

SHANKS, Andrew: *God and Modernity: A new and better way to do theology*. London / New York: Routledge, 2000. 187 pp., 23,5 X 15,5 cm. ISBN 0-415-22189-7.

O A. é um sacerdote da Igreja anglicana que desenvolve trabalho pastoral na diocese de York e acadêmico na Universidade. Pretende nesse livro afastar-se da alternativa de uma teologia liberal mais fiel ao mundo universitário e uma teologia "neo-ortodoxa" mais ligada ao *ethos* da Igreja. A maioria da teologia contemporânea circula entre as duas instituições dominantes: Universidade e Igreja.

É ainda possível uma teologia que seja testemunho da transcendência divina e que provoque um tipo de pensar para além das limitações inerentes aos contextos de Universidade e Igreja, sem deixar de incorporá-los. Ele intenta enveredar-se por esse caminho. Busca priorizar a lealdade a um novo fator importante, a saber, os movimentos sociais, como as teologias anteriores priorizaram a Universidade e a Igreja. E isto de modo fundamental. Privilegia não somente a história bíblica e eclesial, mas a totalidade da história, especialmente as coisas novas sobre Deus, ao ponderar os registros de nosso tempo e neles os movimentos sociais. Estes movimentos manifestam intuições pré-teológicas que desafiam uma elaboração propriamente teológica.

O livro trata de sete tópicos principais.

1. Considera o *ethos* do novo movimento social como uma base potencial para a teologia. Destarte entra-se em relação com debates sociológicos em curso sobre a sociedade civil e a religião civil.

2. Tal discussão sugere novo ângulo teológico para inter-relacionar modernidade e pós-modernidade, entendida na perspectiva de F. Lyotard. Pretende-se ter uma abordagem pós-moderna da teologia, mas para além de Lyotard.

3. Tal teologia não será nem confessional cristã nem anticristã, mas transconfessional semelhantemente aos novos movimentos sociais que o são. A transconfessionalidade é enfocada sob o aspecto filosófico, como fora antecipada poeticamente por M. Heidegger, e sob o aspecto do diálogo entre as expressões de fé.

4. Tudo é considerado como uma teologia da revelação em dimensão de história, como um todo. O A. segue as pegadas de Hegel. F. Fukuyama tentou fazer uma reaplicação do historicismo hegeliano ao presente. Só que se equivocou, como o A. tenta mostrar.

5. Considerados estes pontos, o A. faz uma leitura crítica da literatura teológica de língua inglesa: a neo-ortodoxia renovada representada por Oliver O'Donovan e por John Milbank e o superliberalismo de Mark Taylor.

6. Dedicar-se a estudar as dificuldades diferentes existentes no mundo islâmico para este empreendimento teórico que ele fizera dentro do mundo cristão com suas próprias dificuldades.

7. Interpela finalmente o ceticismo daqueles que não estando numa perspectiva teológica simpatizam com o *ethos* dos novos movimentos sociais, entre os quais J. Habermas é figura significativamente representativa.

Sem fugir a uma necessidade de amplidão e exatidão terminológica, o A. procura se tornar acessível quanto possível. O A. julga que tal aproximação é nova e não conhece tentativa semelhante. Sem querer ser presunçoso, considera tal consideração melhor, não sob todos os aspectos, mas no sentido de tocar o momento histórico em toda sua novidade.

O A. une conhecimentos teológicos, filosóficos e de ciências políticas. Tenta entender o movimento da modernidade para aí situar o "fazer teologia". Interpreta a modernidade à luz do conceito de grande narrativa. E fala de três modernidades. A sua proposta é de construir a teologia na terceira modernidade, uma teologia transconfessional.

O seu ponto de partida é entender o que seja o *ethos* do "novo movimento social", um *ethos* da *solidarity of the shaken* — "solidariedade dos desenraizados", i.e., daqueles que perderam suas seguranças. Os desenraizados o são, não somente do imperialismo de suas próprias culturas, mas também, e não menos decididamente, do particularismo da-

queles culturas. Desenraizamento é não estar atado a nenhuma identidade particular étnica, cívica ou confessional. É precisamente a condição de ser, de certo modo, desligado das constringências daquelas identidades. E é a partir desse *ethos* que pretende definir a terceira modernidade e aí construir uma teologia transconfessional.

Inicia sua reflexão sobre tal solidariedade, recorrendo a experiência tcheco-eslovaca da Carta 77 (1 de janeiro de 1977), cujo autor é o pensador Havel, hoje presidente da República Tcheca. Depois desenvolve mais detalhadamente a natureza do novo movimento social. Define-o como "toda espécie de organização militante ou série de organizações em tanto isto se aproxima do ideal da mais radical solidariedade dos desenraizados, pura e simplesmente como tais" (p. 8).

Entende "teologia" como um discurso sobre Deus a partir de um compromisso pessoal e direto com Deus por parte do pensador. Ela se configura numa série de compromissos ulteriores — social, cultural e político e por meio deles.

A pergunta principal, que o A. levanta, é o que pode significar fazer teologia comprometidamente com a solidariedade dos desenraizados. Será necessariamente uma teologia transconfessional e sem deixar de ser, sob certo sentido, também confessional. Nela se conta a história de Deus a partir das histórias dos desenraizados. Pretende transformar a mera solidariedade dos desenraizados em uma tradição comunitária construtiva e ritual. Ela é transconfessional, porque não se funda na autoridade de um conjunto particular de sagradas escrituras.

Para construir esta teologia transconfessional, cabe explicitar os con-

ceitos envolvidos na solidariedade dos desenraizados, ver as condições sociais que permitem entender tal solidariedade e incluir na teologia elementos da cultura da prática da atual "religião civil" com as contribuições da teologia feminista, da teologia ecológica, da teologia negra, da teologia do movimento pacifista, e assim por diante.

Com certa originalidade, o A. estuda o desenvolvimento da modernidade como a moldura para entender a teologia transconfessional pensada num momento, caracterizado pelo *ethos* do novo movimento social.

A modernidade é a solidariedade na base das grandes narrativas. Ela delinea as origens e o desenvolvimento de certo *ethos* ideal transculturalmente unificante, de cuja participação se define a última vocação da humanidade como todo. Traça as lutas de comunidades particulares ou conjunto delas, chamadas a serem portadoras missionárias daquele *ethos* a todas as outras. Ensina os indivíduos, geralmente, a identificarem sua vocação própria na vida com um compromisso máximo de solidariedade com as esperanças históricas da comunidade portadora ou do conjunto delas (p.18). Esta é a modernidade ilustrada do liberalismo, do socialismo revolucionário e do nacionalismo messiânico.

Opõe-se à modernidade a pós-modernidade. É a solidariedade fundada na "incredulidade face às grandes narrativas". Ela desconfia das grandes narrativas por causa de sua utilidade potencial evidente para justificar teoricamente um imperialismo cultural. Busca formas mais modestas de solidariedade, preferindo todos os modos de alianças locais, parciais, purgando-as do espírito de grandeza.

