
Recensões

SCHREITER, Robert J., *Constructing Local Theologies*. Maryknoll: Orbis Books, 1997. 178 pp., 23,3 X 15,2 cm. ISBN 0-88344-108-X.

É um dado: é inédito na história do Cristianismo o pluralismo em âmbito mundial e na multiplicidade de problemas teológicos e pastorais. O desafio é permanecer fiel tanto às experiências presentes quanto à tradição cristã. Como uma comunidade cristã pode dar conta da sua experiência de Cristo na sua situação concreta? Como relacionar uma tradição expressa frequentemente em linguagem e conceitos muito diferentes com a situação atual? Como manter uma fidelidade ao passado e ao presente? No fundo, o problema que ocupa o livro é a relação entre teologia e seu contexto. Recorre a uma abordagem interdisciplinar, dando às ciências sociais um espaço maior que à filosofia. É também ecumênica. Igreja significa aqui a totalidade da Igreja cristã, embora o A. seja católico. O texto recebeu muita colaboração por ter sido objeto de discussão em seminários.

Tem havido um deslocamento de perspectiva na teologia nos últimos anos. Revelam-no expressões como: localização, contextualização, indigenização, inculturação da teologia. No fundo, está em jogo a responsabilidade do cristão de responder ao evangelho da maneira mais concreta e viva possível, ou a percepção de que as circunstâncias influenciam a resposta ao evangelho.

No primeiro capítulo, o A. aborda esse deslocamento de perspectiva

que se torna evidente em países em que o Cristianismo é recente: África e Ásia. Cresce o sentimento de que as teologias de origem Norte-atlântica não respondem à sua situação. Oficialmente na Igreja Católica essa nova perspectiva é apoiada pelo Vaticano II, pela teologia missionária de Paulo VI, pela teologia da libertação, etc. Percebe-se novas questões e a pretensão das velhas respostas imporem-se a elas. No fundo, teme-se pelo surgimento de nova espécie de identidade cristã. Surge a preocupação com os novos contextos, os processos e a história.

O A. tipifica essas tentativas de teologias locais em três modelos: modelo de tradução, de adaptação e de contextualização. O termo modelo sugere não só o processo de fazer teologia, mas também os interesses específicos os princípios que ajudam tal processo. O modelo de tradução entende o Cristianismo como um caroço envolvido pela casca das culturas. Cada vez tem-se de quebrar a casca em busca do cerne. O de adaptação quer ir mais longe, levando a cultura local mais a sério. O A. cita exemplos históricos de adaptação do pensamento neotomista em culturas africanas. O de contextualização insiste ainda mais no contexto no qual o Cristianismo se insere, nas necessidades concretas do povo em questão. De cada modelo o A. faz um

balanço das vantagens e limites. Em seguida, o livro trata de quem está engajado no desenvolvimento das teologias locais. Distingue o papel da comunidade como um todo e de pequenos grupos no seu seio, do teólogo profissional, do profeta e do poeta, dos "outsiders and insiders". Termina o capítulo com uma definição de teologia local. É um processo complexo, consciente dos contextos, das histórias, do papel da experiência, da necessidade de confrontar as tradições de fé com outras comunidades de fé.

No capítulo II o A. faz o mapeamento da teologia local, focalizando a relação entre alguns dos fatores envolvidos no seu desenvolvimento. É uma interação dinâmica e dialética entre evangelho, igreja e cultura. Tal processo não se faz senão sob o poder do evangelho e do Espírito. O livro apresenta um gráfico onde os dois pólos "tradição eclesial" e "cultura" se confrontam. A teologia local nasce ou da vontade da comunidade, ou do impacto da realidade, ou de amplo esforço teológico, isto é, ou da Igreja, ou da Cultura ou de uma tradição eclesial. O A. analisa esses três pontos de partida. Termina o capítulo estudando o destinatário da teologia local, o seu papel na Igreja universal e questões eclesiológicas ulteriores.

O capítulo III, bem mais teórico, é dedicado ao estudo da cultura. Desenvolve as diversas compreensões de cultura. Traça, logo de início, algumas características gerais da cultura em vista de seu uso para a teologia. Descendo mais em concreto, o livro trata das abordagens funcionalista, ecológica, materialista e estruturalista da cultura. Mas o esforço teórico maior se concentra num estudo semiótico da cultura. Desenvolve amplamente esta questão.

No capítulo IV, a reflexão se orienta para o outro tipo de relação. Para entender melhor a conexão entre teologia e seu contexto, a tradição eclesial como teologia local, estuda-se o meio como reapropriar a tradição eclesial. Para isso, é necessário examinar dentro da tradição a relação entre as formas teológicas e seu contexto cultural, identificando o que as faz suportes de interesses e respostas a eles em dada situação. Empreende essa reflexão usando a sociologia do conhecimento. Recorre à tradição marxista, a K. Mannheim, embora hoje as pretensões de tal sociologia sejam mais discretas. O A. aplica à teologia esse tipo de sociologia que tinha sido antes usado para o estudo da religião. Ele o faz em quatro abordagens: a teologia como variações de um texto sagrado, a teologia como sabedoria, a teologia como conhecimento seguro e a teologia como práxis. Este capítulo procurou, assim, mostrar como a tradição eclesial é uma série de teologias locais, tecidas juntas, em diversas condições culturais e respondendo a elas.

O Capítulo V aborda o que implica para a teologia local e para a tradição cristã maior o confronto entre ambas. A teologia local enfrenta muitos problemas: a incorporação de uma doutrina eclesial sem análogo cultural na situação local, a experiência da tradição com seus interesses feita em circunstâncias diferentes, o problema do bloqueio do desenvolvimento numa igreja local por causa da Tradição, os critérios para saber o que é uma identidade cristã genuína, o paternalismo das igrejas centrais, a contribuição genuína da igreja local para tradição e o respeito pelo caráter normativo da tradição cristã. Por sua vez, a Tradição tem seus problemas: a compatibilidade entre a unidade e diversidade da fé

cristã, o sincretismo e a diluição da mensagem cristã, o acento sobre um aspecto da tradição e a perda de outros, a obrigatoriedade de confronto entre teologia local e tradição. Em seguida, o A. trata da função da tradição nas comunidades humanas em busca de uma teoria da tradição. Termina indicando alguns critérios para a identidade cristã: a coesão da realização cristã, o contexto contemplativo e a realização cristã, a práxis da comunidade e a realização cristã, o juízo de outras comunidades e a realização cristã.

O capítulo VI analisa a relação entre a religião popular e a oficial. Depois de elucidar o conceito de religião popular, perceber-lhe as variedades e características, apresenta algumas interpretações da mesma. Há duas abordagens que a encaram sob suspeita: elitista e marxista. Outras cinco, pelo contrário, vêem-na positivamente. Consideram-na como realidade-base, de maneira romântica, como substrato prévio, de modo subalterno e sob o aspecto sociopsicológico. O A. considera que a abordagem como realidade-base explica melhor o fenômeno religioso no mundo rural, enquanto o sociopsicológico no urbano. Em seguida, define as áreas de necessidade na sua relação com a religião popular. Depois enumera, nas pegadas de Segundo Galilea, as abordagens pastorais da religião popular. Constitui uma das tarefas importantes para a teologia local.

O último capítulo retoma o problema do sincretismo e o sistema religioso dual. O sincretismo tinha uma conotação negativa na literatura cristã. Hoje há uma mudança de perspectiva a partir do questionamento da teologia local. O A. procura abordar o sincretismo pastoral-

mente e suas implicações para a teologia local. **Distingue três tipos de sincretismo: o da América do Sul, Caribe entre Cristianismo e religiões africanas; o da mistura de elementos cristãos e não-cristãos dentro de uma moldura (*framework*) cristã; e o da apropriação altamente seletiva de elementos cristãos por sistemas religiosos como Shinko Shukyo no Japão.** Há também três espécies de sistema dual: o Cristianismo e outra tradição agem lado a lado; o Cristianismo é praticado na sua integridade e elementos selecionados de outro sistema são também praticados; e a dupla pertença. Dessas considerações, o A. recolhe alguns temas e questões buscando um modelo de interpretação tanto do sincretismo como do sistema dual religioso. Conclui com algumas considerações práticas: uma boa evangelização traz mudança cultural; sincretismo é antes um problema do sistema religioso como todo do que da teologia; o termo religião é plurissêmico; para quem o sincretismo e o sistema dual é um problema; e a lentidão do processo de conversão.

A contribuição maior do livro se faz no campo epistemológico, definindo bem a natureza do discurso de uma teologia local. Traz contribuições de várias ciências, sobretudo das ciências humanas e sociais. Oferece elementos novos que ajudam a um enriquecimento da teologia da libertação, que muito se interessa por esse tema. As análises da cultura são enriquecedoras. Merece uma leitura atenta, já que o texto é denso. Livro claro, didático, com distinções esclarecedoras.

João Batista Libanio SJ

MARDONES, José María: *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae, 1999. 199 pp., 21,3 X 13,5 cm. ISBN 84-293-1300-1.

Este conhecido filósofo espanhol vem-se preocupando há tempo com o surto religioso que invade a cultura pós-moderna. Tem dedicado a ele muitos estudos iluminadores. O A. escolheu cinco pensadores do momento atual, cuja reflexão é relevante para interpretar o fenômeno religioso: G. Vattimo, E. Trias, J. Derrida, E. Levinas e J. Habermas. Todos eles oferecem elementos críticos a uma razão objetivista, funcional, instrumental, científica, que se arvora em instância crítica da religião, desmitificando-a e abrindo espaço para uma compreensão mais inclusiva e ampla da própria razão.

A tese central do livro consiste precisamente em mostrar a insuficiência da razão dos racionalistas para abordar as questões mais importantes da experiência humana, do sentido, da vida, da morte, da religião. E recorre à pluralidade das dimensões da razão, valorizando sobretudo a simbólica, estética, ética.

Tal tese emerge do estudo dos cinco autores indicados. Assim, numa primeira parte, estuda um autor depois do outro nessa perspectiva. Na segunda parte, recolhe de maneira sintética os elementos analisados nos pensadores. Apesar de este método incorrer em necessárias repetições, o A. soube torná-las úteis, frisando as convergências como elementos demonstrativos da tese central.

Toda escolha é questionável. Entretanto, não há dúvida quanto à relevância dos autores escolhidos para a temática em questão. E o livro se ateve aos aspectos desses autores

que servem para iluminar a razão que aflora nesse momento cultural pós-moderno, tão marcado por uma abertura religiosa.

J. Habermas talvez tenha sido o filósofo mais alheio a tal clima devido à sua atitude secular diante da religião no sentido de querer herdá-lhes os motivos fundamentais, transferindo-os para o mundo do pensamento crítico. Ele se julga herdeiro do potencial semântico da religião na sua reflexão sobre a origem sócio-evolutiva da força normativa universal atuante na busca da justiça e solidariedade. Mesmo tendo uma visão funcionalista da religião, Habermas termina por dar lugar a ela na mesma tarefa crítico-ilustrada que o pensamento crítico reivindicava.

Emerge claro dos autores estudados uma crítica em relação à chamada "razão ilustrada" e sua dialética. Condição de acesso à problemática religiosa e à superação da ruptura entre razão e religião até então vigente no mundo ilustrado.

O movimento religioso acontece simultaneamente à crítica ao reducionismo da chamada razão ilustrada. Só há acesso à religião se se superam as pretensões auto-suficientes da razão moderna.

De fato, a crítica moderna tem mostrado o vão otimismo auto-suficiente da razão. A própria razão moderna está ligada à religião (J. Derrida) e há um componente de confiança de raiz religiosa no exercício do pensamento.

Para melhor compreender a razão, deve-se compreender a religião. A crítica ao reducionismo da razão ilustrada liberta-a de seu estreitamento empobrecedor. O acesso ao mundo religioso mostra a dimensão figurativo-simbólica da razão, fazendo justiça a um conceito mais rico de razão (E. Trías).

O discurso religioso situa-se numa compreensão pluralista e complexa da razão (J. Habermas), onde já não são possíveis afirmações objetivistas definitivas (falibilismo da razão) e onde as afirmações sobre a religião se situam num marco pós-metafísico, sem estruturas fortes do conhecimento (G. Vattimo). Predomina uma atitude subjetiva inclinada a acentuar a crença como relação, confiança e experiência.

A razão ilustrada empobrecera a experiência humana. Se se parte da centralidade da relação (E. Levinas) em vez da centralidade do pensamento, aparece como a razão ilustrada não permite a "o outro" mostrar-se em sua diferença e transcendência. A mudança de paradigma dialógico relacional situa o acesso à religião e a Deus no contexto experiencial e ético do encontro com o outro.

A experiência de fé, típica da religião e de toda relação intersubjetiva, se situa no âmbito do sentido último e radical, que remete ao mítico-simbólico. Estas são muitas das conclusões que o A. tira do estudo dos cinco pensadores indicados a respeito da natureza da racionalidade que permite o acesso ao âmbito religioso.

Avançando as conclusões, o A. aponta alguns pontos referentes ao modo de falar de Deus. Indica o caminho da imanência para falar de Deus evitando as coisificações em tal

falar, a eterna tentação de possuir o Indisponível.

Mostra o caminho "débil", kenótico para falar de Deus, consciente de que ele está na imanência e corre perigo de confundir a Deus com representações. No entanto, impulsiona a encontrar pegadas da transcendência nos limites da imanência. É o antigo caminho crítico negativo, apofático, sob formas novas, em oposição a idolização do pensamento.

