

BOFF, Clodovis: *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998. 758 pp., 22,3 x 15,8 em. ISBN 85-326-1963-0.

O mínimo que se pode dizer é de que se trata de uma obra monumental, que vai marcar a história da teoria do método teológico. O que foi a obra de B. Lonergan com seu *The Method* (Nova Iorque: Herder and Herder, 1972) para o mundo europeu e saxônico, será essa obra em nosso mundo e para além dele. Pedra miliar. Doravante ela será ponto necessário de referência, como também sua obra sobre o método da teologia da libertação o foi na década de 70 (*Teologia e prática: teologia do político e suas mediações*, Petrópolis: Vozes, 1978).

Bem assentado na grande narrativa ocidental da acumulação de conhecimentos, o A. condensa gigantesco universo de informação sobre a metodologia teológica. Fruto de longos anos de pesquisa e ensino. O esquema da obra é simples. Reflete a estrutura das introduções à teologia, carregando, porém, as tintas na parte dos princípios, processos e articulações da teologia. Questões menos importantes são também tratadas à guisa de complementação.

O cuidado e esmero didático merece relevo. O texto longo é seguido de um resumo em forma de teses com leituras de páginas dos clássicos da teologia. O jogo tipográ-

fico em função da relevância do texto facilita a leitura.

Não é um livro sobre teologias, ou uma teologia em concreto, mas sobre a prática teológica, sua gramática, suas regras internas, sua epistemologia para que se saiba articular seus elementos fundamentais. O A. aponta doze: a Fé, a Sagrada Escritura, a Igreja, os fiéis, a Tradição, o dogma, o Magistério, a prática, outras teologias, a filosofia e as ciências, a linguagem, a razão. Evidentemente esses elementos poderiam ser agrupados em menos fatores que, por sua vez, abarcariam outros, como suas subdivisões. Para pessoas da modernidade parece faltar entre os elementos fundamentais a palavra tão mágica hoje: a experiência. Aliás o A. a recupera e fala amplamente dela, quando trata da fé. No entanto, julgo que deveria ocupar um espaço próprio já que ela serve inclusive para iluminar conceitos como a prática, a diversidade de teologias, etc. Nesse caso, poderia ter ampliado a lista dos doze.

Muito pertinente e estimulante é a quádrupla divisão do fazer teologia: técnicas, método, epistemologia e espírito. Faltou-lhe acrescentar um quinto, que, logo em seguida, ele mesmo menciona, a saber, "a ótica"

a modo de uma sensibilidade específica. Se o método participa da "high tech", o teólogo é afetado pela "high touch", segundo o linguajar pós-moderno. A ótica pertenceria a esse "toque" que tudo afeta.

Em obra anterior sobre a Teologia do Político, o A. distinguiu um regime interno ou da autonomia referente ao aspecto meto do lógico-epistemológico e um regime externo ou da dependência dizendo respeito ao lugar social do teólogo, onde se fazem as opções. Lá como aqui ele decide pela "ótica da libertação", como um bom teológico da nossa tradição latino-americana que valoriza esse traço genuíno da fé evangélica. Além desse enfoque, reconhece outros como importantes hoje: feminista, étnico, inter-religioso e ecológico. São, no fundo, dimensões constitutivas e transversais do ser humano com emergências históricas. Necessitam ser articulados entre si, tendo a dimensão libertadora nítida precedência. Nenhum desses enfoques substitui naturalmente o enfoque da fé, que garante a identidade e unidade dos diferentes discursos teológicos.

Ao apontar a fonte da teologia, Cl. Boffune belamente a fé e o amor, superando uma perspectiva puramente intelectualista da teologia. A teologia é mais um discurso de Deus que sobre Deus. A fé é a seiva, a fonte, o fermento. O A. mostra-se muito sensível ao toque místico, afetivo, iniciático, de experiência da graça, da ação do Espírito no fazer e entender o que é teologia. São aspectos muito valorizados em nossos dias. Nem por isso, sucumbe ao emocionalismo barato, mercador em alta.

Depois de introduzir o leitor na teologia (capítulo primeiro), definin-

do-lhe sua natureza (capítulo segundo) e objeto (capítulo terceiro), avança para dentro da espinhosa questão da relação teologia e razão, fé e razão (capítulo quarto), tomada aguda especialmente por causa das pretensões de absoluta autonomia da razão iluminista. O A. começa com uma crítica ao reducionismo que a razão iluminista faz da razão como tal, identificando-a com sua dupla função demonstrativa e científica. BOFF propõe, por sua vez, um duplo alargamento da razão pelas funções discursiva e intuitiva. Nesse horizonte de reflexão, introduz a distinção pertinente entre "intellectus fidei" e "ratio fidei", a primeira como originária e originante do pensar que atua no campo da fé. A fé busca a "razão", a teologia as "razões". Esta nasce do "intellectus fidei" para tornar-se, em seguida, "ratio fidei".