O A. propugna um *ethos* dos novos movimentos sociais de solida-

riedade com os desenraizados, o qual se afasta da modernidade na sua pretensão imperialista de desdenhar o que não faz parte da corrente principal da história. Mas discorda da pós-modernidade, por defender um *ethos* que a seu modo aspira a uma hegemonia moral universal. Nem a grande narrativa da modernidade ilustrada, nem o particularismo da pós-modernidade. É outro tipo de grande narrativa.

Se se define modernidade como grande narrativa, há vários tipos de modernidade e diferentes tipos de comunidades que a carregam (p. 19)

Avançando tal reflexão, o A. considera a modernidade iluminista como a "segunda modernidade (p.20)". Para ele, a grande narrativa do Cristianismo, contra a qual se bateu a modernidade ilustrada, é já uma "primeira modernidade". É uma grande narrativa carregada por uma comunidade particular confessional, agindo ela mesma ou de maneira pré-secular ou anti-secular.

Esta "primeira modernidade" começa com a visão de Isaías 2, 1-4 e Miquéias 4, 1-4 de todas as nações em caminhada para Sião. Em Pentecostes, a empresa missionária recebe sua organização. O mesmo vale do islamismo. As teologias dos últimos séculos são uma resposta ao embate das duas modernidades, sustentando uma contra a outra ou tentando reconciliá-las.

Que acontece quando surgem novos movimentos sociais carregados por comunidades portadoras de esperança moderna, isto é, para toda a comunidade de tais movimentos? Temos então uma teologia transconfessional e uma sociedade civil não política. É a "terceira modernidade". O seu pensamento é "essencialmente a celebração das iniciativas de solidariedade vindas de baixo, do tipo que

constitui os blocos básicos construtores de uma sociedade civil crítica" (p. 91).

O A. vê no momento tendências fundamentalistas de ressuscitar a primeira modernidade ou, o contrário, de combater a modernidade ilustrada. Propugna uma terceira modernidade que só pode ser transconfessional, rejeitando toda teologia de uma única tradição religiosa. Por isso, submete o pensamento de Lyotard a séria crítica como também a "teologia do recuo, da reação" (*recoil theology*). Debate longamente com a "teologia do recuo, representada por dois pensadores ingleses: O. O'Donovan e J. Milbank. Expõe-lhes os pensamentos de maneira razoavelmente ampla para depois mostrar suas afinidades e discordâncias. Ambos não têm o olho aberto para o *ethos* dos novos movimentos e preferem recuar a um pensamento anterior para enfrentar a situação atual.

Em outro momento, o A. tenta mostrar a diferença dessa posição em relação ao pluralismo, resposta religiosa parecida, advogada sobretudo por J. Hick na sua teologia das religiões.

É mais uma proposta que se insere no diálogo religioso com origi-

nalidade. Diverge das posições católicas e outras, para assumir a transconfessionalidade que não é mero pluralismo. Segue de perto a obra de outro pensador inglês, talvez menos conhecido em nossas plagas: Wilfred Cantwell Smith, missionário da Igreja Unida do Canadá na antiga Índia britânica no meio de muçulmanos de Lahore.

Livro exigente que merece ser lido com calma e em discussão. O A. defronta-se teórica e consistentemente com uma série de filósofos (Heidegger, Kant, Hegel, Kierkegaard, Lyotard, Habermas, etc) e teólogos (Agostinho, Joaquim de Fiore, Tomas de Aquino) e outros do universo cultural inglês. Supõe do leitor um conhecimento da ampla problemática debatida. Nas discussões, o A. marca a diferença de sua posição. Pode ser discutido se a sua posição transconfessional mantém o mínimo da identidade cristã. Em todo caso, traz contribuições que merecem ser conferidas.

João Batista Libanio SJ

TILLEY, Terrence W.: *Inventing Catholic Tradition*. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 2000. 200 pp. 23,5 x 15,3 cm. ISBN 1-57075-340-7.

O tema é antigo, a abordagem nova. Interdisciplinar e transdisciplinar. Frequentemente, além dos autores teológicos, filósofos como A. MacIntyre, M. Foucault e outros, muitos numa perspectiva diacrônica e não pontual. Estabelece interfaces com obras feministas, com a teoria hermenêutica, com antropólogos, sociólogos, historiadores da cultura e da arte. O A. alude diretamente à influência da teologia dos hispanoamericanos/as.

Embora escrito com rigor, pretende ser acessível aos fiéis leigos. Sabe que se defronta com um imaginário religioso comum em que a Tradição é vista no mundo católico como algo estável e fixo que, em dado momento, chegou a formulações definitivas.

A própria palavra "Tradição" – em latim *Traditio* – tem dois sentidos: o que foi transmitido (*tradita*) e o ato de transmitir (*traditio*). Nem lhe falta o sentido de "traição" para

mostrar que toda transmissão tem algo de “traição”. Os italianos dizem: *traduttore – traditore* – tradutor é um traidor.

No primeiro capítulo levanta a pergunta: a tradição é dada/encontrada ou construída? Afasta-se dessa alternativa, afirmando ambas as coisas. Os que vivem no interior de tradições sobretudo religiosas percebem-nas como algo dado, encontrado anteriormente, imutável, sobrenatural. Sentem-se ligados aos antepassados, cuja herança assumem e perpetuam. Ela não é construída, mas dada. A maioria dos estudiosos julga o contrário. Tudo nas tradições é construído pelos seus participantes. São mecanismos de controle social. São pontos de vista diferentes. O A. questiona a evidência acadêmica de que uma leitura crítico-analítica, própria da tradição iluminista, a respeito das outras tradições, contribui mais para a verdade, é mais libertadora do que o testemunho tranqüilo dos que nela participam.

Considera que é possível ao mesmo tempo ser participante de uma tradição e crítico explicitador da mesma e não necessariamente fazê-lo de fora. Assim alguém, vivendo dentro do capitalismo, é capaz de criticá-lo. A dicotomia e separação desses dois ângulos de vista vêm da reificação da tradição, tratando-a como “coisa”, acentuando o que é transmitido – *tradita* – em vez de ver o processo transmissivo – *traditio*. Os historiadores mostram como houve deslocamentos de práticas e crenças que aceitamos como dadas em base da tradição. Os conhecedores da teoria da comunicação recordam que uma tradição tem transmissor, transmitido e receptor. Ninguém leva sozinho uma tradição. Ela só permanece sendo sempre reconstruída, revista, reinventada, quando mudam as circunstâncias.

A tradição é uma prática comunicativa e não só conteúdo que é comunicado materialmente. Depende na sua compreensão do transmissor e receptor dentro de um contexto, formas de vida e processo comunicativo. Há casos em que uma tradição pode ser inventada e imposta autoritariamente como mecanismo de controle desde que ela consiga florescer. Pode haver reações que desmascarem seu caráter opressivo.

A questão é reconciliar a maleabilidade e a estabilidade da tradição, seu caráter de algo dado e construído. Não são coisas, mas práticas socialmente enraizadas, entrelaçadas e duráveis. O A. estuda longamente esta concepção de tradição como rede de práticas persistentes que incluem visão de fé, atitudes e modelos de ação. Ela oferece à comunidade e a seus membros caminhos e modelos para desenvolverem sua identidade pessoal e grupal. O coração da tradição é ser prática comunicativa que articula ações, crenças e atitudes.