E. Levinas situa-se num momento prévio ao pensamento para deixar a Deus vir à idéia. É a experiência da relação com o outro, com seu rosto interpelante. Lugar ou circunstância onde mais que eu alcançar a transcendência, sou alcançado por ela.

A busca indefinida da verdade ou realidade, que sempre me escapa, seria outro modo de perseguir uma "presença real" ausente, sentida em toda tensão criativa.

Rejeita-se em relação a Deus todo pensamento apropriador e coisificador a partir de um misticismo, que em Habermas se converte em materialista. A afirmação da pura imanência está perto da "transcendência até a ausência" (E. Levinas) e vice-versa. Refuga-se falar de Deus como um objeto a mais da imanência, respeitando sua radical transcendência. Os caminhos e lugares da Transcendência são antes: uma atitude que fala respeitosa-mente do Mistério e que rastreia sua presença esquiva na ética da responsabilidade, a estética que apele a um significado, a busca sem término da verdade da realidade, a afirmação radical da autonomia que deixa um rastro de "transcendência para dentro" e a presença paradoxal do divino na forma humana da entrega amorosa e libertadora que se enfrenta com o mal que destrói a vítima inocente.

Em relação ao potencial simbólico da religião, o A. conclui do estudo dos filósofos indicados que hoje há uma nova sensibilidade em relação à dimensão religiosa por não fechar-se na pretendida objetividade do pensamento positivo e abrir-se então à capacidade do simbolismo. Este aponta para o "como que" são as coisas em seu sentido sagrado, definitivo.

O simbolismo funda um dizer indireto, analógico, débil, que só pode evocar uma realidade última, mas nunca possui-la, nem afirmar pretensiosamente sua existência.

O modo de pensar e dizer a realidade definitiva apoia-se sobre uma série de indícios do mesmo pensamento. Estes impelem para um fundo ordenador, doador de sentido, evocador, que, como entendimento ou "inteligência do umbral", está na raiz da razão humana. Em última análise, a razão/logos é simbólica.

O simbolismo sofre de ambigüidade por causa de seu potencial semântico carente de contínua explicitação e por isso faz-se mister o trabalho do conceito e a vigilância crítica para evitar idolizações. A razão conceitual e crítica é a sentinela do horizonte simbólico, pronto a degenerar em reificações. Somente assim se pode garantir um uso pós-crítico, de segunda e nova ingenuidade dos símbolos.

O A. termina o livro perguntando-se pelo que o Cristianismo pode

aprender desse movimento religioso pós-moderno. Resume em cinco pontos: uma nova percepção da Transcendência, a superação da objetivação de Deus, a experiência da pluralidade de nomes de Deus, uma nova relação entre fé e razão e a existência de sintomas de mudança.

A modo de conclusão, o A. se refere a encíclica *Fides et ratio* do Papa João Paulo II que acabara de ser publicada quando ele já tinha terminado o livro. Acrescenta um epílogo saudando a atitude de abertura diante da filosofia, colocando o seu livro no espírito de diálogo entre pensamento moderno e religião.

Esse livro ajuda a compreender em maior profundidade o fenômeno religioso. Ultrapassa o nível descritivo fenomenológico em que muitos estudos se detêm. Relaciona-o com o pensamento filosófico crítico da modernidade ilustrada. Vê aí uma chave de interpretação. Numa palavra, busca-se superar uma razão funcional objetivista para explorar-lhe a dimensão simbólica, estética e ética.

O A. mantém-se no universo filosófico, exigindo do leitor um certo conhecimento da filosofia moderna para poder seguir-lhe os passos. Com a devida base, pode-se aproveitar muito da leitura.

João Batista Libanio SJ

HERVIEU-LÉGER, Danièle: *Le Pèlerin et le converti*. La religion en mouvement. Paris: Flammarion, 1999. 291 pp., 21 X 13,5 cm. Coleção essays. ISBN 2-08-067480-3.

A A. é socióloga da religião conhecida pelo estudo dos novos movimentos religiosos que trabalham por dentro o Cristianismo na sua forma atual. Volta nesse livro sobre essa temática. Parte da constatação paradoxal da passagem da "religião perdida" para o "religioso por todas as partes". Enquanto crenças e práticas religiosas explodem, as pertenças regulares a religiões institucionais diminuem. Isso leva a uma reformulação do modelo usado nas décadas de 60 e 70 para interpretar a relação entre a modernidade e a religião. Fatos se tornam evidentes: queda de ligações institucionais, aumento de crenças e de formas individualistas de religião, desregulamentação institucional das religiões ao lado da dispersão de crenças e condutas religiosas. A secularização tem produzido a diminuição da esfera religiosa diferenciada e a disseminação dos fenômenos de crenças. Externamente encontra-se nas sociedades modernas o fato da presença do religioso por todas as partes semelhantemente às sociedades tradicionais, embora com outro significado.

Para analisar tal fenômeno a A. elabora um conceito de religião fundamentalmente ligado à memória. Religião são as especificidades de um modo de crer, sem prejudicar os seus conteúdos. Não aceita o ponto de vista mais corrente de identificá-la com crenças que fazem referência a um poder sobrenatural, a uma Transcendência ou a uma experiência que supere as fronteiras do entendimento humano. Qualquer crença pode tornar-se objeto de uma pers-

pectiva religiosa desde que encontre sua legitimação na invocação de uma tradição. É esta maneira de crer que constitui, como tal, a característica própria da religião. Por meio dela, estabelece-se uma identificação que ela opera internamente no grupo e externamente o distingue dos outros. Esse conceito serve para entender esse fenômeno tanto na sociedade tradicional quanto na modernidade. A religião é, pois, um dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual se constitui, se alimenta e se desenvolve o sentido individual e coletivo de pertença a uma linhagem particular de crença.

A religião institui, organiza, preserva, reproduz uma "cadeia da memória crente". Nenhuma sociedade para existir como tal pode renunciar totalmente de preservar um fio mínimo da continuidade inscrito na referência à "memória autorizada", isto é, a uma tradição.

A A. pretende interpretar a recomposição do religioso nas sociedades modernas, marcado pelo esfacelamento individualista do crer, pela disjunção das crenças e pertenças confessionais e pela diversificação das trajetórias percorridas pelos fiéis vagantes. Insiste em mostrar que a pulverização das identidades religiosas individuais não implica o apagamento ou desaparecimento de toda forma religiosa comunitária. Antes pelo contrário. À medida que as grandes instituições religiosas se tornam cada vez menos capazes de reger a vida dos fiéis, que reivindicam sua autonomia de crer, assiste-se a uma florescência de grupos, re-

des e comunidades, no seio dos quais os indivíduos estabelecem intercâmbio e revalidam mutuamente suas experiências espirituais.

Todo o livro tenta demonstrar tal tese. Há uma continuidade religiosa que se manifesta na permanência de elementos das tradições religiosas que se decompõem e recompõem pelos sujeitos que requerem, por sua vez, contínua revalidação de suas crenças no interior de grupos e comunidades.

Desenvolve a tese em quatro passos. Num primeiro, descreve o fato do esfacelamento da religião, o fim das identidades religiosas simplesmente herdadas. "Crer sem ser" ou "crenças sem pertença". Em seguida, estuda a nova maneira da recomposição religiosa. Para descrevê-la lança mão de duas categorias: o peregrino e o convertido. Na análise do peregrino, dedica longas páginas à experiência de Taizé que conseguiu responder, de maneira equilibrada, à dupla tendência da modernidade: uma religião em movimento de liber-

dade, de autonomia, mas também com certa continuidade e necessidade comunitária. Num quarto momento, expõe como no reino do individualismo religioso se situam as comunidades.

Uma última parte do livro trata de uma questão tipicamente francesa da maneira como o Estado francês laico tem tratado o atual fenômeno religioso, estudando, de modo especial, o caso do conflito entre este Estado e práticas religiosas muçulmanas e de algumas seitas. Deve-se longamente no caso das jovens muçulmanas que insistem em ir à escola com véu, símbolo religioso, ou em negar fazer educação física.

Prescindindo dessa última parte que tem menor interesse para o leitor brasileiro, as teses principais do livro trazem novidade no estudo do fenômeno religioso das sociedades modernas.

João Batista Libanio SJ

OVIEDO TORRO, Luis: *Altruismo y Caridad*. Ensayo de antropología en clave interdisciplinar. Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1998. 376 pp., 24 X 17 cm. Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 35. ISBN 88-7257-034-4.

Tema que está a despertar interesse nas mais diversas disciplinas. Em parte porque se sente uma necessidade de refazer a imagem secular do ser humano sem precisar recorrer aos esquemas teológicos. O humanismo, que se vai construindo a partir da razão, defronta-se com o mistério desse homem capaz de superar seu egoísmo em benefício do outro.

O A. trata esse assunto numa perspectiva teológica e interdisciplinar. Isso significa que recolhe do pensamento moderno e das ciências humanas o resultado de suas pesquisas a partir de Hobbes sobre tal tema, e confronta-o com a leitura tradicional cristã, sobretudo, da virtude teológica da caridade, fazendo recurso à tradição bíblica e teológica antiga, medieval e

atual. Busca-se conhecer a relação entre a semântica moderna, que chama de "altruísmo" o bem feito a outros, e a semântica clássica cristã do amor (caridade) ao próximo para descobrir as diferenças e coincidências em busca de um diálogo entre ambas. Tanto o discurso da fé pode iluminar o altruísmo secular quanto este pode renovar o conteúdo e significado do discurso teológico.

Estudo de caráter estritamente antropológico, não se detendo nos aspectos sociais nem políticos da ajuda – como seria o tema da solidariedade – nem nas questões de fundação moral ou prática da sociedade ou da comunicação. Já que o termo altruísmo é antes tardio, leva-se em consideração, sob o aspecto semântico, outros termos cujo significado seja próximo.

Na primeira parte, o A. percorre as distintas etapas do pensamento moderno e das ciências que se ocuparam do altruísmo: a filosofia antropológica dos séc. XVII e XVIII, as ciências sociais, a fenomenologia, a ética, a sociobiologia e a psicologia. O objetivo de tal pesquisa é recolher uma ampla mostra de perspectivas sobre o fenômeno da benevolência para tratar de compreender essa conduta tão complexa e carregada de implicações nos distintos âmbitos do saber. Um balanço final dessa investigação servirá de ponto de referência para a reflexão teológica. Aparece em tal balanço a persistência do que se veio a chamar "questão do altruísmo" e da dificuldade teórica para dar explicação razoável dos comportamentos altruístas.

Na segunda parte, se faz a reconstrução do sentido cristão do amor ao próximo a partir do Novo Testamento passando pela tradição patrística, teologia medieval até a teologia contemporânea em vista do diálogo com

as teorias sobre o altruísmo. Este diálogo só se produz na teologia de nosso século, quando pensadores cristãos se confrontam com as manifestações seculares da bondade. Ponderam-se num capítulo final as mútuas divergências e convergências entre altruísmo e caridade cristã. Aí é que realmente se estabelece o diálogo entre a teologia e o outro pólo da tese. Procuram-se valorizar teologicamente contribuições obtidas na primeira parte, especialmente a evidência empírica do altruísmo e o sentido de mistério que se esconde por detrás do "enigma do altruísmo".

O esforço interdisciplinar consistiu numa "observação teológica" dos dados de outros sistemas de conhecimento e o levantamento das consequências que resultam para a fé cristã do fato de tomar em consideração as teorias e leituras antropológicas de âmbitos como a ética, a psicologia ou a biologia. O diálogo é feito só da parte da teologia, diante de um conhecimento sintético e reduzido de ciências tão complexas, e em torno a um ponto concreto.

Como se vê, é um programa, de um lado audacioso, e, de outro, modesto. Audacioso pela amplitude do tema e dos campos pesquisados. Modesto porque a proposta se restringe a um ponto determinado na consciência clara dos limites da interdisciplinariedade praticada.

O A. começa o livro estudando um período em que os problemas sobre o ser humano preocuparam grandemente os filósofos, isto é, a partir dos meados do século XVII até final do século XVIII. Iniciar por esse período responde ao fato de que historiógrafos lhe atribuem um papel importante na transição para a modernidade e de que, nesse momento, ao menos no contexto inglês e francês, se deram importantes deba-

tes sobre a natureza humana. A questão central focalizada pelo A. pode ser assim formulada: é o altruísmo uma forma de egoísmo? É pensável nas atuais condições de existência real do ser humano um amor desinteressado?

Para responder a essas perguntas o A. estuda três contextos dentro dos quais se processa o debate sobre a capacidade humana de amor desinteressado ou sobre a "benevolência".

Num primeiro instante, detém-se no cenário do Reino Unido. Inicia o estudo com Th. Hobbes (1588-1679), considerado por muitos como o iniciador ou provocador do debate antropológico. Hobbes trata do assunto no horizonte da legitimidade da ordem social, constituída pelo Estado, num momento em que as guerras da religião desclassificam a legitimação religiosa do Estado. Estudando o pensamento antropológico de Hobbes, percebe duas linhas interpretativas diferentes. Uma vê nele o defensor de uma natureza egoísta e a outra considera reducionista tal leitura. Discussão que dura até nossos dias.

Depois de Hobbes, o A. estuda B. Mandeville (1670-1733) que leva a posição hobbesiana do egoísmo axiomático ao paroxismo. É muito conhecido pela satírica Fábula das abelhas, que tem o subtítulo: *Vícios privados, virtudes públicas*. Chega a concluir a inutilidade e até mesmo a inconveniência dos comportamentos altruístas. O A. matiza, porém, essas afirmações, mostrando que o pensamento de Mandeville é mais complexo.

