cristãs participam desse fenômeno maior. C. James fala do cisma branco numa análise de conjuntura, ao apontar para a fragmentação do universo religioso hegemonicamente católico e cristão¹²³.

O crepúsculo do cristianismo revela-se, segundo o Editorial, numa série de sintomas: desfazimento da matriz religiosa deslocada para o mundo das igrejas autônomas, enrijecimento dos ministérios, defasagem da linguagem e sua distância das experiências das pessoas de hoje, esfriamento do discurso libertador, perda da garra do compromisso, decadência da mística e finalmente o enregelamento dos ardores pós-conciliares.

Em dois outros momentos, C. Palácio volta sobre esse tema salientando a originalidade do cristianismo¹²⁴ e discernindo o presente para preparar o

¹²¹ Editorial: “Cristianismo fragmentado”, *PT* 28, n. 75 (1996) 149-151.

¹²² Editorial: “Crepúsculo do Cristianismo na América Latina”, *PT* 36, n. 99 (2004) 165-172.

¹²³ C. JAMES, “Análise de conjuntura religioso-eclesial. Por onde andam as forças”, *PT* 28, n. 75 (1996) 157-182.

¹²⁴ C. PALÁCIO, “A originalidade singular do cristianismo”, *PT* 26, n. 70 (1994) 311-339.

futuro¹²⁵. Constata-se que se impõe a distância, e até mesmo, a ruptura entre cristianismo e cultura. Nos últimos tempos de sua vida, Pe. H. Vaz refletiu em profundidade sobre o que ele chamou de “modernidade pós-cristã”¹²⁶. Esse distanciamento permite-nos ir estabelecendo uma diferença entre o cultural ocidental e o especificamente cristão, que andavam muito misturados, permitindo assim desabsolutizar tanto a cultura ocidental como expressões históricas do cristianismo. O encontro com outras culturas e tradições religiosas, já não na atitude de quem conquista e converte sem mais, mas em busca de inculturação e diálogo provoca no cristianismo um choque desestabilizador. Volta de novo a idéia do fim de uma figura histórica do cristianismo, abrindo-se-lhe novo limiar, num momento em que sofre uma dupla mutação cultural e religiosa. Ele só poderá viver encarnado. Não existe dele uma “identidade em si”, uma essência separada. Assumiu, ao longo do tempo, formas históricas diferentes. O cristianismo primitivo constituiu-se normativo para todos os tempos, não como súplica de verdades, mas como fonte inspiradora de vida nova. Sempre se defrontará com a insanável tensão entre continuidade e descontinuidade. A diferença e originalidade cristã, que nunca poderá ficar fora, é o acontecimento histórico, a existência concreta da pessoa de Jesus de Nazaré, morto e ressuscitado, portanto vivo e atuante hoje na força do Espírito. O traço original e revolucionário de Jesus é a maneira de ser humano e de entender sua experiência humana numa relação constitutiva com Deus, como Pai, que lhe des-centra a vida, tornando-a radicalmente filial e fraterna. O Editorial sobre o crepúsculo do cristianismo na América Latina, no sentido de aurora, vislumbrava-lhe o futuro na radicalização da opção pelos pobres, no diálogo inter-religioso, no novo jeito de ser Igreja a partir das comunidades eclesiais de base, na crescente e atuante consciência do leigo, na parceria com os grupos que batalham pela paz, pela ecologia, pela justiça¹²⁷. O Terceiro Mundo, como fora outrora o Primeiro, carrega já dentro de si experiências de promessa, embora existam fora na sociedade e no seu interior, incompreensões e resistências poderosas. C. Palácio alerta para a necessidade de proteger e preservar o que há de específico nessa perspectiva latino-americana, discernindo também com lucidez onde e como se manifestam ainda os condicionamentos do passado e a inércia do tradicional. O cristianismo latino-americano enfrenta o desafio de recompor sua matriz religiosa plural de tradição indígena, negra e ibérica e não entregar-se sem mais à tendência secularizante ou barthiana da fé.

¹²⁵ *Idem*, “O Cristianismo na América Latina: Discernir o presente para preparar o futuro”, *PT* 36, n. 99 (2004) 173-196.

¹²⁶ H. C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia*. III. Filosofia e cultura, São Paulo: Loyola, 1997, p. 234ss.

¹²⁷ A preocupação pelo desfazimento da opção pelos pobres pede uma revisão profunda de muitas afirmações repetidas pela teologia da libertação: J. M. VIGIL, “O que fica da opção pelos pobres?”, *PT* 26, n. 69 (1994) 187- 212.