Distinção que dirime muito mal entendido tanto racionalista como fideísta. Na teologia, está em jogo, de um lado, a autonomia da razão, mas, de outro, sua condição de submissão à fé. A razão teológica sofre do desmaio da vastidão de seus espaços, mas também usufrui da beleza de sua tarefa múltipla demonstrativa, defensiva e construtiva em relação à fé.

A racionalidade teológica assume duas formas: razões de conveniência e razões de necessidade. Na teologia mariana, usa-se muito a razão de conveniência, segundo a expressão lapidar de Duns Scotus e Santo Anselmo: "potuit, deuit, ergo fecit". À guisa de exemplo: Deus pôde fazer Maria imaculada, tal foi conveniente, logo a fez. A razões necessárias são fruto de argumentos constringente.s Assim, a prova da existência da vontade humana de Jesus como conclusão lógica, silogística, do fato de ele ser verdadeiramente homem.

A razão teológica é sobretudo hermenêutica enquanto ela procura interpretar a revelação para diferentes contextos culturais. Nesse assunto, a teologia alimentou-se muito do avanço da hermenêutica moderna de Schleiermacher a Ric<Eur.

O capítulo termina com um último parágrafo dedicado à relação entre teologia e ciência. O A segue rigorosamente o mesmo método de esclarecer os termos no contexto cultural geral para depois entendê-los em relação à teologia. Traça rápido conspecto do significado de ciência, partindo dos antigos, passando pelas ciências dedutivas, empírico-formais e hermenêuticas para em seguida aplicá-lo à teologia. Detém-se em três características fundamentais da ciência na teologia: criticidade, sistematicidade e dinamicidade. A modo de *excursus*, o A. retoma a idéia da dimensão espiritual, pneumatológica da teologia. Acrescenta ainda uma reflexão sobre o seu caráter de cruz, de "razão crucificada".

Desde o início do livro, a teologia vem sendo relacionada com a fé. Em vários capítulos seguintes, concluindo essa primeira grande seção, o A dedica-se a aprofundar as três dimensões da fé: a fé-palavra (capítulo quinto), a fé-experiência (capítulo sexto) e a fé-prática (capítulo sétimo).

Incluído dentro da perspectiva do método, trata-se, na verdade, de pequeno tratado sobre a fé. A fé-palavra, a *fides quae*, a fé positiva ou dogmática, é apresentada como princípio formal da teologia, o que lhe confere especificidade. É antes de tudo a palavra do testemunho, a revelação de Deus, transmitida na e pela Igreja. Só em momento ulterior se converte em doutrina. O A distingue a Revelação enquanto princí-

pio objetivo da construção da teologia e a fé como princípio subjetivo. Com efeito, a Revelação e a fé são duas faces diferentes de uma mesma realidade complexa. Deus só se revela, se existe fé que a acolhe. Só há fé, se Deus se revela. No concreto, apenas se distinguem. Quando falamos revelação, denotamos Deus e conotamos a recepção humana.

Quando falamos fé, denotamos a recepção humana e conotamos a Deus revelador. Talvez o A. tenha podido ter mostrado mais essa íntima relação. Um leitor incauto pode separar o que é distinção.

O corte entre Palavra de Deus e realidade, Palavra de Deus e antropologia, também não pode ser extremado, já que não há realidade humana senão empapada pelo Deus revelador e revelante, sempre atuante. A teologia tem de andar com muita cautela nesse campo da relação entre Transcendência e imanência, evitando o equívoco gigantesco do nefasto dualismo, sem sucumbir ao canto da sereia pós-moderna do monismo panteísta. O A consegue articular bastante bem esses pólos, embora tendendo a marcar a diferença. Rejeitar sem mais a afirmação de que a teologia parta da "experiência de fé da comunidade", como faz o A, pode ser um pouco exagerado. Pois, a experiência de fé da comunidade, em última análise, é elemento de reconhecimento da Palavra de Deus. Não há uma Palavra de Deus que paire fora da experiência de fé da comunidade que a acolhe, escreve, transmite de maneira que outras comunidades a reconheçam como Palavra de Deus. Nada disso acontece sem ação transcendental do Espírito.