As práticas visam a uma meta para além delas; requerem participação intencional por parte dos atuantes; empregam determinados meios; e procedem segundo regras. A instituição é necessária para manter as práticas. Os ensinamentos da tradição, embora tenham a pretensão de universalidade, só se entendem no contexto concreto lingüístico em que são recebidos. Como eles estão dentro de um conjunto de outros elementos tais como postura, posições, comportamentos, atitudes, crenças, mudando algum desses elementos a, muda também compreensão da doutrina. O sentido de um termo é dado pela sua inserção em determinado sistema semiótico. Qualquer alteração num elemento, altera todos os outros. O deslocamento de uma parte do sistema de significado ou de

práticas discursivas inevitavelmente provoca o deslocamento em outras partes do sistema ou prática. As fórmulas sozinhas não garantem a identidade da tradição.

O A. resume a tradição como prática comunicativa nos seguintes pontos: 1. o significado de conceitos ou proposições se conhecem pelo uso e como se adaptam dentro de uma prática, podendo adaptar-se de múltiplos modos em práticas múltiplas; são polisêmicos; 2. as práticas configuram e reconfiguram as pessoas, suas crenças e atitudes; 3. quando os contextos se modificam, as práticas também o fazem; 4. quando as práticas se modificam, os significados dos conceitos e crenças também o fazem; 5. as tradições não podem ser reduzidas unicamente ao que é transmitido – *tradita* –; elas devem constituir-se, ser entendidas e comunicadas por meio de práticas; são práticas comunicativas em que o “como se comunica” é tão ou mais importante do que muito de “o que se comunica”; 6. conhece-se o sentido do que foi comunicado – *tradita* –, percebendo como isto se insere nas práticas em uso.

Depois de elaborar o conceito de tradição, o A. dedica-se a estudar a gramática de uma tradição, entendida como uma prática ou uma série de práticas. A tradição pode ser reconhecida e entendida aprendendo as regras gramaticais e como aplicá-las. O A. desenvolve longa reflexão sobre o significado teórico e prático das regras na vida humana como base para entender sua função no discernimento de uma tradição. As regras são linhas diretivas (*guidelines*) para participar de uma prática. Seguir uma regra não é interpretá-la sem mais, nem assumir atitude repetitiva, mas um ato judicativo, criativo, intuitivo de sabedoria e lucidez, percebido no contexto, mesmo contra alguma regra aprendida em

outro contexto. O A. pergunta se se consegue atingir uma última razão que justifique este juízo. Chega a conclusão de que não há. Interrompe-se em dado momento a busca desse fundamento por diversas razões. Valoriza o aprendizado diante de um exemplar que nos ensina concretamente como se aplicam as regras. No final do capítulo, conclui que não há critério teórico para avaliar a permanência de uma tradição. As regras da tradição são como sua gramática: maleáveis e aplicáveis de modos diversos. Contudo uma série de regras pode cumprir a função negativa para reconhecer ou não uma tradição.

Avançando o tema, o A. se pergunta por uma gramática da tradição intelectual católica. Não são as doutrinas, mas os princípios gerais que conformam uma tradição. Princípios sem os quais a tradição não seria reconhecida. Incluem-se também uma variedade de diferentes espécies de atividades intelectuais adequadas a esta tradição.

O A. discute cinco regras da gramática que rege a tradição intelectual católica. Não se trata de princípios que se prescrevem aos intelectuais católicos, mas regras que decorrem das práticas subjacentes que constituem a tradição. O A. não as julga exaustivas nem suficientes, nem suas formulações imutáveis. São regras antes negativas. Faltando algumas delas, dificilmente poder-se-ia considerar o intelectual dentro desta tradição. Nenhuma delas é exclusiva dessa tradição. As regras são: uma imaginação analógica, uma esperança universal, uma comunidade inclusiva, uma Igreja pública, um Deus da Graça. No final do capítulo, o A. se pergunta se não haveria outras. Talvez. Mas poderiam produzir o efeito de excluir partes que são reconhecidas como dessa tradição. Expli-

ca porque não colocou o papado como uma delas. Conclui o capítulo afirmando que as tradições são construídas. Viver numa tradição é inventá-la e reinventá-la. Os seres humanos comprometem-se com práticas que constituem tradições. Variando os contextos, variam as práticas e às vezes radicalmente e às vezes deliberadamente. A gramática da tradição inclui que ela seja feita (pelas práticas dos participantes) e seja dada (como os intelectuais reflexivamente analisam estas práticas e escrevem regras para a prática, como este livro). A gramática das práticas plasma-nos nas maneiras em que vivemos, nos movemos, temos nosso ser; mas replasmamos e reinventamos a gramática das práticas, e até mesmo mudamos as regras, quando as práticas são traduzidas para novos lugares. Nesse sentido, a tradição é necessariamente feita e dada. É dada enquanto são práticas transmitidas e sua gramática está para ser descoberta, mesmo quando tal descoberta é uma construção. As regras estão aí para serem seguidas, embora a prática de seu cumprimento pode vir a modificar a regra, até mesmo inventar novas regras

O A. termina o livro com um capítulo com o sugestivo título: Em direção a uma teologia prática da tradição. Intenta reconciliar sua posição com a teologia comum da tradição. Ele o faz mostrando que a dicotomia entre tradição dada ou construída não é admissível, mas todas as tradições são inventadas e reinventadas de muitos modos em resposta aos desafios internos e externos dos contextos. Três temas da

concepção católica comum de tradição parecem chocar-se com essa posição do autor: a compreensão de verdade, de revelação e de autoridade. Mostra neste capítulo a possível reconciliação entre elas.

Trata-se de uma obra original e de valor. O A. trabalha numa perspectiva interdisciplinar. Debate-se com filósofos da linguagem, estruturalistas, construtivistas, anti-realistas. Isso lhe permite uma compreensão mais acessível à mentalidade de hoje. Às vezes a reflexão caminha lenta com a exposição de vários filósofos e teólogos, em vez de o A. ir diretamente a sua posição. Há uma preocupação de debater com outros pensadores. Apesar de o estilo ser claro, objetivo, com muitas comparações, as considerações lingüísticas o tornam um pouco pesado e repetitivo.

A importância dada às práticas na transmissão criativa e inventiva das tradições permite ao A. oferecer uma compreensão mais viva das tradições, dando conta das mudanças que elas sofrem e tendo mais dificuldade de salvaguardar a continuidade. Situa-se no braço oposto dos tradicionalistas que carregam a continuidade sem saber explicar as mudanças. O livro pretende sobretudo valorizar e explicar as mudanças, sem evidentemente negar a continuidade das tradições. Em toda transmissão deve haver algo anterior a ela. É obra que merece ser lida e discutida. Traz novas luzes para a questão.

João Batista Libanio SJ

POLKINGHORNE, John: *Ciencia y Teología: Una introducción*, Santander, Sal Terrae, 2000. Tradução do original inglês de 1998. 198 pp., 21 X 13,5 cm. Coleção Presencia teológica; 104. ISBN 84-293-1349-4.