Essa contextualidade da fé cristã não lhe tira o caráter absoluto. De maneira cortante, U. Vázquez, ao responder a pergunta da configuração do cristianismo na cultura atual, afirma: “A fé cristã em Deus postula como absoluta a sua própria forma. Absoluta quer dizer, no caso, não produzida como efeito de uma relação com algo ou alguém que não seja ela mesma, a própria e teologal virtude da fé em Deus”¹²⁸. No reino da imanência, do historicismo, do contextualismo, a afirmação radical da Transcendência, em nítido *pendant*, situa o “absoluto da forma cristã da fé, que é causada pelo absoluto de Jesus Cristo, pela sua divindade, pelo fato de ser consubstancial ao Pai, de subsistir como relação absoluta com o absoluto e de ser, assim, absoluto na relação de amor que só pode ser um amor absoluto”.

Por detrás da problemática atual do cristianismo, estão temas amplamente tratados pela Revista: a sociedade plural, o ecumenismo, o pluralismo religioso e a salvação na modernidade. O ecumenismo carrega a gravidade do mandato de Jesus. Não é uma questão de cortesia ou boa vontade, mas de um imperativo interno ao próprio cristianismo. “A pluralidade confessional de igrejas separadas é reconhecida como provisória e exige de todas elas uma conversão a uma pluralidade confessional compatível com a unidade eclesial”¹²⁹. Há um caminho que se trilha por meio de diálogos interconfessionais, por uma comunhão na oração e na contemplação em espírito de conversão, revendo as luzes e sombras da Reforma e Contra-Reforma¹³⁰. Não se pode no verdadeiro ecumenismo renunciar o critério da verdade que requer o consenso. Ele “exprime o desejo pela 'Igreja toda', pela recuperação da plena catolicidade que em nenhuma das instituições se encontra de forma acabada”. E o ecumenismo cristão abre-se cada vez mais para o pluralismo cultural e religioso da sociedade moderna¹³¹.

M. de França Miranda caracteriza a sociedade da modernidade pelo pluralismo, pelo econômico e pela perplexidade¹³². O pluralismo traduz “uma situação na qual existe concorrência entre os diversos universos simbólicos ou significações globais da realidade e suas respectivas instituições, todas procurando dar um sentido e estruturação à vida de cada dia”. O econômico, além de reger-se por leis próprias, impõe-nas aos outros setores sociais. A multiplicidade de fatores, de fenômenos, sem ser sempre

¹²⁸ U. VÁZQUEZ, “A configuração do cristianismo numa cultura plural”, *PT* 26, n. 70 (1994) 357-371.

¹²⁹ Editorial: “Reconciliação das Igrejas: utopia ou esperança?”, *PT* 33, n. 90 (2001) 157-162.

¹³⁰ J. A. RUIZ DE GOPEGUI, “O caminho da Unidade: oração para a conversão”, *PT* 33, n. 90 (2001) 163-193.

¹³¹ G. BRAKEMEIER, “Ecumenismo: repensando o significado e a abrangência de um termo”, *PT* 33, n. 90 (2001) 195-216.

¹³² M. DE FRANÇA MIRANDA, “Ser cristão numa sociedade pluralista”, *PT* 21, n. 55 (1989) 333-349.

desejados, torna-nos perplexos. As conseqüências são a subjetivização na consciência do cristão de conteúdos e práticas religiosas, o enfraquecimento do universo simbólico cristão, a dificuldade do católico com o magistério da Igreja e o crescimento de uma religiosidade não eclesial. Ser cristão nesse novo contexto exige aprofundar a experiência de Deus, ajudar-se de grupos de vivência e voltar-se para os pobres.

O mesmo autor, na esteira de Santo Domingo¹³³, de que ele foi participante ativo, volta ao tema do cristianismo plural como conseqüência de uma evangelização inculturada para superar a constatação dolorosa da incoerência entre fé e vida de muitos batizados¹³⁴. A fé cristã é fundamentalmente uma experiência de salvação, vivida em contextos históricos concretos. O catolicismo exprime o “conjunto das mediações da fé, de ordem individual e social, de cunho ético ou jurídico”. Como religião, “desvela, explicita, dispõe e ordena a experiência salvífica da fé”. Ao longo da história houve vários catolicismos de uma única fé cristã. A fé vivida pelos cristãos se defrontou e se defrontará com sempre novos contextos culturais e surgirão sempre novas formas de catolicismo vivido. Ela oferece o sentido último para a vida na sua globalidade e é traduzida pelas vivências concretas das pessoas numa existência sempre em mudança. A força do cristianismo se fundamenta principalmente na experiência salvífica da fé, obra da ação do Espírito, que dá sentido às situações humanas e, quando em descompasso com elas, é abandonada.