Num momento ulterior, o A. estuda três autores britânicos, representativos da sensibilidade altruísta, embora a partir de posições não tradicionais e em franca abertura para

o utilitarismo: Shaftesbury (1671-1713), F. Hutcheson (1674-1747) e J. Butler (1692-1752). Termina o capítulo com um estudo sobre D. Hume (1711-1776) que é um filósofo de enorme influência no desenrolar do pensamento moderno. Hume acentua tanto a autonomia como a funcionalidade do sentimento de benevolência a ponto de tocar o paradoxo. No plano psicológico existem a universalidade e a simplicidade que nos levam a compadecer dos demais. No plano social, as atitudes pessoais podem e devem ser observadas a partir um critério funcional.

Finalizando esse estudo sobre os britânicos, apresenta algumas reflexões sobre A. Smith (1723-1790), discípulo de Hume. Ele presta atenção aos sentimentos de benevolência ou compaixão e afirma a tendência humana para socorrer seus semelhantes.

A segunda parte do capítulo é dedicada ao mundo filosófico francês do século XVIII. A discussão oscilou entre posições otimistas e rigoristas a respeito da possibilidade de o ser humano praticar ou não uma benevolência sincera, superando o interesse pessoal.

Reduz o estudo praticamente ao filósofo J. J. Rousseau (1712-1778). Frequentemente ele é apresentado, de maneira simplista, como o outro lado do pensamento hobbesiano. Sua antropologia parte da distinção básica entre o "estado natural" do ser humano e o "social". O estado natural, mesmo que nunca existiu nem existirá, é um paradigma de caráter normativo. Afirma a teoria habitual da universalidade e do caráter absoluto do "amor de si" distinto do "amor próprio" que seria uma espécie de perversão do primeiro. Seguindo o amor de si se dará cumprimento do interesse social ou o bem de todos. Perspectiva individualista que

desconfia da sociedade, das necessidades e sentimentos que ela provoca.

Num terceiro momento, I. Kant (1724-1804) ocupa o cenário com sua reflexão moral. Ponto de chegada e de ruptura do processo da antropologia ilustrada. Continua discutindo a questão da capacidade humana de amar e fazer o bem. Introduce um "giro crítico" ao pretender estabelecer as condições de possibilidade do conhecer e do agir humanos a partir do próprio sujeito que pensa e toma decisões. Adota o critério da racionalidade que se pretende pura, i.e., livre da contaminação procedente de outras realidades humanas. Vê a questão altruísta no horizonte do comportamento moral. Ele nega a legitimidade ética das motivações egoístas e rechaça o valor ético das ações movidas por sentimentos (ainda que benévolos) ou por um entusiasmo moral. Pode-se ver na justificação da fundação da ética racional, que se subtrai à dinâmica do amor próprio, uma abertura para pensar o altruísmo, embora outras passagens pareçam vedar tal caminho.

Depois do estudo filosófico do tema, o A. amplia-o, visitando as ciências sociais. Inicia retratando rapidamente o debate socialista inicial, que pretendia oferecer uma superação da orientação egoísta do ser humano. Via nela antes o resultado de deformação ideológica. L. Feuerbach (1804-1872) pode ser considerado seu iniciador. M. Hess (1812-1875) aprofunda, enquanto M. Stirner (1806-1856) retorna ao mais rígido individualismo. K. Marx e F. Engels tentam superar essa polêmica apelando para uma sociedade comunista em que coincidiriam os interesses próprios e os da sociedade.

O A. continua seu texto tratando de A. Comte (1798-1857). É ele que forja o termo "altruísmo". Funda seu

projeto de transformação da sociedade na confiança na ciência e na capacidade de o ser humano transcender o nível puramente egoísta para situar-se em função dos outros, apesar de permanecerem nos seus escritos dúvidas sobre a essência altruísta do ser humano. Conclui o parágrafo com reflexões sobre H. Spencer (1820-1903) e G. Simmel (1858-1918).

Um terceiro capítulo volta à filosofia. É dedicado aos fenomenólogos M. Scheler (1874-1928) e E. Levinas (1906-1995). Método desenvolvido por E. Husserl (1859-1938). Estuda em M. Scheler dois pontos relevantes para o presente estudo: o tratamento que ele dá à "simpatia" e os escritos em que faz referências específicas ao altruísmo. Em E. Lévinas, trata de verificar se propõe uma antropologia específica, de captar nela a distinção fundamental entre egoísmo e altruísmo e de perceber o alcance das transformações de seu modo de ver essa questão.

Nos capítulos seguintes, em vez de dedicar a estudos mais minuciosos de determinados autores, o A. percorre o tema do altruísmo em diversos saberes: ética, sociobiologia, psicologia. Termina a primeira parte com uma série de conclusões intermédias e de perspectivas.

O tema do altruísmo é, antes de tudo, relevante na literatura filosófica moderna e das ciências sociais e humanas. O interesse por ele vem associado aos temas éticos. Persiste um pluralismo. Constata-se a crise do reducionismo antropológico e a impossível superação teórica do enigma que suscitam as condutas benevolentes. Numa palavra, existe o altruísmo mas se tem dificuldade de entendê-lo dentro do molde do pensamento moderno. Daí as diversas posturas diante dele, desde os que o negam até os que aceitam a copresença dele com

o egoísmo passando por posições matizadas.

A relação entre posições religiosas e altruísmo é complexa e diversificada. Parece dever-se concluir que a postura religiosa influencia pouco na percepção antropológica tanto altruísta como egoísta. No entanto, a relevância religiosa da questão do altruísmo se descobre antes a partir de uma releitura do quadro histórico moderno. Há autores, como Levinas, que propõem a vinculação entre a bondade pessoal e a fé religiosa.

A segunda parte enucleia a idéia cristã de caridade, como ela se encontra na longa tradição cristã desde as Escrituras até a teologia dos dias de hoje. Longo percurso. A palavra-chave é "caridade", que significa tanto o amor a Deus como ao próximo. O A. procura elaborar uma hermenêutica das tradições centrais da Igreja para conhecer os significados mais importantes da "caridade para com o próximo" e assim perceber o horizonte de compreensão dessa idéia cristã.

Nos sinópticos o A. chama a atenção para o amor aos inimigos no contexto do sermão da montanha, para a regra de ouro formulada de modo positivo, para a parábola do bom samaritano e para o convite a reconhecer no próximo a Cristo. Para aprofundar tal visão, aborda o caráter escatológico da proposta evangélica, a sua pretensa originalidade e novidade, o problema de 1 Cor 13, 3 em torno da relação entre o amor humano heróico e a "ágape", e finalmente, o problema da continuidade e variações que tal programa sofre ao longo dos escritos canônicos.

Num parágrafo seguinte, o A. percorre alguns autores significativos da Patrística, divididos em dois períodos: de Justino até Gregório

Nazianzeno e de Agostinho a Máximo, o Confessor. De tão amplo arco, o A. só pode colher alguns testemunhos. Conclui que a época patrística abunda em argumentos a favor da caridade ao próximo como atividade desinteressada e de orientação universal, de caráter claramente teológico. Carece, não obstante, de uma antropologia elaborada que defina o homem como um ser altruísta ou egoísta.

Na Idade Média, os autores estudados são Santo Tomás, S. Boaventura e Escoto. Época de síntese da tradição bíblico-patrística. Os medievais aprofundaram a orientação do pensamento agostiniano, mas souberam deixar espaço para uma concepção natural do amor entre pessoas humanas, seja pela noção superior que tinham da natureza, seja porque a reflexão sobre as conseqüências do pecado original não chegou a destruir as tendências positivas para a virtude.

Uma breve alusão aos Reformadores e aos teólogos pós-tridentinos faz a ponte para o estudo da teologia no século XX. Os autores escolhidos são de primeira plana: K. Barth, D. Bonhöffer, K. Rahner, H. U. von Balthasar e de uma maneira concentrada as teologias políticas e da libertação. Além disso, dedica um parágrafo mais longo à teologia moral.

O livro termina com um parágrafo dedicado à "eloqüência teológica do altruísmo". Procura revisar as dificuldades aparecidas no âmbito da teologia do século XX com sua frequente rejeição da categoria de "altruísmo" e a reivindicação do caráter exclusivo e específico da caridade cristã. A reflexão teológica pode aproveitar da provocação do altruísmo para compreender melhor e atualizar à luz dos novos dados antro-

pológicos alguns pontos de sua própria tradição. Para o A., o caminho mais conseqüente para apreender o sentido profundo do altruísmo e salvá-lo da banalização e inseri-lo na consciência moderna, que quer afirmar por cima de tudo a relevância absoluta do bem, é articulá-lo com a tradição da caridade cristã, que nasce do gesto fundante do Filho de Deus entregando sua vida por amor aos homens.

Este capítulo último é excelente. Vale a pena ser pensado, discutido. Retoma com muita clareza a gama enorme de problemas que o altruísmo encerra e vai delimitando-os.

Este é um livro de pesquisa que estuda o tema do altruísmo sobretudo em determinados autores. Podem-se sempre discutir as escolhas dos

autores estudados. Mas, em geral, parecem bem justificados. Sempre há lacunas, já que o arco de tempo escolhido é gigantesco. Talvez alguém pudesse pensar que uma pesquisa mais restrita pudesse ser mais aprofundada. Certamente teria suas vantagens. No entanto, um estudo assim amplo oferece ao leitor, ao menos, coordenadas para ulteriores estudos.

Como o tema é sumamente importante toda contribuição nesse campo é bem-vinda. Por isso, a leitura do livro certamente enriquecerá o estudioso.

João Batista Libanio SJ

GRJEBINE, André: *Un monde sans dieux*. Plaidoyer pour une société ouverte. Paris: Plon, 1998. 285 pp., 22,5 X 14 cm. ISBN 2-259-18926-1.

O autor é um pesquisador em ciências políticas que estuda fundamentalmente o surgimento e a natureza da sociedade humana aberta. A tese central é a de que uma sociedade se torna aberta ao desvencilhar-se tanto das religiões quanto das ideologias impostas. É, portanto, uma sociedade sem dogmas impostos, tanto religiosos quanto ideológicos e, por isso mesmo, mais receptiva diante das idéias novas. Estas podem ser elaboradas no seu seio ou advindas de fora. É uma sociedade em que as idéias e opiniões se submetem à discussão e à crítica. No seu interior os indivíduos são livres de determinar-se em função de seu juízo próprio

antes que por conduta imposta por autoridades superiores.

Como o subtítulo já mesmo indica, o A. advoga por tal sociedade e estuda, em três partes, o fim das certezas próprias de uma sociedade fechada, a relação entre a sociedade aberta e o desenvolvimento e a ética numa sociedade aberta emancipada do religioso.

Apesar de ser um livro predominantemente analítico, percebe-se, sem dúvida, no A. opções teóricas, e porque não ideológicas, que vão sendo desenvolvidas. Um dos temas centrais é a tensão entre a religião e a ciência, não em abstrato, mas na

constituição da sociedade. Defende, sob certo sentido, a tese oposta de João Paulo II na *Fides et Ratio*. É verdade que o Papa trata da razão e aqui estão em jogo as ciências em conflito com a religião. No entanto, o leitor sai com a convicção de que a religião, não distinguida da fé, inibe o desenvolvimento da razão, porque mantém a sociedade fechada. O mesmo vale de ideologias impositivas. E, por sua vez, a ciência liberta a sociedade dessas pressões religiosas e propicia o desenvolvimento.

O A. percebe que viver sem religião é muito difícil para as massas, mas julga que é a atitude mais madura e positiva. Como não é teólogo, fica ambígua a questão da religião e fé. A revelação é vista no contexto da religião e como força inibidora da liberdade. Retém as sociedades fechadas.

Recorre para a defesa da sociedade aberta ao pensamento de Popper e às análises de Weber. É inegável que o livro tem afirmações e momentos muito interessantes e até mesmo fascinantes. São análises matizadas. Estuda muitos casos concretos para demonstrar sua idéia central da mútua relação positiva entre sociedade aberta e desenvolvimento científico; e seu contrário, sociedade religiosa, fechada e atraso científico.

A religião aparece como força de atraso e de segurança. Enquanto a ciência gera ansiedades mas permite ao ser humano espaço de liberdade e desenvolvimento. No fundo, defende uma sociedade a-religiosa na melhor tradição secularizante. Como livro muito recente, reconhece o surto religioso e explica-o no contexto das angústias e incertezas que a sociedade aberta gera. No entanto, considera, ao menos para os países desenvolvidos, como irreversível o pro-

cesso da perda de força constritora das religiões institucionalizadas. Para isso, apresenta dados recentes de pesquisas na França. Um exemplo: em 1997, somente 46% dos jovens (18-24anos) dizem crer em Deus, contra 62%, em 1977, e 81%, em 1967.

Para o A., entramos numa sociedade, ao menos para os países desenvolvidos, em que não temos outro sentido de vida se não o que lhes dermos. Em relação ao dilema, ou receber um sentido de vida de alguma religião, revelação, autoridade ou dar-nos nós mesmos um sentido, o primeiro termo da alternativa é próprio da sociedade fechada, não desenvolvida, enquanto o segundo é próprio da sociedade aberta, democrática, desenvolvida.

Em muitos momentos mostra como as descobertas, os progressos científicos e técnicos estão associados ao clima de liberdade cultural, e como o fechamento cultural, religioso, abortou processos de desenvolvimento. Estuda o mundo islâmico, os casos da Espanha, da Rússia, da China, etc.