O A. é antigo professor de física matemática. Ordenou-se sacerdote na Igreja Anglicana. Escreveu várias obras nesse setor interdisciplinar de teologia e ciência. Este livro é fruto de um curso dado no Seminário Teológico Geral, em Nova York, onde apresenta, a modo de manual, uma visão bastante sucinta, no entanto, ampla e completa da problemática dessa relação.

Excelente livro para um seminário de estudo, com capítulos densos e facilmente assimiláveis, podendo, em seguida, ser objeto de discussões. No final do livro, existe uma bibliografia seleta e comentada. Naturalmente toda ela em inglês.

Num primeiro capítulo, o A. toca sucintamente nos famosos casos de conflito entre ciência e teologia de Galileu e Darwin, mostrando a sua complexidade para além dos lugares comuns. Para isso, detalha um pouco melhor o contexto cultural da época, que, se não justifica, ao menos, torna mais plausível o conflito. Estes casos mostram como ciência e teologia interagem. Continua o capítulo expondo a natureza da ciência, da teologia e os modelos de interação entre ambas. Ao delinear a natureza da ciência, desenvolve alguns axiomas importantes: não existe clara separação entre teoria e experimento, a falta de clareza da visão experimental pela complexidade dos fenômenos, a problematidade da pretensão universal da ciência, as revisões radicais que ela sofreu, a influência da comunidade científica sobre as teorias. Por sua vez, a filosofia das ciências têm também seus axiomas. O A. desenvolveu um pouco mais detalhadamente a posição "crítico realista". Mais breve-

mente, talvez demais, indica alguns traços do discurso teológico. Elabora uma tipologia de relação entre as duas: conflito, independência, diálogo, integração, consonância, assimilação. E termina com observações epistemológicas sobre as categorias: modelo, metáfora e símbolo.

O segundo capítulo traça uma imagem científica do mundo segundo as ciências atuais. Para isso, recorre a "teoria quântica", descrevendo-a e vendo-lhe as intuições metafísicas. Depois trabalha a cosmologia moderna, recorrendo à teoria quântica, ao princípio antrópico, à evolução na sua dupla chave de 'acaso e necessidade'. Continua o quadro, expondo a teoria do caos e da complexidade. Conclui com uma reflexão sobre o tempo para a concepção científica moderna. É um excelente capítulo. Didático, claro, evita quanto possível carregá-lo com elementos de difícil inteligência para os menos afeitos às ciências modernas.

Em contrabalanço a essa imagem do mundo, dedica um outro capítulo ao que ele chama de "humanidade". É uma leitura da realidade complementar à científica que leva em consideração o lado espiritual do ser humano. Enucleia, de início, as posições que dizem respeito à relação entre o lado espiritual e empírico, tais como: reducionismo em várias formas, fisicalismo, idealismo, dualismo, monismo dual, pensamento processual, inviabilidade. A consciência merece uma tratção detalhada na perspectiva da filosofia da mente, do funcionalismo, da teoria da emergência e da complementaridade. Aprofundando o aspecto espiritual, trata do *self* e da alma, para concluir com

rápida alusão à dimensão de queda do ser humano.

Até aqui o A. elaborou, por assim dizer, o instrumental teórico, para aproximar-se da teologia e travar com ela um diálogo. Nesse diálogo entre ciência e teologia, escolhe alguns temas fundamentais. Antes de tudo, no centro está Deus, visto sob duplo olhar. Deus enquanto fonte do teísmo e enquanto agente divino. Ao tratar do teísmo, discorre sobre a natureza de Deus. Em seguida, o papel e sentido de uma teologia natural, no passado e no momento atual. Nesse contexto retoma a pergunta da possibilidade da ciência, da inteligibilidade do universo, do princípio antrópico nas suas duas formas – duro e fraco. Aprofundando esse tema, aborda a questão da teologia da natureza, do sentido da criação e da realidade humana mais ampla. Termina apontando para uma dimensão de esperança ínsita no ser humano.

Como à luz das diferentes teorias científicas e em confronto com as posições teológicas entender a ação geral e específica de Deus? E o milagre? Desenvolve várias posições, mostrando-lhes o limite. E então, o que dizer de uma teodicéia? Este capítulo é muito analítico. O A. mostra enorme perspicácia e acuidade crítica. Não consegui perceber por onde ele mesmo se encaminha.

Num capítulo mais amplo, dedica-se a colher vários temas da fé e relê-los em confronto com as ciências. O esforço maior foi de sintetizar a teologia cristã; diante dela faz breves alusões a posições científicas. Esperava-se uma maior articulação ou, pelo menos, confronto entre ambas. Parece mais uma exposição das doutrinas cristãs com rápidas menções às teorias científicas. Os temas cristãos abordados foram: Revelação com três tópicos – Escritura,

Tradição e razão –, Jesus Cristo – morte e ressurreição, Cristologia compulsando as fontes – Novo Testamento e patrística –, para deter-se mais nas idéias atuais da cristologia, a Trindade, a Escatologia humana e cósmica. Conclui aludindo rapidamente a dois modelos de relação dessa teologia com a ciência: assimilação ou consonância, sem esquecer posições intermédias.

Um outro capítulo debruça-se sobre as crenças mundiais, mostrando a unidade e diferenças entre elas. Para isso, elenca as três clássicas posições do exclusivismo, inclusivismo e pluralismo, e termina afirmando que nenhuma delas satisfaz, e a discussão continua. Conclui o capítulo, apontando a proximidade das crenças com as ciências e considerando estas como um ponto de encontro.

O livro termina com um breve capítulo programático: a busca de conhecimento e sabedoria. E insere nessa busca o papel da ética no mundo das ciências. É uma alusão breve, já que este tema mereceria um livro.

O livro cumpre excelente serviço didático. O A. tem extraordinária capacidade sintética. Em poucas linhas, põe o leitor no centro da problemática. Deixa então espaço para ulteriores discussões. É um livro escolar. Não tem a leveza dos livros de divulgação fácil. Antes, prefere a exatidão e a concisão do *scholar*.

Tínhamos terminado a recensão da obra na língua inglesa, quando saiu a tradução espanhola na valiosa coleção "Presencia teológica". Saudamo-la com alegria por tornar mais acessível ao público brasileiro este texto tão lúcido e didático.

João Batista Libanio SJ

PAULY, Stephan (Hrsg.): *Der ferne Gott in unserer Zeit*. Stuttgart: Kohlhammer, 1999, 2. Auflage, 176, pp. 20,8 X 13,5 cm. ISBN 3-17-016218-7.

Tema muito atual. Autores muito competentes. Resultado: excelente livro. Cada A. trata do problema de Deus hoje sob um aspecto. O elenco dos títulos e dos respectivos autores já nos oferece uma primeira impressão sobre o livro. O Cardeal F. König trata da questão de Deus no final do século XX. Conjuga testemunhos de ceticismo e inquietação por parte de intelectuais diante da existência de Deus. Contrapõe experiências de rejeição e de busca do Absoluto em alguns pensadores modernos, de atitudes de indiferença e secularização ao lado de uma renovação religiosa. Termina mostrando como a questão sobre Deus está intimamente ligada a Cristo.