O pluralismo dos catolicismos difere do acontecido na sociedade, por faltar a esta uma instância suprema que lhe defina objetivos e valores. No caso do catolicismo existe uma mesma realidade que lhe garante a unidade, a saber, o mistério de Jesus Cristo. Esta riqueza do mistério de Jesus permite a pluralidade de experiências e expressões, já que nenhuma o esgota. A unidade do mistério cristão torna-se fundamento do pluralismo, seja porque ele é inesgotável por uma forma, seja porque é vivido em contextos culturais e subculturais diversos. Em outro momento, o mesmo autor trata de tema semelhante, explicitando a problemática da salvação na modernidade sob o primado da razão que afeta a imagem de Deus, a idéia de salvação, a compreensão da Transcendência de Deus em relação com a libertação do ser humano¹³⁵. Desse processo emancipatório do ser humano, resultam um pluralismo cultural, uma separação entre fé cristã e experiên-

¹³³ A Revista, na seqüência do evento de Santo Domingo, publicou vários artigos em vista de sua recepção crítica: A. MURAD, “Documento de Santo Domingo: Princípios hermenêuticos de leitura”, *PT* 25, n. 65 (1993) 11-29; V. CODINA, “Crônica de Santo Domingo”, *PT* 25, n. 65 (1993) 77-89; A. ANTONIAZZI, “Observações sobre a Conferência e as Conclusões de Santo Domingo”, *PT* 25, n. 65 (1993) 90-98.

¹³⁴ M. DE FRANÇA MIRANDA, “Um catolicismo plural”, *PT* 25, n. 65 (1993) 31-44.

¹³⁵ M. DE FRANÇA MIRANDA, “A Salvação cristã na modernidade”, *PT* 23, n. 59 (1991) 13-32.

cias humanas. Fica o desafio da realização da experiência de Deus em múltiplas expressões numa sociedade com suas instâncias próprias de sentido e sendo invadida por ondas e tradições religiosas diferenciadas. O problema central permanece em apontar como a salvação de Cristo se entende a si mesma no seu caráter universal e se relaciona com essa nova situação. Há uma distinção entre o Absoluto de Deus e de Jesus Cristo, e o caráter relativo e histórico da experiência feita com o Absoluto e suas expressões. Nesse horizonte, o autor valoriza positivamente o sincretismo “não enquanto princípio organizativo, mas na medida em que indica força de expansão e assimilação” de uma cultura em relação ao Mistério Absoluto de Deus e de Jesus.

A categoria do diálogo lança uma ponte para a justa preocupação com a identidade singular do cristianismo e com a constatação do pluralismo cultural e religioso¹³⁶. Nessa tensão só é compreensível a afirmação de uma identidade aberta às outras tradições culturais e religiosas pelo diálogo. Daí a importância de criar formas de diálogo: diálogo da experiência religiosa, diálogo como cooperação religiosa em favor da paz, diálogo dos intercâmbios teológicos. Ele supõe uma disponibilidade interior que conjugue convicção religiosa e abertura à verdade. A identidade do cristianismo necessita ir além do exclusivismo e relativismo, chamada à amplidão de espírito diante das outras culturas e religiões. Nenhuma o esgota, nem ele absorve totalmente uma cultura. Será sempre um processo de inculturação e diálogo inter-religioso.

Os temas da inculturação e do diálogo inter-religioso no cenário religioso atual ocupam ultimamente as atenções da Revista. A expressão em voga fala da volta do Sagrado. Esse fenômeno preocupa os autores por razões diversas. J. Hortal deteve-se sobre ele no Brasil¹³⁷. Partindo de uma pesquisa limitada, feita pelo Instituto Gallup em 1990, constata três tendências básicas na evolução do universo religioso brasileiro: uma religiosidade de fundo, um catolicismo declinante e uma identidade confessional debilitada. O protestantismo, no sentido amplo, incluindo também os batistas, anglicanos, pentecostais e seitas (mórmons, testemunhas de Jeová, adventistas) está em contínua e firme expansão. Encontramo-nos diante de um universo religioso cada vez mais fragmentado com uma identificação religiosa questionável. O autor conclui que o Brasil continua fundamentalmente religioso, com menores compromissos e fidelidades institucionais. Encurtam-se as fronteiras religiosas, tendo mais êxito os grupos religiosos de menores exigências, como verdadeiras “agências de prestação de serviços religiosos”.

¹³⁶ F. L. COUTO TEIXEIRA, “O cristianismo entre a identidade singular e o desafio plural”, *PT* 27, n. 71 (1995) 83-101.

¹³⁷ J. HORTAL, “O fenômeno religioso no Brasil”, *PT* 24, n. 62 (1992) 67-76.