Livro de muita erudição. Recorre a obras sérias. Revela conhecimentos históricos abundantes. Abarca um leque enorme de informação que se estruturam em torno da tese central. É um texto bem balanceado no sentido de que a toda afirmação mais radical, sem retirar-lhe o valor, aponta contra-exemplos. No fim, porém, os casos anômalos explicam-se por outras razões, sem abalar a tese central.

As religiões monoteístas aparecem sob luz bem negativa no referente à tolerância e liberdade; e, por conseguinte, inibidoras do progresso. Mesmo que os dados apresentados pelo A. sejam corretos, a sua

interpretação vai sempre numa mesma linha. Aos olhos da Teologia, faltam distinções importantes entre elementos religiosos míticos e dados revelados libertadores. Frequentemente a Revelação e a religião se associam ao mundo mítico que impede a mente aberta para o desenvolvimento. O A. conhece, sem dúvida, os limites do progresso e do desenvolvimento. De modo nenhum, deixa-se seduzir pelo otimismo exagerado da modernidade. Mas aposta na capacidade humana de suportar esses limites encontrando uma ética racional, um sentido de vida sem transcendência, mas suficiente para viver humanamente.

Enfim, para o A., a longo termo, o sistema de inspiração religiosa compromete a abertura de espírito necessária à adaptação das pessoas às mudanças, aos diferentes meios culturais. Portanto, não tem futuro. Por sua vez, as sociedades abertas, com mais inquietudes, são também mais eficazes em termo de desenvolvimento científico e tecnológico. De modo irônico, diz que o que melhorou a condição dos pobres, aludindo ao caso francês, não foram as obras de caridade do famoso Abbé Pierre, mas o sistema de segurança social.

As teses são provocantes. Merecem ser debatidas, os dados reanalisados e reinterpretados em diálogo sério e aberto. A afirmação central da impossibilidade de uma sociedade ser ao mesmo tem-

po aberta e inspirada pela fé necessita ser mais bem discutida. É um tema que diz respeito ao sentido mesmo do Cristianismo no próximo milênio.

Juízo sobre a tradução:

O livro em termos culturais enquanto tese a ser discutida, aceita ou contradita, é extremamente sugestivo, sério, bem estruturado. Sugestivo, muito crítica, dúvida sobre certezas talvez facilmente desposadas. Para pessoas de fé esclarecida o livro faz pensar. Nesse sentido, valeria a pena traduzir.

No entanto, como a maioria das pessoas não são assim no nosso país e o sentimento geral que o livro deixa é o da morte definitiva do mundo religioso como perspectiva para sociedades abertas e criativas, o de sua permanência para povos atrasados ou pessoas fracas, ou o de consolação individual sem relevância social, pergunto-me se uma editora católica deva favorecer a divulgação de tais idéias. Nesse sentido, a tradução é desaconselhada.

A falta total de perspectiva de fé dificultou o A. interpretar positivamente o papel da religião e da revelação para uma sociedade aberta. Essa ausência desaconselha a tradução.

João Batista Libanio SJ

Falta hoje uma visão ético-política geral, uma visão realista voltada para o futuro e que alimente esperança. Não se pode esperar isto das macroideologias que ou fracassaram ou estão fracassando. O livro quer ser uma redescoberta e nova valorização da Ética na Política e na Economia ou, se se quiser, de uma Moral no seu sentido positivo. Nada de moralismo que se transforma numa medida para todo agir humano e, por isso, ignora a autonomia relativa dos âmbitos da economia, direito, política. Aqui se pretende, nessa virada de milênio, diante da crise social de orientação, estabelecer, em diálogo aberto com as ciências políticas e econômicas, uma orientação fundamental na forma de uma visão realista de conjunto que assegure linhas para um mundo pacífico, justo e humano. Quer ser um esboço de futuro que leve em consideração a atual realidade social em vista de uma ordem mundial melhor. Os atuais e inéditos problemas não devem ser empecilhos, mas desafios.

H. Küng faz uma distinção entre Ethos e Ética. Para ele, Ethos é a atitude fundamental moral de um ser humano ou de um grupo, enquanto Ética é a doutrina (filosófica ou teológica) dos valores, normas e procedimentos morais. Ele mesmo reconhece que tal distinção não se faz tão claramente. Na recensão, não levo em consideração os momentos em que ele usa um termo ou outro, mas o termo "ética" vale tanto da doutrina como da atitude.

Esta visão realista do conjunto deve ser fundada em argumentos e

eticamente orientada. Para isso, fazem-se uma reflexão diacrônica e sincrônica em contextos históricos amplos e uma crítica sem preconceitos da situação real atual. Recorre-se a alternativas construtivas e viáveis por meio de concretas sugestões de realização. O A. prefere o termo "visão" ao de "sonho", pois aquele significa algo que é mais que planos estratégicos; no entanto, fica num solo de argumento que os sonhos não têm.

O livro divide-se em duas grandes partes. Uma primeira trata da política mundial nas suas propostas de *Realpolitik* e *Idealpolitik*, advogando um novo paradigma de política da responsabilidade. Em seguida, aborda a ética mundial como fundamento de uma economia mundial e a paz mundial como desafio para as religiões mundiais.

A segunda parte desenvolve a questão da economia. Começa com uma análise da economia entre o Estado do Bem-estar social e o neocapitalismo. Pergunta-se, em seguida, por um conceito global econômico-político. Avança para uma economia responsável sob o impacto da ética.

Os temas são amplos, audazes, onde se conjugam conhecimentos históricos do passado e análise perspicaz da situação presente em vista de um futuro diferente.

H. Küng já vem, de longa data, interessando-se por essa temática da ética global no que diz respeito à política e à economia em escala mundial e de sua relação com as grandes religiões. Já foi publicado em portu-

guês um pequeno livro, sucinto, mas extremamente inspirador, com o título *Projeto de Ética Mundial: Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*, São Paulo: Paulinas, 1992. O livro recenseado leva essas reflexões muito mais longe e com mais abundante material.

O nosso século perdeu três chances para criar uma política e ordem mundial, a saber, os terminos da primeira e segunda guerras mundiais, e a queda do socialismo. Criou em vez um caos mundial, uma divisão bipartida do mundo e uma desordem mundial.

O A. inicia analisando a *Realpolitik* que estabelece as razões de Estado acima de todos os princípios morais. Estuda para isso as análises políticas e diplomáticas de Henry Kissinger em confronto com os seus grandes antepassados Richilieu e Bismarck. As nações perseguem seus próprios interesses, cultivam a concorrência. Assim, pensa Kissinger, deve permanecer. Procedimentos tão antigos não devem mudar-se nas próximas décadas. Os principais objetivos da política externa não são nem a paz nem a justiça, mas a estabilidade e a segurança por meio do equilíbrio de forças. O A. prossegue sua análise do pensamento e da prática política de Kissinger, que, no fundo, é a "política da força, do poder". Relaciona-o com a tradição americana na sua proximidade e divergência. No final da análise Kung levanta questões sobre a relação entre ética, política e eficácia; relação entre meios e fins; exigências diferentes da política interna e externa; sacrifício dos direitos humanos em benefício da estabilidade e ordem, etc.

Antes de ir diretamente a estas questões, o A. persegue o pensamen-

to de dois antecessores de Kissinger nesse mesmo universo ideológico: Richilieu e Bismarck. Faz-se, então, um mergulho no passado para entender melhor a *Realpolitik* de hoje. Terminado este capítulo, estuda-se o outro prato da balança: a *Idealpolitik*. Aí aparecem outros nomes. A entrada dos EE. UU. na primeira guerra mundial selou o fim do "concerto das potências européias", o fim do eurocentrismo com uma mudança epocal, caminhando-se para um policentrismo. Já havia então os germes de uma nova orientação na política. O A. estuda o pensamento do Presidente americano W. Wilson, considerado por alguns como um idealista irremediável. Mas vale a pena conhecer seu pensamento mais detalhadamente. Ele se funda em três princípios: liberdade para todos os povos, justiça para o amigo e o inimigo, paz segura por meio de uma aliança entre os povos. Apesar de propostas tão elevadas, a *Idealpolitik* pode ser hipócrita ao criticar a política do poder em outros lugares e praticá-la no seu campo de influência; pode ser ilusória, pois intervenção global sem critérios de escolha termina facilmente em fracasso por causa do isolacionismo nacional; pode ser ineficiente, pois uma política fundada unicamente sobre convicções e ideais morais, sem uma política efetiva por detrás para a impor, é condenada, em última análise, ao fracasso.

Em seguida, o A. estuda o político H. Morgenthau que esposa uma posição realista, baseada na estratégia do interesse, entendido como força. A política externa e interna é essencialmente uma luta por poder político que significa domínio de pessoas sobre pessoas; em todas as partes trata-se dos três tipos de poder: manutenção, ampliação, demons-

tração; o interesse nacional é o critério da política externa; na luta pelo poder é possível a competição ou alinhamento dos interesses; na coincidência de interesses, o trabalho comum é possível, onde não há rivalidades e conflitos inevitáveis; para evitar a guerra de todos contra todos é necessária uma diplomacia apta que atine pelo equilíbrio das forças; a paz se mantém quanto possível por diplomacia, mas, se necessário, seja garantida por ameaças e força, já que não é presente do céu e sim produto colateral da estabilidade e equilíbrio nas relações de poder dos povos. Kung submete tal teoria à crítica, indicando suas influências (F. Nietzsche), a questão ética como insolúvel, etc. Termina o capítulo acentuando a inevitável tensão entre Política e Ética.

O capítulo III trabalha o tema da Política que brota da responsabilidade. Desenha-se aí um novo paradigma de Política, articulando, com realismo, percepção dos interesses e orientação ética fundamental. O ponto central é a estrutura ética fundamental desse paradigma com suas conseqüências para a prática política. Uma nova Política global só é realizável com uma nova Ética global.

A Ética deve interferir na maneira como se faz o jogo de interesses no mundo político. Inúmeros aspectos podem ser considerados para maior justiça e responsabilidade, encontrando um caminho médio entre uma *Realpolitik* e *Idealpolitik* por meio de uma ética da responsabilidade. Esta responsabilidade desloca-se do nível nacional para o global. A Ética se torna, portanto, o grande desafio para os políticos.

O capítulo IV trata da ética mundial como fundamento para a sociedade mundial. Vivemos uma conjun-

tura em que existem tensões em muitos países por causa das crenças, da religião. Por isso, a democracia não sobreviverá sem uma coalizão de crentes e não-crentes num mútuo respeito. Também sem paz entre as religiões, não haverá paz entre as civilizações, nesse momento de choque entre elas. E não há paz entre as religiões, sem diálogo entre elas. Sem uma ética mundial, não haverá nova ordem mundial. Temas que o A. já tratou no livro "Projeto de Ética Mundial", já mencionado.

No mundo plural de hoje não é possível um "consenso ético total", mas, em se tratando de seres humanos, é possível um "consenso ético mínimo", um "núcleo moral" (M Walzer), uma busca por um universal referente à verdade e à justiça. Kung assume a posição de que há um certo tipo de universalismo (ético) na conduta ética da humanidade. Não se trata de um minimalismo ético, mas de um "mínimo consensual" necessário para a vida social. O consenso ético significa para a atual sociedade pluralista um necessário concordar em modelos fundamentais éticos, que, apesar de todas as diferenças de orientação política, social ou religiosa, pode servir como base mínima para a convivência humana e o comum agir. Estão em jogo nesse proceder ético não só direitos, mas obrigações. Nem todas as obrigações decorrem dos direitos, como, por exemplo, o Estado tem a obrigação de garantir o direito de liberdade de informação do jornalista, no entanto, o jornalista tem o dever de objetividade e honestidade nessa função.

O capítulo V aprofunda um dos temas relevantes para Kung: a paz mundial como desafio para as religiões mundiais. Assim termina essa primeira parte.

A segunda parte do livro trata mais diretamente do mundo econômico, levando sobretudo em consideração a atual situação do capitalismo num mundo globalizado. Depois de situar a economia no atual sistema globalizado, pergunta-se pela ética nesse campo. Tema extremamente importante da ética na economia. Seria longo trabalho entrar em pormenores.

O A. trabalha, ao longo do livro, com enorme informação e conhecimento, tanto da Política como da

Economia, apesar de não ser especialista. Mas sua preocupação central não é escrever um livro sobre esses temas, e sim, ao analisá-los, confrontá-los com a Ética. É um livro que cumpre papel relevante no momento atual em que se reivindica uma política e economia a-ética. Este mito cientificista dessas ciências não resiste a uma análise séria da gravidade da atual situação mundial.

João Batista Libanio SJ

LAMBERT, Dominique: *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*, Bruxelles: Lessius; Namur: Presses Universitaires, 1999. 218 pp., 20,5 X 14,5 cm. Coleção Donner raison, 4. ISBN 2-87299-074-7.

O A. é professor na Faculdade de Filosofia dos jesuítas de Namur, Bélgica. Formado em física e filosofia, está habilitado para tratar da relação entre as ciências da natureza e a teologia, mediada pela filosofia.

Excelente livro pelo rigor epistemológico e metodológico, pela clareza e pelo conteúdo. Estão aí as bases do diálogo interdisciplinar. Além de oferecê-las, demonstra sua viabilidade, praticando-o em alguns pontos determinados. Desta maneira o leitor poderá depois, por sua conta, ir ampliando o campo de sua pesquisa interdisciplinar.