H. Maier trabalha a questão da fé e da Igreja numa sociedade pós-cristã. Depois de breve descrição da atual situação de visões contraditórias, pergunta-se o A. pelas dificuldades de crer e de aceitar a Igreja. Que fazer então? A primeira atitude tem de ser positiva diante de nosso momento presente. Três palavras resumem sua proposta: novo começo, missão e evangelização.

P. Hünemann desenvolve uma reflexão teológica profunda na linha de uma compreensão de Deus na sua história com o ser humano como evento de liberdade. O caminho para descobrir a Deus vivo passa pelo encontro com pessoas que se impregnaram profundamente do Deus Pai de Jesus Cristo.

G. L. Müller intitula o problema da experiência de Deus hoje de "Deus anônimo". Parte da interpretação que Heidegger vê na expressão de Nietzsche *Deus está morto* um retrato da situação espiritual das socieda-

des ocidentais européias. Ele se pergunta se a anonimidade é o destino final da fé cristã de Deus no mundo moderno ocidental que dificilmente pode negar sua origem cristã. Encaminha sua reflexão na linha de D. Bonhoeffer. A fé cristã brota do encontro com Cristo que foi-alguém-totalmente-para-o-outro. No ser-para-o-outro se experimenta a Transcendência. Na mesma linha vai o pensamento de K. Rahner. Dedicar um parágrafo à proximidade de Deus na revelação de seu nome.

E. Biser ocupa-se da proximidade-distância de Deus. Trabalha a experiência paradoxal de um Deus absoluto soberano, inatingível e de sua inescapável proximidade. Cita, de um lado, Novaciano, Gregório Nazianzeno que acentuam a distância e, de outro, Agostinho que fala do descansar em Deus e da necessidade de Deus para o ser humano existir como ser humano. Percorre alguns pontos sobre a relação com Deus: a oração, a auto-suficiência humana como um "deus protético" – substitui-se a Deus -, a experiência de filiação divina de Jesus, rompendo com a religião da servidão, o momento obscuro anselmiano, o silêncio de Deus diante das atrocidades humanas, a resposta da cruz, o mar de fogo do apocalipse.

E. Salmann vê o homem moderno entregue à sua liberdade e responsabilidade, hostil às imposições e se pergunta como apresentar-lhe o Cristianismo. E. Zenger trata do medo e da confiança na distante força de Deus no Antigo Testamento. H.-J. Klauck vê Jesus como um estrangeiro e abandonado por Deus para seus contemporâneos. Ilustra-o com cenas evangélicas, como o misterioso pão, o

mestre incompreendido, as parábolas não entendidas, o ensinamento sobre o sofrimento, o companheiro desconhecido dos discípulos de Emaús, o hortelão para Madalena, o filho de Deus na cruz, etc.

U. Dobhan estuda o Deus silencioso. Experiência de muitos hoje, se é que Deus não se despediu definitivamente da vida deles. Há muitas razões para que muitos tenham tal impressão. Há um silêncio de Deus que não é de hoje. O próprio Jesus o sofreu na cruz. Paradoxalmente o silêncio de Deus pode ser uma palavra para nós hoje. Nessa linha estuda dois místicos clássicos: S. João da Cruz e Santa Teresa de Ávila que experimentaram a noite escura. Foi para eles fonte de crescimento. Perceberam a Deus na Palavra de seu Filho, o homem de Nazaré. Numa perspectiva semelhante, H.-B. Gerl-Falkovitz dedica seu estudo às figuras extraordinárias de E. Stein e de S. Weil que experimentaram a noite da fé, um Deus que prova. A alma pode viver a secura e a escuridão como sinais de felicidade, de que Deus aí está, libertando a alma de si mesma. E. Stein fez uma trajetória muito diversificada: judia, atéia, filósofa, mística e finalmente mártir. S. Weil também é uma ponte entre judaísmo e cristianismo, uma filósofa, uma mulher apaixonada pelo espiritual e pela santidade, que morre de esgotamento no seu exílio inglês.

O Abade C. Schütz detém-se no tema - Só Deus: sobre o silêncio e o falar de Deus e do ser humano. Aceita a teologia negativa citando Santo Tomás (S Th I q. 12 a. 7). Reflete sobre a experiência espiritual do monge que está em busca de Deus numa prática de oração. Indica as dificuldades dessa prática. Aí está seu maior empenho na busca de Deus. Há uma experiência de vazio nessa caminhada. Insiste na atitude de

ouvinte na oração. O vazio não exclui o ouvir. E o abade continua explicitando a experiência espiritual do monge com acenos para a vida de todo cristão.

A. Schilson aborda a experiência de Deus na liturgia. A permanente distância do Deus perto. Todo culto vive da experiência vital da proximidade e presença do Divino. Assim os povos antigos, os romanos como também os cristãos na realização da liturgia, especialmente na celebração da Eucaristia. Ela também encerra momentos de distância em relação a Deus. Ou mais exatamente em toda proximidade se pode paradoxal e dialeticamente falar de uma distância permanente do Deus culticamente próximo e até mesmo presente. O A. aborda diversos aspectos da liturgia: a presença mediada e quebrada de Deus como sua estrutura fundamental, a memória do abandono do Crucificado por parte de Deus, o temor de Deus e a escuridão como seus elementos, o silenciar e emudecer diante do Deus vivo

H. Waldenfels fecha o livro com uma reflexão sobre a experiência da ausência do Divino nas religiões do Extremo Oriente. Hoje vale o slogan: Religião sim, Deus não (J. B. Metz). Deus já não pertence com evidência à definição de religião como até pouco. O conceito de religião usado por nós estava impregnado da cultura ocidental. Por isso, viam-se com desconfianças certas religiões orientais - Budismo, Taoísmo, Confucionismo -, consideradas antes como filosofias do que religião. No entanto, olhadas de perto se mostram verdadeiros sistemas de salvação. O Budismo aparece para muitos como uma religião da ausência de Deus, mas não necessariamente do mistério. Desenvolve uma reflexão sobre o "vazio", sobre a ambivalência do "nada". Mostra como o conceito "vazio" tem uma

longa história semântica que se origina num pensador e místico indiano do século II dC. Vazio, amor despreendido e esquecido de si têm muito a ver um com outro. Há um modo de falar do nada ou vazio que pode permitir uma abertura a um não-Eu que, no fundo, pode ser também chamado de Deus. De toda uma reflexão sobre essas religiões orientais, o cristão é chamado a ter um sentido para um "Núcleo" que nos sustenta, de que não podemos dispor. Ele está simplesmente aí. Somos pastores do ser e do mundo e não senhores. Olhando do nosso lado, este Indisponível, este Núcleo não tem nome. Nomeá-lo seria dispor dele. Vazio, Luz, Liberdade, Amplitude, Abertura não são nomes, mas aproximações de uma realidade que está presente

e escondida. No entanto, pertence ao maravilhoso da história da humanidade existir maneiras de nomear este Inominável. E Deus foi uma palavra para tal nomeação.