Numa leitura mais ampla, o fenômeno religioso é analisado na sua dimensão de paradoxo¹³⁸. De um lado, prossegue o processo de secularização no sentido de que as religiões como instituição perdem sua força normativa e, de outro, assiste-se a uma explosão de expressões religiosas plurais e subjetivas. As causas encontram-se no conjunto de fatores econômicos, políticos, culturais, antropológicos e internos às religiões. O futuro aponta mais na direção do consumo crescente de produtos religiosos e menos na consolidação de religiões institucionais com normas, regras e prescrições. A fé cristã tem aí uma função de discernimento e de evangelização de formas religiosas, eivadas de elementos ambíguos. Daí a relevância do tema da evangelização nas culturas. Cultura e evangelho encontram-se em verdadeiro denominador comum enquanto projetos de vida. As mortes não lhes fazem parte do propósito, mas se imiscuem por causa da fragilidade de ambos¹³⁹. Em termos de Brasil, a cultura afro merece atenção especial sob o aspecto teológico. Os atuais ares pós-Vaticano II, observa D. José Maria Pires, permitem que se trabalhe em profundidade a teologia afro, superando os preconceitos racistas presentes na nossa cultura¹⁴⁰. Cabe buscar os fundamentos de uma teologia afro que pesquise na cultura religiosa dos povos africanos as expressões reveladoras do duplo amor a Deus e aos semelhantes e não uma teologia elaborada tecnicamente. Nessa cultura encontram-se elementos só explicáveis à base da fé no Ser Supremo e na adesão de seus mandamentos. A teologia afro nomeia a realidade divina e outras realidades religiosas com nomes diferentes. Cabe à teologia cristã captar-lhe o elemento revelador e aprender como ela compreende os ancestrais, a família, o lugar da mulher, o significado do terreiro e do quilombo. Realidades humanas de valência teológica, sem falar da riquíssima simbologia litúrgica.

De certa maneira vinculado com esse fenômeno, experimenta-se um ressurgir pentecostal como desafio à pastoral e à teologia¹⁴¹. Depois de um eclipse do divino, assistimos à “epifania de Deus”, configurando um novo “sujeito crente”. As Igrejas tradicionais são interpeladas a ouvir esse clamor pentecostal e a discerni-lo¹⁴². O pastor metodista Cláudio Ribeiro se aproxima desse fenômeno, munido de dados teológicos de P. Tillich e K. Barth, para interpretá-lo. Relaciona o pentecostalismo com as CEBs e no interior do ecumenismo¹⁴³.

¹³⁸ J. B. LIBANIO, “O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio”, *PT* 34, n. 92 (2002) 63-88.

¹³⁹ P. SUESS, “O evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança”, *PT* 25, n. 67 (1993) 303-321.

¹⁴⁰ D. JOSÉ MARIA PIRES, “Teologia afro”, *PT* 34, n. 92 (2002) 89-104.

¹⁴¹ Editorial: “O ressurgir pentecostal: um desafio para a pastoral e a teologia”, *PT* 28, n. 76 (1996) 285-293.

¹⁴² C. CALIMAN, “O desafio pentecostal: aproximação teológica”, *PT* 28, n. 76 (1996) 295-309.

¹⁴³ C. DE OLIVEIRA RIBEIRO, “Movimentos pentecostais, carismáticos e mística cristã: desafios teológicos e pastorais”, *PT* 28, n. 76 (1996) 339-364.

No mesmo contexto religioso, está a questão da mística, que vem sendo altamente barateada. Um Editorial da Revista alerta para esse desgaste do termo mística e recoloca-o como grandeza teológica, que “nasce de Deus, alimenta-se dele e caminha para ele na força do Espírito”¹⁴⁴. Não é um perder-se em si mesmo, nem um abraçar uma divindade cósmica difusa. É um encontro com a Pessoa divina que nos vem ao encalço por puro amor. Visitar a grande testemunha do Mistério de Deus, Teresa de Ávila, vem a ser um modo inteligente e profundo de responder a confusão semântica a que o termo mística está sendo submetido¹⁴⁵.

Já numa dimensão mais teológica, considerando tal fenômeno sob o ângulo da salvação, M. de França Miranda, depois de fazer uma primeira aproximação do conceito de sagrado e uma leitura sociocultural do mesmo, elabora um juízo teológico sobre as expressões do sagrado¹⁴⁶. O cristianismo respeita-as à medida que são humanas. Entende todo humano tocado pela graça, embora anônima, devido à unidade da criação e da história da salvação em Jesus Cristo. Só uma verdadeira reflexão antropológico-teológica dá conta de interpretar e discernir as expressões religiosas sob a ótica da salvação.