Dedica um primeiro capítulo à atividade científica. Distingue três níveis: ontológico, epistemológico e ético. Dessa maneira quer tocar o assunto numa maior abrangência. Não se restringe unicamente ao nível do conhecimento. Assume o diálogo na sua totalidade.

No nível ontológico, pergunta-se pela realidade que as ciências atingem. Afasta-se da concepção clássica: a realidade é um objeto localizado que resiste nossa ação. Desenvolve o conceito que as ciências modernas têm de realidade. Distingue aí três tendências. Uma primeira tendência identifica o real físico, atingido pelas ciências da natureza, com a totalidade da realidade. Nesse sentido, a realidade identifica-se a um "conjunto hierarquizado de sistemas repousando sobre um nível fundamental e ela não se refere a nenhuma outra coisa senão a ela mesma". Posição extremamente reducionista. Uma outra tendência admite o fenômeno da emergência", isto é, a aparição de estruturas novas cujas leis possuem uma autonomia própria em relação aos níveis inferiores que as carregam. Inverte a ordem. O nível elementar já possui propriedades dos níveis superiores. E uma terceira ten-

dência articula a visão reducionista da primeira posição com a possibilidade de o real ser mais complexo. As ciências têm "um olhar" próprio, específico. Há outros. Este modo próprio de a ciência olhar a realidade é analítico, redutivo, por meio de formalismos e procedimentos experimentais.

No nível epistemológico, alinha também três posições. Uma epistemologia convencionalista considera a ciência como um conjunto de convenções concisas que salvam os fenômenos. Permite memorizar informações de observação e experimentais, mas permanece no âmbito da hipótese. Resume com certa coerência dados observados, mas que não dizem respeito diretamente à realidade. Estes dados não descrevem a realidade em si. A ciência é meio eficaz para classificá-los.

A epistemologia positivista vai ao extremo oposto. Os métodos científicos, em princípio, produzem descrição completa da totalidade da realidade. O discurso científico é o único lugar da verdade. Todo outro discurso é pseudocientífico. Os métodos científicos são a única fonte válida de conhecimento do real.

A epistemologia realista defende que ciência apreende o real com verdade, mas pela via da redução, da análise, da objetivação a elementos fundamentais. Portanto, tem seu limite. Deixa o campo do sentido intocado e aberto para outro saber.

No nível ético, disputam duas posições. Uma clássica, no mundo da ciência. O conhecimento científico, como tal, é neutro, a-ético, não necessariamente anti-ético. No máximo, têm conotação ética sua aplicação ou o comportamento do cientista. A outra posição defende a ética da ciência por diversos lados. Sua própria maneira de ver a realidade redutiva,

objetiva e analiticamente é ética. Além disso, as ciências hoje estão vinculadas a financiamentos que não escapam de um juízo ético.

O capítulo segundo apresenta rapidamente a teologia da criação que servirá também de base para a abordagem de questões mais concretas no capítulo final. Entre as duas posições extremas do panteísmo e do deísmo, desenvolve a idéia de que a criação é a relação pela qual Deus coloca o mundo na sua existência pela superabundância de sua vida divina. Insiste muito na natureza metafísica de tal relação, evitando toda concepção fisicalista. Frisa também a importância teológica da autonomia da criatura para que possa haver a distância necessária entre Deus e criatura. Distância que salva tanto a iniciativa de Deus quanto a autonomia da criatura. Na segunda parte do capítulo, faz breve digressão sobre a relação entre fé e razão, recorrendo aos ensinamentos do Concílio Vaticano I e à Encíclica *Fides et ratio* de João Paulo II.

O capítulo terceiro, o mais brilhante do livro, estuda três modos da relação entre ciências e teologia. Retoma os três níveis expostos no capítulo primeiro no modelo concordista, discordista e de articulação.

O Concordismo coloca implícita ou explicitamente a ciência e a teologia no mesmo plano, anulando ou atenuando suas diferenças específicas. No nível ontológico, identifica total ou parcialmente a realidade a que a ciência visa com a que a teologia pensa atingir. Nesse caso, Deus entraria diretamente no campo da ciência. É o *physical God* de F. J. Tipler. Ou a idéia de um Deus tapa-buracos. Confunde os seres pretendidos pelas ciências com o ser a que a teologia visa. O concordismo epistemológico transfere para o nível do conhecimento essa

mesma identidade. Confunde, portanto, os métodos e níveis de conhecimentos das ciências da natureza com os da teologia. No nível ético, as ciências têm a pretensão de estabelecer um discurso ético para o agir humano. Elas pensam poder fundar as normas éticas. Produz-se uma naturalização da ética.

No discordismo, a ciência e a teologia pertencem a ordens de realidade completamente distintas (ontologia), são discursos hermenêuticos separados (epistemologia), não tem laços no que tange às escolhas fundamentais dos seres humanos (ética). Os conflitos se resolvem evitando todo encontro entre os domínios. É uma posição estratégica que conduz a fratura do pensamento e vida. Portanto, no nível ontológico professa-se o clássico dualismo das ordens empírica e trans-empírica (metafísica ou teológica). A repercussão no nível do conhecimento é a divisão hermética entre os conhecimentos científicos e teológicos. São conhecimentos que não se inter cruzam. A ciência constrói sua ética a partir dos experimentos, enquanto a teologia a deduz de princípios.

O modelo coerente com o diálogo interdisciplinar é o da articulação. Aí aparece a tese central do A. Só há um diálogo possível entre ciências e teologia, recorrendo-se à instância mediadora da filosofia. Esta liga as duas ordens de realidade, de discursos e de agir. Garante a ambas a autonomia e a interligação. Para isso, é necessária uma compreensão correta da relação Deus e mundo (nível ontológico) que garanta tanto a liberdade de Deus como a autonomia do mundo. Para tanto, recorre às categorias da finalidade, da "causa das causas", da relação. No campo epistemológico, as ciências necessitam da filosofia, ao interrogar sobre seus fundamentos, a abordar a ques-

tão do sentido. Nesse momento, abre-se o espaço para o diálogo com a teologia. E no nível ético, há nas ciências uma "tensão ética" que lhe vem da natureza de seu próprio modo de ver a realidade, da natureza de seus financiamentos. A ética filosófica facilita o diálogo com a teologia.

É realmente um capítulo que vale por todo o livro. Claro, lúcido, profundo, que fundamenta um diálogo enriquecedor entre as ciências e a teologia. Merece uma leitura atenta.

Os capítulos seguintes são, por assim dizer, atuações do modelo de articulação em casos concretos. O A. aprofunda a sua teologia da criação já esboçada no capítulo II. Recorre sobretudo a dois autores: A. Gesché e J.-M. Maldamé. No capítulo quarto, desenvolve uma distinção interessante. Usa a categoria *vestigia* para a relação entre Deus e as criaturas infra-humanas, enquanto reserva a idéia de imagem de Deus somente para o ser humano. Alude à bela consideração de Santo Tomás, nas pegadas de Santo Agostinho, de que as criaturas enquanto substância se remetem ao Pai, enquanto forma ao Filho e enquanto interação com outras realidades ao Espírito.

No último capítulo, escolhe alguns temas concretos em que o diálogo interdisciplinar é promissor, apesar de suas dificuldades. O método seguido é o da articulação que implica três momentos básicos. Ouvir o dado científico com respeito e seriedade. Buscar uma interpretação filosófica que facilite o terceiro passo do diálogo com a teologia, alimentada pelo dado bíblico e pelo ensinamento da Igreja.

O A. aborda seis questões. Uma primeira é a da origem e fim do Universo relacionada com a proto-logia e a escatologia. Debate primeiramente a teoria do Big Bang e as

outras alternativas. Depois, mediado pela filosofia, confronta-as com a teologia. Numa segunda, estuda a origem da vida, a hominização, a criação da alma. Sem afastar-se da doutrina tradicional da criação imediata da alma por Deus, procura reinterpretá-la no contexto das novas descobertas científicas, tanto da paleontologia quanto da biologia genética. Em seguida, defronta-se com a origem do mal e a do sofrimento desde as ciências e sua repercussão sobre a teologia. O tema da ecologia aparece sob a forma da relação de dominação e respeito do ser humano diante do mundo. Breve capítulo toca a questão da relação da matemática e a teologia. Finalmente, pergunta-se pelos modelos de relação entre ciência e teologia no interior das Universidades. Aplica a esse campo os seus três modelos.

Em todas essas reflexões, o A. procura manter-se bem fiel à doutrina tradicional da Igreja em articulação com os dados da ciência. Na abordagem do pecado original, por ex., a bibliografia citada é antiga. A

posição defendida é, por isso, tradicional. Não faz nenhuma menção à literatura que relaciona a situação inicial com a criação em Cristo.

O maior valor do livro está nas considerações epistemológicas e metodológicas. Extremamente pertinentes, claras, precisas. Só por esse lado, a sua leitura é altamente proveitosa. Abre horizontes. Assenta base sólida para o diálogo. A teologia da criação desenvolvida favorece o diálogo. Os estudos mais detalhados de questões escolhidas têm seu interesse. Nalguns pontos, como o pecado original, reflete posições mais tradicionais. Mesmo assim, ajudam muito a ver como se realiza em concreto um método elaborado anteriormente nos seus principais passos.

Numa palavra, obra excelente que coloca parâmetros precisos para um diálogo interdisciplinar entre ciências da natureza e teologia, mediado pela filosofia.

João Batista Libanio SJ

TORRELL, Jean-Pierre: *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e sua obra*. São Paulo: Loyola, 1999. Tradução da edição francesa por Luiz Paulo Rouanet. 460 pp., 20,8 X 13,8 cm. ISBN 85-15-01716-4.

As Edições Loyola estão de parabéns pela iniciativa de publicar uma série de traduções – cuja qualidade, no entanto, deve ser julgada de caso a caso – de obras de peso em matéria de teologia e filosofia. Uma dessas é a obra a ser recensada, uma introdução a Santo Tomás escrita por um dos grandes pesquisadores da obra tomásica na atualidade, professor na Universidade de Friburgo, na Suíça.

A obra se apresenta como uma introdução a Santo Tomás através de sua biografia, tornando acessível ao grande público acadêmico o resultado da pesquisa histórica mais recente a respeito da vida e obra de Tomás. Nela se mostra que Tomás foi primeiramente teólogo e trabalhou o campo da filosofia a partir e em vista da teologia. E sua tarefa no duplo campo do pensamento é inseparável

de sua vida e de sua santidade. Tomás santificou-se *como* pensador.

A redescoberta de que em Tomás a teologia tem prioridade sobre a filosofia, faz com que hoje se ressalte a importância dos comentários escriturísticos de Tomás. A atividade ordinária do teólogo na Universidade medieval era a "leitura", isto é, o comentário corrido dos livros da Bíblia. Isso permite descobrir como também na grande Escolástica a Escritura era a alma da teologia e, de forma alguma, usada a título de "*dicta probantia*" (citações tiradas de contexto que confirmam o que *a priori* se quer provar e a que se chegou por outras vias). Esse pode ter sido o caso na Neo-Escolástica, mas de forma nenhuma vale dos grandes mestres do séc. XIII. Entretanto, é óbvio que a exegese medieval é de outro gênero que a exegese crítica moderna. Henri DE LUBAC mostrou suas características e seu espírito em sua obra monumental *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris: Aubier, 1959-1964.

A unidade entre teologia e Escritura traz consigo também uma profunda unidade entre reflexão e santidade, teologia e prática da vida cristã. A teologia tomásica deságua na vida espiritual. Não em vão o A. concebe esta obra como primeiro volume de uma "iniciação a Santo Tomás de Aquino". O segundo volume, a que ele repetidamente remete como projeto futuro, já foi publicado em francês sob o título de *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2*. Fribourg (Suisse): Éd. Universitaires / Paris: Cerf, 1996. O próprio subtítulo, "Iniciação 2", o une à presente obra publicada originalmente em 1993. Esperemos que o empreendimento começado pelas Ed. Loyola com a tradução deste volume continue com a tradução do segundo.

O esquema da obra é sumamente simples. O A. segue o curso da vida de Tomás, apresentada em seu contexto histórico, social, cultural. As obras vão sendo inseridas nesse panorama, tornando-se assim mais compreensíveis e permitindo levar-se em consideração a evolução do pensamento de Tomás. A obra é escrita com agilidade e fluência, de forma que o leitor a percorre com interesse e prazer.

Em apêndice encontra-se um catálogo preciso e detalhado das obras de Tomás. Depois de uma breve introdução que reproduz o essencial do que foi dito no decurso do livro e da indicação de onde o A. falara a respeito no texto, são indicadas as principais edições e as traduções francesas, o que permite a leitura do próprio texto de Tomás e ulterior pesquisa. Evidentemente numa tradução brasileira de nível se procuraria acrescentar também as traduções portuguesas (ou pelo menos as brasileiras que, embora raras, existem). Mas, por ora, isso infelizmente não é de esperar de nossas editoras e tradutores.

No prefácio (pp. IX-XVI) o A. dá um breve apanhado da bibliografia existente, avaliando brevemente cada obra e justificando assim a sua própria. A bibliografia (pp. 421-457) arrola todas as obras citadas nas eruditas notas de rodapé. Há listas de abreviaturas e de siglas (nestas últimas, à p. 420, no final, há uma inversão da ordem alfabética). Mas infelizmente as listas de siglas não são exaustivas: TRE, citado, por exemplo, à p. 160, n. 69, não se encontra na lista. Menos mal por tratar-se de sigla amplamente conhecida. O mesmo não vale de RUO, na p. 161, n. 72 (quem estiver um pouco mais familiarizado com a bibliografia tomásica poderá identificá-la como *Revue de l'Université d'Ottawa*, mas

esta revista está longe de ser muito conhecida, mesmo no âmbito acadêmico).