Este é um livro para nossos dias. Reflete mais o mundo de ateísmo e cepticismo europeu que o nosso. No entanto, uma elite em nosso país participa dessa mesma mentalidade. Para ela valem as reflexões aqui esboçadas. De maneira bem atual, concreta, realista, os autores procuram falar de Deus para hoje. Vale a pena ler e deixar-se questionar por considerações tão pertinentes e perspicazes.

João Batista Libanio SJ

MATERA, Frank: *Ética do Novo Testamento: os legados de Jesus e de Paulo*. Tradução do inglês por João Rezende Costa. São Paulo: Paulus 1999. 379 pp., 22 X 15 cm. Coleção Nova Praxis Cristã. ISBN 85-349-1453-2.

Frank Matera é professor de Novo Testamento na School of Religious Studies da Catholic University of America, Washington, D.C.

Seus objetivos nesta obra foram vários. Como diz o título, o A. procurou traçar uma Ética do N.T., mas sem se ater a uma reconstrução histórica do ensino ético de Jesus, de S. Paulo ou de outros autores do N.T. (p.14). Igualmente não visou uma síntese final do ensino ético de S. Paulo, embora louve todos os esforços neste sentido. Sua busca pelo ensino ético dos escritos do N.T. seguiu um método de natureza literária e retórica, para verificar como tais escritos persuadiram e continuam a persuadir até hoje seus leitores (p.15).

Não foi objetivo do A. percorrer todos os livros do N.T., mas sim os mais significativos, segundo seus critérios pessoais: exclui as Cartas Católicas e o Apocalipse, por razões práticas e teóricas (p. 16). Seu estudo é descritivo; não entra na questão do valor normativo da ética cristã em suas diferentes formulações; nem mesmo pretende ser a prova de uma tese estabelecida de antemão, embora termine com sete teses na conclusão da obra (p.18).

O livro se divide em duas partes.

A primeira é sobre o legado de Jesus, apresentado em quatro capítulos. O primeiro é o dado no Evangelho de Marcos: "Ética para o Reinado de Deus". O segundo é sobre

Mateus: "Fazer a justiça maior". O terceiro é sobre Lucas: "Ética em era de salvação", e o quarto é sobre João: "Ética torna-se Cristologia".

A segunda parte é sobre o legado de S. Paulo, em sete capítulos, enumerados em continuação da primeira parte. O quinto capítulo é sobre as cartas aos Tessalonicenses: "Uma ética de eleição". O sexto é sobre 1 e 2 Coríntios: "Ética para a comunidade santificada". O sétimo capítulo trata de Gálatas: "Andar pelo Espírito". O oitavo considera Filipenses: "Uma ética de imitação e de exemplo". O nono capítulo discorre sobre Romanos: "A obediência da Fé". O décimo é sobre Colossenses e Efésios: "Ética para nova celebração". O capítulo décimo-primeiro termina a segunda parte, tratando das Pastorais: "Guias morais confiáveis".

A Conclusão da obra sintetiza os legados de Jesus e de S. Paulo nestas teses: 1. a vida moral dos fiéis é obra salvífica de Deus. 2. Os fiéis vivem a vida moral à luz da salvação e do juízo vindouro. 3. A vida moral é vivida em e com a comunidade dos discípulos que formam a Igreja. 4. O exemplo pessoal de Jesus e de Paulo instruem e apoiam os fiéis na vida moral. 5. A vida moral consiste em fazer a vontade de Deus. 6. A vida moral expressa-se no amor a Deus, no amor ao próximo e no amor aos inimigos. 7. A vida moral é expressão da fé.

Nestas sete teses o autor não dá por encerradas todas as conclusões a que sua pesquisa poderia conduzir; para isto, afirma ele, seria necessário outro volume (p. 319).

O A. tem estilo fluente e fácil de acompanhar. Sua exposição é didática, escandida muitas vezes por uma seqüência de pontos em sucessão lógica. O fim de cada capítulo apresenta uma breve síntese do que foi

tratado. Porém há passagens em que o A. se torna repetitivo (pp. 57.58.281).

Sobre o legado de Jesus a obra não apresenta tanta novidade numa matéria já tão conhecida, mas tem o mérito de dar-lhe novo sabor pelo modo com que a trata.

O ensino moral de Jesus em Marcos se resume nestes pontos: mantém o código moral do A.T., especialmente os mandamentos, mas se opõe às "tradições humanas" dos fariseus. Os mandamentos se resumem no amor a Deus e ao próximo, cuja observância leva à vida eterna. Jesus ensinou o reinado de Deus, que supõe o arrependimento e a aceitação do Evangelho. Disto resulta uma comunidade de discípulos que se tornam servos uns dos outros. Para se manter nesta condição, é preciso vigiar e orar sem cessar, e, à imitação de Jesus, servir aos demais. A ética em Mc está vinculada à história de Jesus, de modo que conhecê-la é entrar no reinado de Deus.

O ensino de Jesus em Mateus tem suas características próprias: muito próximo do de Mc, porque aqui aparece novamente o ponto de referência ético do reinado de Deus; o próprio Jesus é modelo ético por excelência. Porém Mt ultrapassa Mc em vários pontos: suas fontes são mais amplas e seu escrito reflete uma situação nova; ao lado do bem está o mal, que exige uma contínua vigilância, e isto em vista da vinda do Filho do Homem no fim dos tempos. Não basta estar no reinado de Deus, mas é preciso produzir frutos, as obras da justiça; é preciso cumprir a Lei e os Profetas, do que intérprete para a Igreja é Jesus; é preciso superar os escribas e fariseus; Jesus cumpre toda a Lei e as bem-aventuranças que anuncia: é perfeito no cumprimento

da vontade de Deus; ao contrário, os dirigentes de Israel são hipócritas, porque buscam o aplauso humano. Juízo e recompensa são dois pontos importantes relacionados com a volta de Jesus, cujos critérios de julgamento serão o perdão e a compaixão dos homens. O perdão dos pecados e a salvação são dados apenas por Deus. Os excluídos do reino sofrerão nas trevas exteriores para sempre.

Em Lucas o ensino ético de Jesus repete em muito o marciano. Básico aqui é igualmente o conceito do reinado de Deus, que exige conversão à imitação de Jesus. Para Lc o reinado de Deus é a inversão dos valores e das sortes: os ricos ficam em segundo plano, porque Deus prefere os pobres e oprimidos. Jesus em pessoa é a prova de que o reino de Deus já se estabeleceu na terra. Este reino exige o arrependimento, ao qual se segue o discipulado. Este exige deixar as próprias posses, os parentes, e partilhar os bens com os mais necessitados. Novo na ética lucana é o amor aos inimigos. Também nisto Jesus é o modelo ético em Lc como nos Evangelhos anteriores. Jesus convive com pobres e ricos sem excluir ninguém que aceite o arrependimento.