O diálogo inter-religioso impõe-se pela razão sociológica extrínseca do fato de as religiões porem-se hoje, num mundo globalizado, muito mais em evidência, desafiando, entre nós, a tranqüila hegemonia católica. Por razão teológica, há nova compreensão do projeto salvador de Deus assumida pelo Concílio Vaticano II. As tradições religiosas contêm “raio da Verdade que ilumina todos os homens” (NA 2), “sementes do Verbo” (AG 1). São caminhos de salvação. E o cristianismo só tem a ganhar e contribuir em verdadeiro diálogo com elas¹⁴⁷. Tal diálogo levanta temas centrais como o valor salvífico das religiões, a questão da verdade, a questão de Deus, o agudo problema cristológico e o significado da atividade missionária¹⁴⁸.

O fundamento do diálogo inter-religioso não se reduz simplesmente a algo extrínseco ou funcional em vista de uma convivência pacífica, mas encontra-se no solo comum a todas as religiões de caráter intrínseco e substantivo¹⁴⁹. Como questão teológica fundamental, pergunta-se, no diálogo com as religiões por uma fé e por uma experiência religiosa comuns, por uma mesma realidade última, por uma libertação e por uma estrutura interna

¹⁴⁴ Editorial: “Mística nos nossos dias”, *PT* 35, n. 96 (2003) 149-154.

¹⁴⁵ L. PEDROSA DE PÁDUA, “Teresa de Ávila, Testemunha do Mistério de Deus”, *PT* 35, n. 96 (2003) 155-186.

¹⁴⁶ M. DE FRANÇA MIRANDA, “A volta do Sagrado. Uma avaliação teológica”, *PT* 21, n. 53 (1989) 71-83.

¹⁴⁷ Editorial: “O desafio das religiões”, *PT* 25, n. 66 (1993) 133-136.

¹⁴⁸ M. DE FRANÇA MIRANDA, “O encontro das religiões”, *PT* 26, n. 68 (1994) 9-26.

¹⁴⁹ M. DE FRANÇA MIRANDA, “Diálogo inter-religioso e fé cristã”, *PT* 29, n. 77 (1997) 31-52.

em afinidade. Só depois disso é que a discussão teológica se complementa do lado cristão, perguntando-se como entender tal realidade à luz da Revelação cristã. A questão crucial é mostrar porque o cristianismo, confessando a revelação definitiva de Deus em Jesus Cristo e a salvação para toda a humanidade, pode e deve abrir-se a outras religiões. No fundo, trata-se de esclarecer a característica *crística* das tradições religiosas. O autor recorre à teologia da criação em Cristo (2Cor 4,4; Cl 1,15). A última chave da antropologia é de ordem cristológica.

Por sua natureza teológica, a Revista bate sobretudo na tecla de que o diálogo inter-religioso não se situa fundamentalmente no nível da cortesia, da convivência, do espírito democrático, da necessidade de uma conjunção de vontades para a construção da paz, da conjuntura da evidência da presença das religiões no cenário mundial, embora sejam razões e motivações relevantes e dignas, mas decorre de uma exigência intrínseca da fé cristã¹⁵⁰.

Está em jogo por parte do cristianismo o desafio da acolhida da diferença¹⁵¹. Favorece tal diálogo a consciência viva do valor da alteridade e da riqueza da diversidade. Ele implica, ao lado da convicção religiosa honesta e sincera da integralidade da própria fé, uma abertura à verdade que existe no outro. Teologicamente significa não simplesmente constatar o fato do pluralismo, mas descobrir nele “um direito” que radica no próprio desígnio salvífico de Deus. Continua aguda a questão da verdade cuja compreensão restrita e dogmatizante está na origem de tristes experiências históricas do cristianismo. Entra-se de cheio nos labirintos da hermenêutica de interpretar a mensagem cristã nos textos fundadores e na sua tradição num contexto de pluralismo religioso. O campo da eclesiologia prossegue com muitos escolhos. O autor propugna uma eclesiologia dialogal. Multiplicam-se os adjetivos para deslocar o horizonte da Igreja para o Reino de Deus, entendido como “mistério que provoca uma profunda relação entre todas as religiões sem ligar-se de maneira exclusiva a nenhuma delas”.

Em artigo mais específico, A. C. Coelho discorre sobre o diálogo com o mundo judaico, de que ele é membro ativo de longa data¹⁵². O diálogo cristão-judaico passa pela terrível experiência da *shoah* e pelo anti-semitismo que a possibilitou. Esse diálogo tem uma história positiva de iniciativas, documentos e datas, que o autor elenca. Em termos teológicos, põe-se a questão da figura de Jesus, que pode ser vista tanto na sua radical ruptura com o judaísmo como na sua condição de judeu, filho de judeus e de

¹⁵⁰ Editorial: “Diálogo inter-religioso: exigência da fé cristã”, *PT* 34, n. 93 (2002) 149-154.