A tradução, em geral, é de boa qualidade, embora se ressinta pelo fato de o tradutor visivelmente não ser versado na terminologia teológica e eclesiástica – o que é grave na tradução de um texto como este. Alguns exemplos: À p. 16, traduzindo II Sent. d. 44, *expositio textus*, ad 4, lê-se “padre e rei”, quando evidentemente deveria ser “sacerdote e rei”. – À p. 31, fala-se do “ordenamento sacerdotal” de Tomás, o que sem dúvida significa “ordenação sacerdotal” (aliás, o erro é incompreensível, porque o tradutor terá lido no original *ordination!*). – É corrente o termo “predicação” (do francês: *prédication*), quando em português seria mais normal “pregação” (a partir da p. 84, passim). – Os priores, para o tradutor, são todos “promovidos” a “abades”, embora no original tenha constado *prieur* ou o correspondente em outras línguas, como se pode comprovar à p. 138, onde o latim *prior*, citado no texto, é logo traduzido por “abade” em português, ou à p. 169, onde o termo “abade” do texto é rebatido pela fonte latina citada na nota 6, que fala de “prios”. – A festa do Corpo de Deus (ou *Corpus Christi*) transforma-se em “Festa-Deus” (p. 153), porque em francês se chama *Fête-Dieu*. – À p. 362, aparece “vicários” em vez de “vigários”. – Santa Inês, a quem Tomás atribui a cura de seu companheiro Reginaldo, é correntemente chamada “Agnes” (do francês: *Agnès*) (pp. 317-332, passim, embora à p. 332 se encontre de repente “Inês”, sic!). – O santo patrono de Tomás vira seu “santo patrão”... (p. 232). – E a fórmula depreciativa da absolvição se torna “depreciativa” (p. 410) (mas poderia ser erro de revisão).

Não só na linguagem teológica e eclesiástica acontecem deslizes. Os pesquisadores são concordes em afirmar que Tomás fez de barco sua última viagem a Paris, para poupar sua saúde e energia, evitando atravessar os Alpes numa estação pouco propícia. O tradutor faz o pobre Tomás dar uma volta enorme, subindo o Reno, com o que jamais chegaria a Paris, quando muito a Colônia... É que confundiu o francês *Rhône* (= Ródano, via usada por Tomás) com *Rhin* (= Reno) (p. 212). Há pessoas que recebem diversas variantes em seu nome: Pedro de Alverne (p. 272) é também de Alvernia (n. 25), de Auverne (p. 369) e de Auvergne (p. 400). E o pobre Henrique de Gand tem seu nome em três variantes no decorrer de apenas duas páginas! Não são os únicos casos. – Não é possível que o A. afirme que Glorieux e Eschmann seguem Weisheipl quanto à data da conclusão da I-II (p. 172), pois este é posterior àqueles. A inversa poderá ser verdadeira e o tradutor se distraiu ao traduzir a frase.

Não faltam problemas de revisão, especialmente nos textos latinos, abundantes nas notas. Mas não serão indicados, porque as observações feitas não pretendem ser exaustivas. Apesar de tudo, o recenseador renova sua esperança e seus votos de que algum dia as editoras católicas brasileiras editem obras cientificamente impecáveis... Felizmente para uma primeira iniciação a Tomás de Aquino essas falhas da edição brasileira não são maior estorvo. A obra merece ser lida, para que se tire de muitas mentes a falsa imagem de Tomás transmitida por uma crítica superficial que o confunde com certo tomismo decadente.

Francisco Taborda SJ

SCARDELAI Donizete: *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e os outros messias*. S. Paulo: Paulus 1998. 377 pp., 14,5 X 21 cm. Coleção biblioteca de estudos bíblicos. ISBN 85-349-1143-6.

Admirável iniciativa de um jovem pesquisador bíblico numa área pouco freqüentada pelos estudiosos da vida de Jesus. O A. é nascido no Estado do Paraná, em Marialva, formado em Filosofia pelas Faculdades Associadas do Ipiranga, S. Paulo. Especializou-se no Canadá em Judaísmo, pela Universidade de Toronto, onde obteve o grau de Mestrado. Depois esteve mais de três anos em Jerusalém, em pesquisas no Instituto Ratisbonne. Atualmente ensina hebraico e diferentes disciplinas bíblicas em institutos teológicos.

Seu livro tem início com a apresentação das principais obras sobre seu tema. O Tamuld, os Midrashim, Tannaim e Amoraim, tradições judaicas, ao lado do testemunho de Flávio Josefo, são apenas mencionados nesta introdução, mas examinados no quarto capítulo com maiores detalhes. Informações sobre os pesquisadores nesta área referem-se a S.F. G. Brandon, sobre a questão de Jesus zelota; J. Klausner, em *The Messianic Idea in Israel*; D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity*; E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus*, revisada e ampliada por G. Vermes; S.W. Baron, *Social and Religious History of Jesus*; F. Jackson - K. Lake, *Primitive Christianity*; por fim, a única destas obras traduzida ao português pela Paulus: R.H. Horsley e J. S. Hanson, *Bandidos, Profetas e Messias*, em 1995, obra imprescindível para quem busca uma abordagem crítica sobre o fenômeno do messianismo e dos movimentos populares no tempo de Jesus (p. 17).

Este é basicamente o conteúdo do primeiro capítulo.

O segundo capítulo traz *os antecedentes conceituais do Messias no primeiro século* (pp. 20-100). O A. apresenta o papel dos *apocalipsistas*, a força ideológica da monarquia e a figura e o significado do Messias, o Rei, filho de Davi. O *Messias Filho de José*, apresentado aqui, não deve ser confundido com Jesus de Nazaré, porque é um apelativo que a literatura rabínica aplicou ao pseudo-messias Bar Kokhba do século II da era cristã. Este capítulo percorre os textos da tradição judaica sobre o conceito de Messias nos séculos I e II da era cristã. Por fim o A. conclui que há três correntes nesta expectativa messiânica: a tradição do rei filho de Davi; a do profeta redentor, e a que idealiza a figura do Messias sofredor, cuja morte é redentora, figura correspondente ao Filho de José, isto é, Bar Kokhba.

O capítulo terceiro trata das *proclamações messiânicas em Israel* (pp. 101-213): o papel das lideranças carismáticas, o parecer de Flávio Josefo sobre o Messias e líderes judeus, os aspirantes messiânicos da linhagem de Davi (Judas Galileu, Astronges, João de Gíscala, Simião Bar Giora, Menahem, Andreas Lukuas e Simão bar Kokhba). Também são examinadas as pretensões de falsos profetas desse período: Teúdas, Jônatas do deserto e um falso profeta egípcio anônimo.

A reação judaica ao messianismo de Jesus está no quarto capítulo (pp. 214-358), onde o A. expôs a *atividade*

de de Jesus à luz dos conceitos messiânicos e das figuras tipológicas estudadas nos capítulos precedentes. É este o momento de verificar se é possível para nós hoje ter acesso às fontes judaicas antigas para averiguar a concepção messiânica atribuída ao Jesus judeu (p. 222). Aqui portanto é examinado o testemunho de Flávio Josefo, as conclusões da crítica histórica sobre a existência do Jesus Galileu do século I, contra o ceticismo de R. Bultmann; seguem-se comentários sobre os estudos recentes de pesquisadores judeus sobre Jesus: J. Klausner, G. Vermes, E. P. Sanders, M. Buber e D. Flusser. Novidade são os estudos sobre o ambiente propriamente galileu de Jesus (pp. 240-246). A tradição da realeza popular macabaica e Jesus que purifica de vendilhões o Templo como os Macabeus após a reconquista de Jerusalém (1 Mac 4,36-61; 2 Mac 10,1-8) é considerada nas pp. 247-265. Seguem-se ainda neste capítulo: *O crucificado à luz da redenção judaica* (pp. 265-294); *a relação de Gamaliel com Jesus, Judas e Teúdas* (pp. 295-301); *o filho de José e o NT* (pp. 301-305); *Jesus e as atividades proféticas* (pp. 305-307); *João Batista e as tradições do deserto* (pp.

307-315); *o tipo hassídico-carismático e sua relação com Jerusalém* (pp. 315-320); *o messias cristão visto à luz da literatura rabínica* (pp. 320-338); *o messias que ainda não veio* (pp. 338-341); *Jesus e a relação entre Redentor e a Divindade* (pp. 341-345); *Jesus e o profeta egípcio* (pp. 346-355); *identificando os pseudônimos de Jesus* (pp. 356-358).

A conclusão está no capítulo quinto (pp. 359-368). Neste capítulo estão pistas para estudo posterior sobre o messianismo, corrigindo alguns pontos de vista tidos como firmes até hoje.

Sem dúvida trata-se de uma obra incomum na literatura bíblica brasileira, a ser, porém, utilizada por leitores de formação bíblica superior à média. A competência do A. o coloca no nível dos melhores pesquisadores neste campo. A apresentação gráfica é bem cuidada. O estilo do A. é fluente permitindo uma leitura rápida e agradável.

Valdir Marques SJ

MAGNANI, Giovanni: *Jesus – Construtor e Mestre*. Novas perspectivas sobre seu ambiente de vida. Tradução do italiano por Ubenai Lacerda Fleuri. Aparecida: Santuário, 1998. 277 pp., 21 X 14 cm. ISBN 85-7200-557-9.

O texto de GM origina-se de suas apostilas, muitas vezes aludidas ao longo da obra, preparadas para seus alunos na Universidade Gregoriana. O autor esforça-se para descortinar “novas perspectivas” a respeito do “ambiente de vida” de Jesus, na sua qualidade de fundador de um movi-

mento religioso. Pretende ir além, tanto dos preconceitos com os quais a pessoa de Jesus tem sido abordada, por exemplo, os provindos de teorias sociológicas (cf. p. 61) ou do “racionalismo” (cf. pp. 30, 39, 127), quanto de uma certa abordagem ingênua, baseada em estereótipos pre-

concebidos. "Somente o método sintético-global, por mim chamado de regressivo, pode dar uma resposta inteligível sobre o nascimento do cristianismo como estrutura, devendo porém ser ajudado pelo método progressivo, ou analítico, para chegar até às últimas raízes históricas" (p. 30), afirma o autor.

A obra está dividida em três grandes capítulos. No 1º capítulo - "Os tempos e os lugares de Jesus" (pp. 11-120) - faz-se um exame exaustivo do mundo da Galiléia, onde se desenrolou a maior parte do ministério de Jesus. Explicita-se os aspectos geográfico, social, religioso, político, detendo-se na abordagem das principais cidades da região, vistas sob a perspectiva da possível relevância para a vida e o ministério de Jesus. O autor parte do princípio de que, mesmo sem querer apresentar-se como históricos no sentido moderno, os evangelhos "apoiam-se sobre um terreno realista" (p. 23). Mostra-se aí que a Galiléia não era uma região isolada, nem parcamente habitada, com população semipagã, pobre e analfabeta, como muitas vezes se pensa. A intenção é mostrar que o cristianismo não nasceu entre pobres cidadãos e camponeses ignorantes, nem Jesus teria preferido as "pequenas aldeias" e o "povo humilde" (p. 236). Trata-se, para GM, de um "mito científico" a ser banido (cf. p. 53). Em outras palavras, o cristianismo não nasceu em meio ao pobre "povo da terra" (*am-ha-aretz*), expressão referente à condição religiosa e não à condição social. Por outro lado, contra a idéia de um Jesus revolucionário, às voltas com os guerrilheiros zelotas, afirma que, no tempo de Jesus, o zelotismo, enquanto movimento de insurreição social, não estava em atividade. E Jesus não se imiscuiu em nenhum grupo político ativo na época. Reinava, então, a *pax*

romana, que favoreceu a pregação de Jesus. Este teve muitas possibilidades de estar em contato com os gentios, considerando os estratos não-judaicos da população de Séforis, Tiberíades, Cafarnaum, e a estreita ligação - não isolamento - de Nazaré com o mundo circundante e a influência da civilização urbana sobre ela.

O 2º capítulo - "Dados históricos sobre Jesus e os discípulos" (pp. 121-195) - faz um apanhado crítico sobre os fatos da vida de Jesus e dos primeiros discípulos, procurando evidenciar o que tem credibilidade histórica. São submetidos ao crivo da crítica as narrativas da infância e a cronologia do batismo, o ministério e a morte de Jesus, bem como, os elementos da vida civil dele e dos seus discípulos. O autor julga ter chegado a "algumas evidências básicas" que "hoje em dia ninguém nega" (p. 172). Por exemplo, "Jesus não era um pobre, sem meios de subsistência, nem um assalariado diarista, mas um trabalhador independente e reconhecido que, provavelmente, mesmo não sendo rico, vendia e comerciava seus produtos e oferecia seu trabalho de carpinteiro" (p. 172). Ele trabalhou na construção de Séforis, mais que como simples carpinteiro (cf. p. 174). "Teria sido difícil ao único carpinteiro-construtor de Nazaré, e além disso de um carpinteiro-construtor, herdeiro, portanto, de uma oficina famosa, negar sua participação nos trabalhos de construção de uma cidade que continuava a se expandir" (p. 233). De construtor, Jesus torna-se rabino, seguindo a tendência geral de que todo rabino sobrevivia com outra profissão, em geral, braçal. Os primeiros discípulos não eram um bando de pobretões, pois "os pobres não constituíam a base de seus primeiros discípulos nem o grupo social a que ele pertencia" (p. 172). Antes, "são todos perso-

nagens que ... poderiam ser chamados de 'burgueses', pertencentes à burguesia produtora das classes médias ... constituída por não-assalariados e não-dependentes de patrões" (p. 185; cf. p. 188, 189, 236). Os discípulos de Jesus estavam divididos em dois grupos: um grupo itinerante, o que mais aparece nos evangelhos, e uma comunidade sedentária, p. ex., a família de Betânia, formada por Lázaro, Marta e Maria. Jesus mostrou-se livre dos preconceitos socioreligiosos da época ao aceitar ser acompanhado por mulheres de alta condição social, que se colocavam a serviço dele e de seu grupo. Igualmente, mostrou-se livre ao optar pela vida celibatária.