Em João o ensino de Jesus pode ser reduzido a dois pontos: a) crer naquele que Deus enviou; b) amar-se uns aos outros como Jesus amou a seus discípulos. O mundo não tem consciência de viver nas trevas, das quais Jesus tira os homens, porque Ele é a luz que veio ao mundo; como tal, Jesus revela o Pai, é o caminho, verdade e vida: vê-lo é ver o Pai. A ética aqui, portanto, torna-se cristologia. Crer em Jesus resgata o homem da cólera divina, porque crer é converter-se, é passar das trevas para a luz, da escravidão à liberdade, da morte à vida. Portanto a vida moral é existência escatológica, sen-

do já a vida presente uma participação da vida eterna, embora não se exclua no futuro o juízo final; cada um será julgado pelas obras que tiver feito. Jesus não interpreta a Lei nem dá novas regras de vida, mas quer a observância dos mandamentos, isto é, das palavras que ele recebeu do Pai; portanto é preciso ter fé em Jesus. João também insiste no aspecto comunitário da ética: os discípulos foram tomados do mundo, embora continuem vivendo nele o amor mútuo, marca do relacionamento pessoal de intimidade com Jesus. Os discípulos devem convencer o mundo de que Jesus é o enviado do Pai, e isto se cumprirá pela força do consolador a ser enviado depois que Jesus subir ao Pai. Como a vida moral é um dom, os discípulos nada poderão fazer se desvinculados de Jesus: logo a fé nele é imprescindível.

Nos escritos paulinos o ensino ético traz facetas muito diversificadas.

Em Tessalonicenses a perseverança na fé e na caridade, no trabalho de cada dia, alimenta a esperança dos eleitos de Deus na vinda gloriosa de Cristo, na Parusia.

Aos Coríntios, em suas duas epístolas, S. Paulo apresenta uma ética em três pontos básicos: a) os cristãos são os escolhidos de Deus como o Israel messiânico; b) a comunidade deve se edificar como um corpo, no amor mútuo; c) S. Paulo mesmo é quem mostra realizadas em si tais verdades; portanto ele é e pode se apresentar como modelo do proceder cristão. Eleição significa corresponder à santidade do Templo do Espírito, isto é, não viver na imoralidade. Ser um corpo unido na caridade significa atender a cada membro em sua importância própria dentro da comunidade. A sabedoria paradoxal da cruz é vista no exemplo da dedica-

ção de S. Paulo por uma comunidade que um dia o desprezou.

Em Gálatas a vida moral se dá na justificação pela fé e não pela circuncisão ou pelas obras da Lei de Moisés. Também aqui a vida de S. Paulo exemplifica esta ética: livre da Lei tornou-se como os gentios e por isso sofreu a perseguição. Também os gálatas são os eleitos de Deus, tal como os tessalonicenses ou coríntios: são o novo Israel de Deus. Daí que devem evitar rixas, viver no amor mútuo, que é a perfeita expressão da fé e o cumprimento da Lei.

Na epístola aos Filipenses prevalece uma ética de imitação de S. Paulo, porque ele imita Cristo em sua morte. Os filipenses devem viver vida digna do amor de Deus que os fez eleitos como Povo de Deus no meio de uma geração perversa: eles são a perfeita circuncisão, os cidadãos do céu; é nisto e no amor que devem crescer sempre mais.

Romanos repete muitos temas éticos conhecidos antes, como a centralidade do amor, a unidade da comunidade, o exemplo de Cristo e uma vida moral distinta, a de eleitos, gratuitamente justificados por Deus. Porém há elementos próprios só de Rm: a) vida moral é culto espiritual pelo qual os fiéis se oferecem a Deus para Sua glorificação; b) a Lei não é mais a base ética, porque em Cristo terminou seu vigor.

Em Colossenses e Efésios volta a ênfase sobre a eleição dos cristãos como novo povo de Deus; devem viver as virtudes e evitar os vícios já conhecidos de cartas precedentes; o amor é central e marca de perfeição; a cristologia e a eclesiologia fundam esta ética: Cristo é o modelo, e a Igreja está com Ele relacionada como esposa. Nestas cartas porém o horizonte do juízo final não se apresenta com a

força com que aparece nas precedentes, embora aqui não esteja ausente a esperança. A Igreja, no entanto, de tal modo unida a Cristo, assume dimensões cósmicas como primícias da Nova Criação, base de nova vida moral. No mundo hostil a Igreja tem sua vitória assegurada.

As Pastorais são tratadas como um todo que não proporciona um sistema ético autônomo, isto é, desvinculado da doutrina das cartas precedentes. A salvação está relacionada com a ética: Deus salvador quer que todos se salvem chegando ao conhecimento da verdade, e não em virtude de obras justas, e sim pela pura misericórdia divina. Salvador é o Filho que se mostrou na sua primeira epifania, a de sua Encarnação, e derramou o Espírito sobre os que crêem; em sua segunda epifania, na Parusia, completará a obra salvífica: por isso Ele é "nossa esperança" (1Tm 1,1). Para que a salvação chegue a todos é necessário transmitir a "sã doutrina" de S. Paulo e de seus sucessores, doutrina vivida e exemplar na vida dos bispos e presbíteros. A Graça de Deus possibilita as boas obras que os falsos mestres não conseguem fazer. Não são obras da Lei, uma vez que as Pastorais não tratam da Lei; são obras de caridade, que, por si mesmas não justificam, embora sejam exigência de uma vida de piedade (*eusébeia*). A vida cristã se insere na estrutura social de cada época, e por isso senhores e escravos tem suas obrigações próprias; a mulher tem também suas próprias obrigações no quadro social da época. As virtudes são dever de todos: fé, paciência, amor, firmeza, santidade, modestia, sobriedade, seriedade, sensatez, perseverança, justiça, piedade.

O A. não evitou o inconveniente das notas postas no fim do livro, provocando o incômodo de folhear

continuamente suas páginas. Indiretamente isto leva os leitores a não ler as notas. Igualmente não merece elogio por suas referências bibliográficas, do ponto de vista do método do trabalho científico; infelizmente são mal exemplo para quem procura aprender como fazer referências corretas.

A qualidade da tradução é satisfatória em grandes linhas. Alguns deslizes porém estão presentes. Não fica bem dizer que a "misericórdia de Deus é "graciosa", traduzindo assim o termo inglês *gracious* (pp. 57.58.102. cf. p. 281). Na p. 62 a tradução traz "pronúncia" em vez de "pronunciamento", correspondente exato do inglês *pronouncement*, aplicado a bênção: o português resultou na estranho "pronúncia da bênção". Na p. 65 é igualmente estranho o resultado da tradução de *like-minded disciples* por "discípulos que pensam igual", isto é, com uso do adjetivo "igual" com função adverbial. Às pp. 81 e 268 soa curiosa a expressão "a finalidade da Lei é Cristo", quando o original se refere ao "fim da Lei" (*the end of the Law*); "fim" e "finalidade" são coisas diferentes. Uma das características da tradução é a ordem inversa de verbo/sujeito, e não sujeito/verbo, da frase, o que cansa o leitor além de prestar-se a confusões em alguns casos, como na p. 83 "Além disso, *continua a presença salvífica de Jesus* depois de sua ressurreição". Neste caso o verbo *continua* pode ser entendido como predicado do sujeito da frase imediatamente anterior, que é *Mateus*. O original inglês respeita a transcrição dos termos gregos, cuja acentuação torna fácil a pronúncia por parte do leitor; mas em português os termos

gregos não são acentuados, o que pode provocar confusão de leitura como na p. 142 o termo *entole*, que acentuado em grego soa *entolé*; e na p. 143 o verbo grego *entolás* sem acento pode ser lido *entólas*. Na sexta linha do segundo parágrafo da p. 215 ficou um erro de citação do texto, que corretamente é Gl 3,1-5,2 e não 5,12. Na p. 219 a tradução do fim da frase em inglês "*Those... will cut themselves off from Christ and fall from grace*" resultou num estranho "cairão da graça"; quando o correto seria dizer: "ficarão destituídos da graça". Um erro do tradutor na p. 312 foi o emprego da palavra grega *asebeia* (impiedade) no lugar de *eusebeia* (piedade) que corresponde ao original inglês. Outras pequenas falhas de tradução podem ser observadas por todos os leitores.