¹⁵¹ F. TEIXEIRA, “Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença”, *PT* 34, n. 93 (2002) 155-177.

¹⁵² A. C. COELHO, “Reflexões sobre o diálogo religioso católico-judaico: o diálogo religioso e o momento atual”, *PT* 34, n. 93 (2002) 223-245.

cultura judaica, elo entre as duas religiões. De ambos os lados, há motivações e razões ponderáveis para dialogar. Cabe encontrar atividades, lugares, momentos em que se encontrem em espírito de entendimento. Há ainda sinais anti-semitas que precisam ser desfeitos. O diálogo católico-judaico faz parte de um conjunto de transformações de mentes e de corações em busca de ações concretas.

A colegialidade episcopal foi uma das grandes intuições e novidades do Concílio Vaticano II. Necessária e difícil¹⁵³. As Conferências episcopais animaram-se com tal impulso conciliar, e o espírito colegial avançou na Igreja, apesar de oscilações e crispações centralizadoras. Um Editorial acena para o movimento de centralização, mostrando que sua contraposição à descentralização é um falso dilema. A questão não se põe a respeito da legitimidade do primado universal do Romano Pontífice nem da responsabilidade intransferível dos bispos, mas do exercício dessa relação que sofre influxos culturais e históricos. O Concílio Vaticano II quis indicar a maneira melhor para nossos tempos, reforçando a colegialidade episcopal¹⁵⁴. Num mundo pluralista, o diálogo entre as igrejas particulares se faz imperioso e, por isso, a colegialidade episcopal torna-se necessária como nunca¹⁵⁵.

A instituição do Sínodo quis ser uma manifestação visível dessa prática colegial em torno de temas fundamentais para a vida da Igreja. A Revista procurou reagir teologicamente a sua problemática em vários editoriais e artigos¹⁵⁶. Datas de personagens importantes da teologia e da vida eclesial foram contempladas em alguns editoriais¹⁵⁷.

¹⁵³ Editorial: “A necessária e difícil prática da colegialidade”, *PT* 17, n. 41 (1985) 3-8.

¹⁵⁴ Editorial: “Centralização ou descentralização: falso dilema?” *PT* 21, n. 54 (1989) 145-149.

¹⁵⁵ Editorial: “No mundo pluralista: a colegialidade episcopal”, *PT* 21, n. 53 (1989) 5-8.

¹⁵⁶ Editorial: “Que reconciliação?” *PT* 15, n. 35 (1983) 5-7; DOM ALOÍSIO LORSCHIEDER: “Igreja e reconciliação – três intervenções no VI Sínodo dos Bispos”, *PT* 16, n. 38 (1984) 57-64; Editorial: “Sínodo 85 – Entre temores e esperança”, *PT* 17, n. 43 (1985) 287-291; Editorial: “O Sínodo da Igreja Mistério e Comunhão”, *PT* 18, n. 44 (1986) 3-7; J. E. PINHEIRO: “O Sínodo sobre os leigos. Nota descritiva”, *PT* 20, n. 50 (1988) 87-98; DOM ALOÍSIO LORSCHIEDER, “A instituição do Sínodo dos Bispos. Retrospectiva e prospectiva”, *PT* 23, n. 59 (1991) 85-91; Editorial: “No limiar do Sínodo sobre a Vida Consagrada”, *PT* 26, n. 69 (1994) 149-153; M. FABRI DOS ANJOS, “Sínodo para a América – leitura contextual”, *PT* 30, n. 80 (1998) 11-35; A. ANTONIAZZI, “Reflexões sobre o Sínodo para a América”, *PT* 30, n. 80 (1998) 85-94; *Idem*, “Os sínodos continentais: balanço e perspectivas”, *PT* 32, n. 88 (2000) 311-328.

¹⁵⁷ Editorial: “Henri de Lubac”, *PT* 15, n. 36 (1983) 157-160; Editorial: “Lutero – 500 anos – do processo à celebração”, *PT* 15, n. 37 (1983) 311-314; Editorial: “Karl Rahner – O segredo de uma obra teológica”, *PT* 16, n. 39 (1984) 145-150; Editorial: “Dom João Resende Costa – o serviço da unidade”, *PT* 18, n. 45 (1986) 146-148; Editorial: “A túnica rasgada e a túnica nova”, *PT* 20, n. 52 (1988) 287-292 (60 anos de G. Gutiérrez, 20 de Medellín); Editorial: “Dom Serafim, o Cardeal das Alterosas”, *PT* 30, n. 80 (1998) 5-10.