O 3º capítulo – "Cultura e família de Jesus" (pp. 197-266) – preocupa-se em determinar que língua(s) Jesus falou, considerando o trilingüismo da Palestina, onde se usava o grego, o hebraico e o aramaico. "Língua materna ou não, não se pode excluir que Jesus sempre e em toda a parte falasse o aramaico com as pessoas e com os próprios apóstolos" (p. 226). Falava, pois, o aramaico e conhecia e traduzia do hebraico para o aramaico (p. 227). Por outro lado, considerando a larga difusão da língua grega no âmbito geográfico da atuação de Jesus e seus contínuos contatos com pessoas que falavam grego, sem a necessidade de intérprete, a "alta probabilidade" de que Jesus também falasse grego "acaba por tornar-se aquela certeza peculiar, certamente não metafísica, que é própria do convergir de vários argumentos e probabilidades históricas" (p. 233). Contrariamente ao que se pensa, "a família de Jesus possuía os meios culturais necessários para dar-lhe uma sólida formação humana e religiosa, como também tinha suas próprias

tradições e raízes, profundamente cultivadas" (p. 248). Jesus não frequentou escolas superiores de formação de rabinos, mas sim escolas elementares que, depois da família, foi onde teve os primeiros contatos com os textos da tradição religioso-bíblica.

O resultado da pesquisa de GM, apesar de seu valor, pode levar o leitor incauto a incorrer em dois possíveis equívocos. O primeiro seria o de não se dar conta do caráter hipotético da maioria de suas afirmações, feitas de forma bastante contundente. Afinal, faltam-lhe sempre as provas irrefutáveis. Eis um exemplo apenas: só porque Nazaré estava localizada nas imediações de Séforis, no momento em que estava sendo construída, *necessariamente* José e Jesus foram trabalhar lá? O segundo corresponderia a pensar que a imagem de Jesus, transmitida pelos evangelhos, corresponde à do Jesus "burguês", distante dos pobres, poliglota, de família de classe média etc., veiculado pelo autor. Esta obra, concluída de forma abrupta, deveria ser seguida de outra onde a imagem do Mestre fosse delineada, não a partir de supostos dados socioculturais/geográficos, e sim, a partir de sua pregação. Sem dúvida, o que os evangelistas captaram da personalidade de Jesus, ou seja, o que de veras lhes interessou, foi algo bem diferente. Algo que nos custa muito aceitar: que o grande testemunho do Filho de Deus, no mistério de sua encarnação, foi sua solidariedade com os pobres e os deserdados deste mundo, vítimas das estruturas religiosas e sociais da época.

Jaldemir Vitório SJ

MORALDI, Luigi: *Evangelhos apócrifos*. Tradução do italiano por Benôni Lemos e Patrícia Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 1999. Coleção Biblioteca de Estudos Bíblicos. 393 pp., 21 X 14,5 cm. ISBN 85-349-1196-7.

L. M. apresenta, neste volume, uma coletânea de evangelhos apócrifos, cujo conhecimento poderia interessar a um público mais amplo. Cada um dos textos escolhidos é introduzido por elucidacões que esclarecem sua origem, data de composicão e, principalmente, a transmisão do texto até o presente. O A. já publicara anteriormente em italiano uma obra em três volumes contendo todos os apócrifos do Novo Testamento que chegaram ao nosso conhecimento, sendo, portanto, um eminente conhecedor da matéria.

Embora reconheça não ser fácil dar uma definição de "apócrifo", o A., na Introdução Geral (pp. 11-38), descreve os apócrifos do Novo Testamento como "os escritos que não fazem parte do cânon bíblico do NT, mas pelo título, pela apresentação, pelo modo de tratar o argumento e por outros elementos internos (estilo, gênero literário etc.) e externos se apresentam como textos canônicos e tácita ou expressamente reivindicam uma autoridade sagrada igual aos do cânon ou pretendem substituí-los ou completá-los" (pp. 14-15, em itálico no texto). Nessa introdução geral, o A. oferece diversas listas de títulos de apócrifos que a tradição nos transmitiu, e procura estabelecer alguns traços que caracterizam a literatura apócrifa (gênero e forma literária, *Sitz-im-Leben...*). Trata também de ressaltar a importância dessa literatura no dogma, na liturgia e na arte, de tal forma que não se pode prescindir dela para conhecer as origens do cristianismo e mesmo a expressão atual da fé. Uma ampla e erudita

bibliografia encerra a introdução geral, como cada uma das introduções aos diversos escritos selecionados neste volume.

Os textos apócrifos aqui publicados estão classificados em três categorias: Evangelhos da natividade e da infância; da vida pública de Jesus; da paixão e ressurreição. Entre os primeiros o A. escolheu a narração da natividade de Maria do Papiro Bodmer (que é uma versão preliminar do seguinte texto), o Protoevangelho de Tiago, o Evangelho do Pseudo-Mateus, a História de José o carpinteiro. Na segunda categoria são publicados diversos fragmentos de Evangelhos perdidos (dos ebionitas, dos hebreus e nazarenos, dos egípcios, Tradições de Matias), fragmentos de textos coptas e o Evangelho copta de Tomé. Na terceira classe encontramos o Evangelho (ou memórias) de Nicodemos, o Evangelho de Gamaliel e o de Bartolomeu. Na introdução a cada um dos apócrifos L. M. traça as principais coordenadas para a compreensão da obra, dando realce à – às vezes complicada – história de sua transmissão até nós. Justifica por que, entre todas as outras, escolheu a recensão que será traduzida. Em nota ao texto traz as variantes principais, indica os paralelos bíblicos e fornece outras informações úteis à leitura.

Teria sido bom que o A., ao apresentar os fragmentos de textos coptas, tivesse interpretado, em nota, certos termos possivelmente tomados da língua em questão, como "Amenti" (p. 227 e depois freqüentemente) que, mais tarde se deduz ser a morada dos

mortos (cf. p. 243), ou ainda "penagís" (p. 243), ou "Chomtomach" (p. 247) e "tekontoforo" (que soa como grego) (p. 249).

Sem dúvida é uma iniciativa benemérita para a pesquisa bíblica e histórica a publicação deste volume. Como infelizmente habitual nas edições católicas brasileiras, a revisão é lamentável. Seria longo enumerar todos os problemas. Já nem se mencionem os erros de grego, pois sistematicamente o sigma final é transformado em dzeta, o rho em ómicron, para não falar da ausência de qualquer espírito forte ou fraco. Tampouco os erros nos títulos de obras em língua estrangeira (p. ex.: no título do livro de Liell à p. 37; e no de Beyers à p. 52). Às vezes a língua portuguesa é maltratada por erros crassos de ortografia (exemplos: p. 118: 3ª pessoa do presente do indicativo do verbo querer com z final; p. 215: "esperemos" escrito com x; p. 254: "ortodoxos" com h inicial) ou de gramática (p. 61, nota: falta crase; p. 315, "a" com crase antes de "essa"; p. 207: "consecutio temporum" impossível; p. 210: vírgula separando sujeito do

predicado). A falta de revisão adequada (ou o problema já viria da tradução?) pode tornar incompreensíveis certas passagens. Assim, p. ex., na p. 83, nota, a dupla ocorrência do nome "Mariame" torna a frase sem sentido (para dar sentido, numa vez deveria ser essa palavra; na outra, termo diferente); à p. 192, ao falar do Evangelho dos Ebionitas a frase que deveria ser afirmativa, recebe um "não" fora de lugar, que a torna negativa; à p. 198, n. 25, estabelece-se uma confusão bibliográfica completa já que a Paulus, de São Paulo, não terá publicado a versão italiana (!) dos padres apostólicos; quem será capaz de entender o primeiro parágrafo da p. 191 ou o final do segundo da p. 288? Em resumo: são abundantes e variados os descuidos de revisão. Pode-se dizer que são pormenores. Mas tiram a seriedade científica que se devia esperar de uma obra desse porte que deveria primar por sua perfeição.

Francisco Taborda SJ

GIL, Juan Carlos / NISTAL, José Ángel: *New Age. Una religiosidad desconcertante*. Barcelona: Herder, 1994. 280 pp., 19,8 X 12,2 cm. ISBN 84-254-1863-1.

Livro simples, didático e claro que serve de excelente introdução à realidade da Nova Era. Na sua natureza de primeira aproximação é bastante completo. Começa com uma análise da atual conjuntura religiosa. Em rápidas pinceladas pinta o quadro cultural, histórico e social do momento em que emergem os novos

movimentos religiosos. Desde a década de 20 ocorre freqüentemente na literatura o tema do vazio espiritual e da ausência de sentido, refletindo um mal-estar antigo. O homem sente-se sem casa (*homeless*) (P. Berger). O surto libertário da década de 50 e 60 é abafado. Passa-se da euforia ao desalento. Nesse ambiente aumenta

a inquietação religiosa. Aí está o clima preparado para o fenômeno dos novos movimentos.

Os novos movimentos religiosos correspondem a um despertar espiritual religioso plural, difuso, complexo, que se visibiliza em manifestações bem diversas. Desafiam qualquer sistematização. Refletem mais um clima, atmosfera, espírito que se difunde. O A. procura tipificar o universo extremamente pluralista dos movimentos. Uns movimentos nascem dentro das grandes tradições religiosas, outros partilham tanto da tradição esotérica ocidental como da mística oriental. Outros ligam-se seja a experiências religiosas arcaicas, seja a ciências humanistas, parapsicológicas e outras. Manifestam uma reação à dimensão religiosa e afetiva que fora reprimida pela racionalidade moderna, respondem ao pluralismo de cosmovisões e ideologias. Aí dentro situa-se o fenômeno da Nova Era.

O capítulo II descreve a irrupção da Nova Era. Há um acento sobre o aspecto de "novidade". Esse surto afeta todos os setores da vida: desde a alimentação até a música, desde uma maneira de comunicar-se com o passado até uma atitude diante do futuro. O aspecto astrológico é fundamental nessa virada, caracterizada como a passagem da era de Peixe para a de Aquário. A Nova Era apoia-se sobre diversos pilares. O A. descreve rapidamente alguns deles: o método, a base filosófica e científica, a psicologia subjacente, as características de esoterismo e ocultismo, a religião e alude a outros, como ao feminismo e à apocalíptica.

O capítulo III aborda essa realidade sob o prisma do novo paradigma em que a Nova Era se situa. Nas pegadas teóricas de Th. Kuhn,

explica rapidamente o que é paradigma, como surge um novo paradigma, o período de transição. Em seguida, descreve as características do novo paradigma, desentranhando, de maneira bem esquemática, os elementos aí envolvidos da ecologia, holística, medicina alternativa, psicologia, espiritualidade. Apoia-se muito nas reflexões de F. Capra, que fala de um sistema integral sobre a vida, a mente, a consciência, a evolução, etc.

O capítulo IV trata propriamente da Nova Era depois de ter exposto o que a precedeu, preparou e alimentou. Apresenta os seus precursores no mundo da ciência e pseudociência desde E. Swedenborg (1688-1772) até os gnósticos de Princeton, da psicologia desde C. Jung (1902-1989) até Maslow, da gnose (séc. II-III dC) recuando a J. de Fiore (1130-1202) até J. Böhme (1575-1624), do esoterismo e ocultismo de H. Blavatsky (1831-1891) até R. Guénon (1886-1951), do espiritismo e magia de Pico della Mirandola (1463-1494) até C. Castaneda (*1939). Recorre a outras fontes históricas e religiosas. Em seguida, concentra-se nos representantes atuais e seus divulgadores. Segue-se longa lista de nomes que vão desde F. Capra até M. Ferguson. Há também a "rede dos conspiradores" na linguagem de M. Ferguson. Eles irradiam essa consciência de que vivemos na Nova Era.

O capítulo V oferece uma primeira abordagem geral do que é realmente a Nova Era. Ela tem uma pretensão absolutizante no sentido de abarcar toda a realidade desta vida e da outra, física e espiritual, ideológica e filosófica, cosmovisão, espiritualidade, etc. Por isso, é difícil dar-lhe uma definição com precisão. O A. propõe a seguinte: "a proposta de

uma cosmovisão – sincrética e eclética a respeito de diversas tradições culturais e autores – de toda a realidade, apresentada como nova consciência integral ecológica e holística, que, sem um corpo doutrinário preciso e homogêneo, encontra na dimensão religiosa seu maior florescimento, como expressão de uma espiritualidade panenteísta, cósmica e imanente” (p. 193).