Pontos altos nesta obra são especialmente dois: a) a clareza e concisão com que trata da questão gálata relativa ao cumprimento da Lei; b) a compreensão objetiva da ética das pastorais, desvencilhando-se de preconceitos que algumas vezes acompanham os estudiosos destas epístolas deuteropaulinas.

O mérito desta obra está em tratar com competência a maioria dos escritos do N.T., e de modo especial os escritos do Corpus Paulinum, com base numa larga pesquisa digna de um especialista. Para professores desta matéria nos cursos de teologia é uma leitura obrigatória, e igualmente útil a estudantes.

Valdir Marques SJ

—————
GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis: *Los cristianos del siglo XXI: Interrogantes y retos pastorales ante el tercer milenio*. Santander, Sal Terrae, 2000. 159 pp., 21 X 12 cm. Colección Pastoral, 63. ISBN 84-293-1375-3.
—————

O livro apresenta em duas partes os principais desafios da humanidade e da Igreja no início deste milênio. Análises simples, salpicadas de informações pertinentes que permitem ao leitor visualizar melhor os problemas. Não traz novidades além de uma escolha bem feita dos principais desafios e uma descrição clara e suficiente. Leitura leve, atraente e questionante. Detém-se em suas críticas e sugestões dentro dos limites da consciência comum da Igreja.

Apresenta sete desafios da humanidade de hoje. Encabeça-os a mundialização. Convertemo-nos numa “aldeia global” na expressão de McLuhan. Cria-se a consciência de que todos os povos formam uma humanidade única. Fato inequívoco, cujas causas são múltiplas: desenvolvimento dos meios de transporte e comunicação, maior estudo das línguas, globalização da economia. Processo com luzes e sombra. O fato de saber-nos cidadãos do mundo, sem perder as identidades, é algo auspicioso. As trevas vêm da imposição de uma determinada cultura, no caso a americana. A “coca-colização” do mundo.

Distinguindo a mundialização — paulatina unificação do planeta Terra —, da globalização — processo econômico —, analisa, bem mais amplamente, o desafio do capitalismo global. Fenômeno que vem se firmando nas últimas décadas, sobretudo depois dos governos de Mrs. Thatcher e R. Reagan. Afeta a internacionalização do comércio, da produção, dos capitais, gerando uma economia sem fronteiras. O A.

apresenta dados para visualizar tais aspectos. A consequência positiva manifesta-se na geração de maior riqueza. No entanto, traz efeitos negativos: concentração do poder econômico, enfraquecimento do poder do trabalhador diante do capital, deterioração ecológica, instabilidade e insegurança. O maior desafio econômico é criar um poder capaz de controlar, regular e orientar esse processo de globalização econômica, entregue, no momento, aos centros de poderes mundiais. Menciona o exemplo da proposta da taxa Tobin — cobrar 1% sobre todas as transações em divisas para programas de desenvolvimento a cargo da ONU. Para os cristãos, existe a interpelação da miséria extrema diante da opulência satisfeita. O A. faz-nos recordar a preocupação de G. Gutiérrez em um dos seus últimos escritos: “Onde dormirão os pobres?” Quem vai pensar neles? As comunidades cristãs são chamadas a ser um sinal profético para a humanidade, mostrando preocupação com os pobres.

Em estreita ligação com a problemática econômica e com as maiores possibilidades de transporte, assistimos a grandes migrações. Segundo dados da ONU, existem aproximadamente 130 milhões de imigrantes, isto é, 2% da população mundial vive em um país distinto do que o viu nascer. Falta uma defesa dos direitos dos imigrantes. Tema que faz parte da tradição bíblico-cristã. A fé bíblica nasce com um migrante: Abraão. A família de Jesus terá sido também migrante, já que teve de deslocar para o recenseamento.

Desafiam mais diretamente à fé vários fenômenos culturais. Antes de tudo, a própria diversidade cultural. Sempre houve. Mas hoje tomou-se maior consciência dela e do direito das culturas. Conseqüentemente, impõem-se um diálogo intercultural e novas inculturações da fé cristã. Está posto o desafio do diálogo inter-religioso. Questão candente e difícil para a teologia cristã. Breves páginas encerram o quadro com o desafio dos não-crentes.

A segunda parte, mais breve, desenvolve os grandes problemas da Igreja. A Igreja deixa de ser hegemônica e de deter o monopólio cultural que manteve durante séculos. Vive uma situação de diáspora. Referindo-se a seu país, Espanha, o A. aduz dados preocupantes. À pergunta feita a jovens, se a Igreja lhes dizia coisas importantes, vemos a seguinte linha descendente de respostas positivas. Em 1989, 16% respondiam positivamente, em 1994 já baixaram para 4% e em 1999 já eram somente 2,7%. Os jovens anunciam o futuro. Retomando a expressão de Van de Pol, trata-se do fim do cristianismo convencional. O A. retrata em seguida alguns aspectos do cristianismo futuro: pessoas com experiência de Deus, radicalidade evangélica, comunidades de contraste, Igreja para os demais.

O ecumenismo vem ao encontro de enorme mal-estar das igrejas cristãs. Sua divisão é um escândalo. Pesa

a obrigação de todas as igrejas caminharem para a unidade. A Igreja católica não está isenta desse dever. Já vem fazendo seu caminho com avanços e retrocessos. Resta-lhe via a percorrer.

Finalmente trata de quatro problemas que afetam a vida interna da Igreja: a sua descentralização sobretudo em relação ao ministério petrino, a falta de presbíteros com a conseqüente questão da ordenação de homens casados, o papel da mulher na Igreja em relação com o exercício de alguns ministérios, o exercício de autoridade na Igreja em articulação com a corresponsabilidade do leigo, com o respeito ao pluralismo e com a escolha dos pastores pelo povo. Breve epílogo cria um clima de esperança, reproduzindo o belíssimo texto de R. Muller, secretário geral da ONU sobre o "novo gênesis".

Nas críticas e sugestões o A. não ultrapassa o bom senso, sem propostas arrojadas. Reflete uma consciência média já existente na Igreja, que encontra, porém, reações opostas de setores mais conservadores.

A leitura serve para abrir mentes mais tímidas e confirmar, com dados e citações de autoridades, desejos e aspirações de uma Igreja renovada para o novo milênio.

João Batista Libanio SJ