A teologia tem sido praticada, no Brasil, nas últimas décadas, por mulheres que lhe deram um toque especial, quer estudando especificamente a questão da mulher¹⁵⁸, quer construindo uma teologia sob a ótica feminina¹⁵⁹.

Embora com menos frequência, a escatologia teve seu espaço próprio, seja em relação com o universo cósmico teilhardiano¹⁶⁰, seja em estudos estritamente teológicos sobre a ressurreição¹⁶¹ e sobre a hermenêutica escatológica¹⁶². E a mariologia também, na sua discreta presença, visitou a Revista¹⁶³.

Além dessa ampla gama de temas de teologia fundamental, sistemática e moral elencados nessa resenha, produziu-se consistente repertório de trabalhos exegéticos e bíblicos. O limite de espaço, deste já longo artigo, e a riqueza e diversidade dos temas bíblicos, pedindo outro tipo de competência, obrigaram-me a deixar para outra pena tecer-lhes o fio entrelaçador. Apenas aludimos a alguns artigos bíblicos.

Ainda um toque sobre a Revista. Além da riqueza dos temas abordados, merecem relevo a qualidade e a abundância das resenhas. Desde seus inícios ela pôs o leitor a par das principais obras teológicas, publicadas em diversas línguas. Tradição que conserva até hoje.

Permito-me terminar com uma sugestão acadêmica. Com a multiplicação de Faculdades teológicas, reconhecidas pelo Governo Brasileiro, as monografias de conclusão de curso assumirão sempre maior relevância.

¹⁵⁸ A. M. TEPEDINO, "A mulher: aquela que começa a 'desconhecer seu lugar'. Comunicado do Encontro sobre a Questão da Mulher nas Igrejas Cristãs", *PT* 17, n. 43 (1985) 375-379.

¹⁵⁹ M. C. L. BINGEMER, "E a mulher rompeu o silêncio. A propósito do segundo Encontro sobre a produção teológica feminina nas Igrejas cristãs", *PT* 18, n. 46 (1986) 371-381; F. TABORDA, "Feminismo e teologia feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação", *PT* 22, n. 58 (1990) 311-337.

¹⁶⁰ F. MARTINAZZO, "Visão Cósmico-Dinâmico-Escatológica em Teilhard de Chardin", *PT* 3, n. 4 (1971) 55-65.

¹⁶¹ G. BRAKEMEIER, "Ressurreição dos mortos na esperança em S. Paulo", *PT* 3, n. 4 (1971) 81-90; J. B. LIBANIO, "A ressurreição dos mortos", *PT* 17, n. 41 (1985) 9-27.

¹⁶² M. CAVALHEIRO DE MORAES: "Redescoberta da Perspectiva Escatológica na Teologia Contemporânea", *PT* 3, n. 4 (1971) 91-102; J. B. LIBANIO, "Escatologia e hermenêutica", *PT* 15, n. 37 (1983) 315-335.

¹⁶³ I. H. BERGEON: "Maria, modelo de libertação da mulher? Reflexões de uma luterana escandinava sobre a Teologia da Libertação da América Latina", *PT* 18, n. 46 (1986) 359-369; P. IWASHITA, "Maria e Iemanjá. Ensaio de método para uma análise religiosa e psicológica do feminino", *PT* 21, n. 55 (1989) 317-331; V. CODINA, "Credo oficial e credo popular. A propósito da centralidade de Maria na fé popular", *PT* 22, n. 58 (1990) 339-350; A. MURAD, "O que queremos dizer quando proclamamos 'Maria, mãe de Deus'?", *PT* 29, n. 77 (1997) 53-73; F. TABORDA, "'Todas as gerações me chamarão bem-aventurada'. Desafios atuais ao tratado de mariologia", *PT* 24, n. 62 (1992) 29-47.

Vejo excelente campo de pesquisa a escolha de temas dessa revista ou de algum autor mais abundante e consistente como objeto das monografias. Assim os alunos aprenderão a freqüentar revistas teológicas e terão alimento substancioso para seus trabalhos.

João Batista Libanio SJ, doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana – Roma (1968); é professor de Teologia na Faculdade de Teologia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus em Belo Horizonte; fundador e membro da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião); membro do Conselho Arquidiocesano de Pastoral de Belo Horizonte, e autor de muitas obras, entre as quais, de publicação recente: *Cenários da Igreja*, Col. CES, 2, São Paulo: Loyola, 2ª ed. 1999; *Teologia da Revelação a partir da modernidade*, Col. Fé e Realidade, 31, São Paulo: Loyola, 4ª ed. 2000; *Eu Creio – Nós Cremos: Tratado da Fé*, Col. Theologica, 1, São Paulo: Loyola, 2000; *As lógicas da cidade, o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*, Col. Theologica, 2, São Paulo: Loyola, 2001; *A arte de formar-se*, Col. CES, 10, São Paulo: Loyola, 2001; *Introdução à vida intelectual*, Col. Humanística, 1, São Paulo: Loyola, 2001; *A religião no início do milênio*, Col. Theologica 8, São Paulo: Loyola, 2002; *Olhando para o futuro: perspectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina*, Col. Theologica, 9, São paulo: Loyola, 2003; *Gustavo Gutiérrez*, Col. Teólogos do séc. XX, 1, São Paulo: Loyola, 2004; *Jovens em tempo de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais*, Col. Humanística, 9, São Paulo: Loyola, 2004.