No capítulo VI sistematiza, enquanto possível, a teologia veiculada pelos principais autores da Nova Era. Parte da afirmação central, citando M. Kehl, de que “tudo é uma só coisa: Deus e o mundo, o espírito e a matéria, o homem e a natureza, o corpo e a alma, o eu e o tu. Mais ainda: tudo o que existe constitui uma grande unidade e totalidade, animada de espírito. Todas as coisas estão entrelaçadas umas com as outras e unidas mediante uma rede” (p. 196). Em seguida, expõe a concepção de Deus, de Cristo e do Espírito Santo conforme se deduz dos escritos da Nova Era. Confronta em breves linhas com a fé cristã, mostrando a diferença e distância entre ambas. Indica também pontos que podem ser positivos para a fé.

Em seguida, aborda questões antropológicas sobre a condição criatural do ser humano, sua salvação e consumação. Segue o mesmo esquema crítico, apresentando os pontos de divergência e aqueles que

podem provocar o cristianismo a um repensamento de si mesmo.

E fechando a parte de conteúdo, expõe a visão de mundo da Nova Era e sua relação com a fé cristã. Conclui esse capítulo mais importante assumindo a Nova Era como um desafio ao Cristianismo. Antes de tudo, pede-se do cristão uma atitude de diálogo. Depois salienta os pontos da Nova Era que podem ser compartilhados pelo Cristianismo e as divergências fundamentais para evitarem-se ilusões. E, por fim, estão os repositos levantados à Igreja, à sua pastoral.

O livro apresenta excelente apêndice bibliográfico por temas. Dessa maneira o leitor poderá prosseguir suas leituras e estudos.

Livro equilibrado, crítico, de fácil leitura e ampla informação. Mantém uma posição aberta diante da Nova Era a partir da identidade cristã. Por isso, pretende orientar o cristão a perceber os desafios válidos provocados por esse fenômeno, sem deixar-se confundir pelos seus ensinamentos. Mostra com clareza os pontos de conflito e contradição com a fé cristã. É excelente guia para introduzir alguém a essa temática.

João Batista Libanio SJ

PETITCLERC, Jean-Marie: *Dire Dieu aux jeunes*. Mulhouse: Salvator, 1996, 2ª edição. 173 pp., 21 X 14,5 cm. ISBN 2-7067-0169-2.

Livro simples que recolhe reflexões sobre os jovens: quem são eles hoje, como trabalhar com eles e sobretudo que perspectiva pastoral adotar. Foi escrito por um salesiano que trabalha na evangelização de adolescentes nos subúrbios de Paris. Ele o fez com muita abertura em relação aos jovens e com sadio bom senso. Não traz nenhuma novidade nem sugestões originais. Insiste sobretudo na acolhida ao jovem a partir de um conhecimento de sua situação.

Vem responder a uma situação generalizada de suspeita em relação aos jovens de hoje por meio de uma atitude positiva. Para isso traça algumas características do jovem de hoje. Na primeira parte, estuda a adolescência como uma época de transição. Compara-a com a Idade Média. Implica a despedida da infância e o encaminhar-se para a idade madura. Supõe a difícil tarefa de morrer para a infância. Daí esse tempo de mal-estar. E é vivida em tempos diferentes marcados pela mentalidade sistêmica e mediática num mundo de incertezas, complexidades e pluralismos com a terrível ameaça da exclusão pelo desemprego.

O adolescente hoje vive a tríplice experiência fundamental do ser humano da busca da felicidade, da relação com o outro e da dimensão do tempo de modo peculiar. A experiência de felicidade é percebida ameaçada por um amanhã incerto. A relação com o outro é dificultada pelo individualismo que tem levado o jovem a preferir a dupla experiência dos pequenos grupos estritamente

te homogêneos ou dos grandes grupos massivos. Em ambas experiências, o individualismo é continuado, enquanto foge de experiências de grupos médios, onde o enfrentamento com o outro diferente se impõe. E o tempo é vivenciado na sua dimensão de instante com o risco da evasão e agressão. Falta-lhe um sentido da busca espiritual.

Esta primeira parte poderia deixar uma impressão negativa sobre o adolescente de hoje. Na segunda parte, procura descobrir como Deus nos fala nos jovens, recorrendo a passagens da Escritura em que se valorizam as crianças e os jovens: infância de Moisés, vocação de Samuel, o jovem Davi, a jovem Maria mãe de Jesus, o menino Jesus e a relação de Jesus com as crianças e jovens. Depois traça um quadro das qualidades da atual juventude que preza a família, o trabalho, a amizade e o amor. Tem espírito de tolerância, de honestidade e de respeito ao meio ambiente.

Na terceira parte, preocupa-se com a questão da evangelização. Desenvolve o núcleo da Boa Nova trabalhando a bem-aventurança daqueles a quem falta e a aliança com os excluídos. Jesus quer indicar-nos o caminho da felicidade. Inverte-lhe o conceito, mostrando que se é feliz pelo que se dá e pelo que se recebe e não pelo que se tem. Ora, aquele a quem falta está antes no caminho da felicidade que aquele que está fechado em suas riquezas. Mostra como a pobreza evangélica vincula-se ao amor e à solidariedade. A felicidade nasce do intercâmbio. Dedicado

parágrafo sobre a aliança com os excluídos. Prefere o termo excluído ao de pobre, o de aliança ao de caridade, por causa de suas conotações pejorativas. A aliança implica acolher os irmãos em dificuldades, criar estruturas novas de acolhimento e interpelar os poderes públicos para concretizarem soluções para o problema da exclusão. A exclusão é um desafio para a Igreja e para os jovens.

A quarta e última parte do livro é dedicada ao modo da evangelização dos jovens. Parte do exemplo evangelizador de Jesus em relação à samaritana. Indica alguns elementos da pedagogia evangelizadora. Resume-se nos verbos: receber no sentido de colocar o outro em situação de atuar e não simplesmente de receber, respeitar no sentido de saber escutar o outro, ir ao encontro dele, dialo-

gar, enviar o evangelizando a fazer o mesmo. Para isso, é importar crer no jovem, esperar nele e amá-lo. Cabe também enfrentar o conteúdo da mensagem evangélica nos desafios da ciência, da existência do mal e da prática do amor.

Há no conjunto reflexões práticas para a pastoral com os jovens, fruto mais de experiência que de um estudo aprofundado da psicologia ou pedagogia dos jovens. Por isso, tem a característica do imediato, simples, direto, sem sofisticação teórica. Para uma pessoa mais experimentada no assunto, não apresenta novidades. Para iniciantes, pode ser uma boa ajuda.

João Batista Libanio SJ

VALLET, Odon: *Le honteux et le sacré*. Grammaire de l'érotisme divin. Paris: Albin Michel, 1998. 165 pp., 22,5 X 14,5 cm. Coleção Spiritualités. ISBN 2-226-09993-X.

Doutor em direito e ciência das religiões, o A. faz um estudo bem original e sugestivo. Parte da intuição de que o campo religioso tem uma ambivalência que o aproxima de seu oposto. E tal fato expressa-se no sentido das palavras que a exprimem. Por isso, ele persegue uma série de binômios unidos pela etimologia, mas que refletem até mesmo uma antinomia.

Bom conhecedor da lingüística, o A. recorre às línguas clássicas grego, latim e eventualmente sânscrito e hebreu, sem falar das modernas. Esse

jogo de sentidos das palavras torna o livro extremamente saboroso. Descobre aproximações semânticas que dificilmente se percebem à primeira vista. Em muitos termos aparece a aproximação entre o mundo religioso e sexual. Daí o subtítulo do livro: Gramática do erotismo divino. Com freqüência, atém-se a considerações psicanalíticas, valendo-se de Freud.

Já na introdução, o A. joga com os dois campos semânticos do termo "sentido": orientação e percepção. Relaciona sabedoria, saber e sabor, a partir da mesma origem latina:

sapere. Aliás, em bom português, "saber" tem esse duplo sentido de "ter gosto" e de "conhecer".

Para despertar a curiosidade do leitor, elenco a lista dos binômios estudados. "vergonhoso e sagrado", "venerável e venéreo", "pedofilia e teofilia", "nebuloso e núbil", "desnudamento e nudez", "circuncisão e decisão", "sadio (são) e santo", "república e puberdade", "estupro (violação) e virtude", "mãe e matéria", "pai e padrinho", "testamento e testículo", "ereção e direção", "cópula e inapto", "castidade e castigo". Como conclusão, apresenta o par "carícia e caridade".

Algumas vezes a distância entre os termos parece grande e o A. consegue encontrar as ligações percorrendo os itinerários semânticos das palavras.

Há relações que esclarecem melhor os termos e percebe-se a mentalidade religiosa que presidiu tantas experiências humanas fundamentais. É impressionante a força da religião nas origens de tantos vocábulos que hoje soam tão estranhos a ela.

Esse estudo abre possibilidades de aprofundar a relação entre antropologia e teologia. Ao plasmar muitos vocábulos, o ser humano revela simultaneamente a si mesmo e sua relação com o mundo divino. A etimologia permite perceber esse duplo jogo.

Apesar de ter escolhido termos provocantes, o A. mantém-se num nível sério e respeitoso, embora rea-

lista. O livro revela enorme erudição. O A. passeia por diversos campos do conhecimento. De modo especial, frequenta os clássicos da cultura profana e religiosa, sem deixar de fazer incursões nos autores modernos.

As análises são finas, espirituosas, inteligentes. Percorre os itinerários dos termos. Descobre camadas profundas, antigas que já estavam totalmente soterradas por outros estratos lingüísticos. O livro ensina trabalhar com a etimologia e arqueologia dos termos. Aguça a atenção do leitor para o sentido das palavras. Desperta uma nova sensibilidade para o parentesco dos termos.

Observava um lingüista inglês que toda palavra paga um tributo à sua etimologia. O livro demonstra cabalmente tal tese. De fato, apesar de o significado comum de uma palavra ter-se afastado muito de sua origem, o A. consegue provar como o toque originário ainda permanece. Quem pensaria, à primeira vista, que república se vincula tão profundamente com puberdade? Mesmo que mãe (*mater*) e matéria estejam tão próximas, poucas vezes se relacionam essas palavras.

Poder-se-ia passar par por par e mostrar como o A. conseguiu enlacá-los numa lógica lingüística sutil, baseada freqüentemente na história da cultura.

João Batista Libanio SJ

GRELOT, Pierre: *A Condição da Mulher Segundo o Novo Testamento*. Tradução do original francês por José Augusto da Silva. Aparecida: Santuário, 1998, 175 pp., 21 X 14 cm. ISBN 85-7200-539-0

O A. é professor honorário no Institut Catholique de Paris. Publicou inúmeras obras no campo da exegese. Neste novo trabalho se propõe a resgatar, a partir do Novo Testamento, as perspectivas abertas ao ministério feminino na Igreja.

O A. examina o tema sob o ângulo teológico, sem deixar de lado outros aspectos, considerando que a questão da "condição da mulher" se apresenta como atual não só na sociedade laica mas também na Igreja. Orienta-se pelo princípio de que "a regra de fé e da prática cristã não reside nas variações da *opinião pública*: está na tradição legada a todos os séculos pelos apóstolos de Jesus" (p.8). A motivação por detrás do tema é a ordenação sacerdotal de mulheres na Igreja Anglicana, questão que suscitou questionamentos na Igreja Católica.

Divide a obra em duas partes. A primeira é "A condição da mulher: interpretação simbólica e regra de vida prática". A segunda: "O problema dos ministérios femininos". Uma reflexão conclusiva enfoca com muita precisão a "Vocação dos dois sexos no desígnio de Deus" e "A fidelidade à tradição apostólica".

Para examinar os dados práticos do NT, o A. apresenta, de forma rápida, alguns paralelos do AT: analisa na "fonte da antropologia bíblica" (Gn 1,26ss) e o simbolismo religioso da feminilidade em suas relações com a masculinidade. Este símbolo tem seu lugar na revelação bíblica: revela o mistério da relação entre Deus e o homem. O NT testemunha a pro-

fundidade desta relação entre a "Igreja - Esposa" e o "Cristo - Esposo" ligando com um terceiro aspecto a "simbólica materna" nos traços da "comunidade-mãe" (p.13-30). Sem esgotar este símbolo, o A. desenha os traços da "condição feminina segundo as cartas paulinas" e pastorais (p. 31-78). O estudo sobre os textos paulinos é a contribuição mais valiosa deste livro, porque o A. enfrenta com coragem e a competência de exegeta experimentado as passagens polêmicas de Gl 3,26-28 e paralelos (p. 32-41), Rm 1,24-27, 1Cor 5,1-5 e 6,13-20 (p. 41-53), sobre a função feminina nas assembléias (1Cor 11,2-18 e 14, 28; cf. p. 54-67), onde não se deixa levar pela freqüente complicação com que tais textos tem sido tratados.

O estudo sobre o problema dos ministérios femininos, comporta o exame de duas questões. A primeira: a análise dos "dados de fato", relacionados à prática atestada no NT, a partir de Jesus, dos ambientes apostólicos e sub-apostólicos. Esta análise é feita através das cartas paulinas, dos Atos dos Apóstolos, de uma alusão do Apocalipse, os textos relativos às aparições de Cristo ressuscitado e de alusões a alguns textos de Lucas; a segunda questão é uma avaliação dos fatos estabelecidos precedentemente em função do meio cultural no qual aconteceram. Nesta avaliação o A. leva em consideração alguns dados mais gerais de teologia neotestamentária: igualdade dos dois sexos na "humanidade nova" constituída em Igreja; diferenciação entre os dois sexos, em relação com suas respectivas "ligações" simbólicas.