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte – MG
e-mail: jblibanio@cesjesuit.br



A Coleção Bíblica Loyola, sob responsabilidade da Faculdade de Teologia do ISI-CES, publica estudos, comentários e subsídios bíblicos de nível científico internacional, seja traduzidos, seja produzidos por biblistas nacionais.

Títulos Publicados

1. **Os Evangelhos I** - Mateus e Marcos (*G. Barbaglio e R. Fabris*)
2. **Os Evangelhos II** - Lucas e João (*R. Fabris e B. Maggioni*)
3. **Os Atos dos Apóstolos** (*R. Fabris*)
4. **As Cartas de Paulo I** - Tessalonicenses e Coríntios (*G. Barbaglio*)
5. **As Cartas de Paulo II** - Gálatas, Romanos, Filipenses e Filêmon (*G. Barbaglio*)
6. **As Cartas de Paulo III** - Colossenses, Efésios, Pastorais e Hebreus (*R. Fabris*)
- 7a. **A Carta de Tiago** (*F. Vouga*)
- 7b. **As Cartas de Pedro, João e Judas** (*G. Theissen et alii*)
8. **O Apocalipse** (*P. Prigent*)
9. **A palavra inspirada** (*L. Alonso Schökel*)
10. **A Bíblia como literatura** (*J. B. Gabel e Ch. B. Wheeler*)
11. **Cântico dos Cânticos** (*L. I. Stadelmann*)
12. **Metodologia do Novo Testamento** (*W. Egger*)
13. **Leitura do Evangelho segundo João I** (*X. Léon-Dufour*)
14. **Leitura do Evangelho segundo João II** (*X. Léon-Dufour*)
15. **Leitura do Evangelho segundo João III** (*X. Léon-Dufour*)
16. **Leitura do Evangelho segundo João IV** (*X. Léon-Dufour*)
17. **Jesus e o mundo do judaísmo** (*G. Vermes*)
18. **A Galiléia, Jesus e os Evangelhos** (*S. Freyne*)
19. **As duas fases da pregação de Paulo** (*M. Pesce*)
20. **O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo** (*J.A. Overman*)
21. **A Bíblia na Igreja** (*J. A. Fitzmyer*)
22. **O pensamento do templo - de Jerusalém a Qumran** (*F. Schmidt*)
23. **As formas literárias do Novo Testamento** (*K. Berger*)
24. **Procurais o Jesus histórico?** (*R. Zuurmond*)
25. **Sabedoria e sábios em Israel** (*J. Vilchez Líndez*)
26. **Mulher e homem em Paulo** (*N. Baumert*)
27. **A evolução do pensamento paulino** (*U. Schnelle*)
28. **Metodologia do Antigo Testamento** (*H. Simian-Yofre [org.]*)
29. **A mensagem do Reino** (*R. A. Horsley e N. A. Silberman*)
30. **Abraão e sua lenda: Gênesis 12,1-25,11** (*W. Vogels*)
31. **Israel e seu Deus:** (*F. Grädl e F. J. Stendebach*)
32. **Sacrifício e culto no Israel do Antigo Testamento** (*Ina Willi-Plein*)
33. **O Jesus Histórico: um manual** (*Gerd Theissen / Annete Merz*)
34. **A Tríade: fé, esperança e amor em Paulo** (*Thomas Söding*)
35. **A Primeira história do Cristianismo** (*Daniel Marguerat*)
36. **Introdução ao Antigo Testamento** (*Erich Zenger et al.*)
37. **Introdução à leitura do Pentateuco** (*Jean-Louis Ska*)
38. **A "fórmula da aliança"** (*Rolf Rendtorff*)
39. **As parábolas de Jesus em Marcos e Mateus** (*Michel Gourgues*)
40. **A invenção de Cristo** (*Maurice Sachot*)
41. **As origens da Bíblia** (*John W. Miller*)
42. **Naquele tempo... Concepções e práticas do tempo** (*M. Gourgues e M. Talbot*)

Edições Loyola — Cx. P. 42.355 - CEP 04299-970 São Paulo
e-mail: vendas@loyola.com.br