O A vê como problemático que a fé-experiência e a fé-práxts sejam

ponto de partida formal da teologia. São reflexões teóricas agudas. Será que talvez ele não force demasiado a distinção entre o princípio formal objetivo e o princípio formal subjetivo da teologia? Distinção naturalmente correta, mas que nem sempre ilumina a prática teológica, em que os princípios se interpenetram.

No capítulo sexto, debruça-se sobre a importância da fé-experiência como fonte da teologia, embora não lhe seja princípio formal. Há belas páginas da raiz mística, a "alma orante" de toda teologia. Teologia é sabedoria. Uma sabedoria entre a filosófica e a mística. Como conteúdo, toda teologia é sabedoria; na sua forma, só a teologia sapiencial é sabedoria. Esse tipo de consideração corrige uma concepção fria e escolar da teologia, devolvendo-lhe o gosto espiritual.

No capítulo sétimo, o A. defronta-se com um tema que já trabalhou longamente em outra obra sua, acima citada: a fé-prática. Trata-a sob o aspecto de princípio cognitivo. Princípio subordinado e dependente do princípio principal e determinante, que é a fé-palavra. A prática lança certa luz sobre a teologia, ajuda desvelar o Deus revelado. A fé determina a prática e a prática sobre-determina a fé. De maneira arguta, o A. introduz uma série de distinções, que, de um lado, podem esclarecer o assunto, de outro, mostram enorme sutileza, não tão fácil de ser captada.

O A. elabora com muita profundidade o primado da prática, tanto no nível prático relativo à fecundidade da fé quanto no teórico relativo à verdade da fé. A teologia não se pode limitar ao puro nível da verdade de suas afirmações, mas deve atender também a sua fecun-

didade em relação à vida, a sua relevância histórica. Aí há um primado da prática. No nível teórico, a teologia tem a ver, antes de tudo, com a Revelação, que é síntese da teoria e prática divinas. Se se pode falar de um primado em Deus, este é o da prática, do agir criador e salvador. Bem sintético, Cl. Boff diz: A fé-palavra julga a prática da fé, mas esta julga a teologia concreta. É nesse contexto que entra a questão do privilégio epistemológico, hermenêutico do pobre. O pobre oferece melhores condições para conhecer a Revelação. Além disso, o sofrimento, que afeta de modo tão especial os pobres, é o caminho mais curto para a verdade.

A segunda grande seção do livro aprofunda os processos da produção teológica. A fé se ouve (*auditus fidei*). A fé deixa-se penetrar pela inteligência (*intellectus fidei*) e a fé se prática (*applicatio fidei*). Temos aí a estrutura fundamental que corresponde ao ver, julgar e agir ou à hermenêutica, à especulação e à prática.

O capítulo oitavo, nas suas duas partes, consagra-se ao momento da escuta da fé, conhecido na tradição como "auditus fidei". É a positividade da fé. Fazer teologia é, antes de mais nada, ouvir a Palavra de Deus. Na escuta da fé, há os testemunhos primários - a Escritura junto com a Tradição apostólica, testemunhos secundários (senso dos fiéis, magistério, santos padres, teólogos) e testemunhos alheios (religiões não-cristãs, filosofias, ciências, história, sinais dos tempos). Trata-se de uma escuta ativa e crítica em três momentos. Os dados devem ser descobertos (momento heurístico), interpretados (momento hermenêutico) de uma maneira discernida (momento crítico). O A. avança uma reflexão tipicamente da teologia fundamental, sob

o ângulo do método, elucidando as tensões entre palavra e escritura, e apresentando critérios de interpretação da Escritura. Na segunda parte do capítulo, debruça-se sobre a Tradição. Conceito plural que recebe acurado tratamento. Em seguida, detém-se em explicitar a natureza do dogma e os caminhos de sua interpretação. Aborda com agudeza a complicada questão da distinção entre conteúdo e forma. Teria ajudado o leitor se o A. tivesse distinguido os dois universos hermenêuticos fundamentais, o clássico especular em que a verdade era vista na sua pura realidade objetiva e o da hermenêutica moderna em que se considera já a relevância do sujeito interpreta dor. O A. situa-se evidentemente nessa vertente moderna, mas muitos leitores, desde uma perspectiva tradicional, podem ter dificuldade de entendê-lo.

O capítulo nono enfrenta o processo de construção da teologia. Entre as funções atribuídas por Santo Tomás à teologia, o A. concentra-se na explicativa. A teologia explica a fé. Para isso, analisa, sintetiza, cria; ou compreende, sistematiza e avança. Este capítulo pareceu-me demasiado formal. Faltou-lhe recorrer talvez a novas categorias atuais como as de paradigma, modelo, que ajudam altamente o avanço da teologia. Alude simplesmente a outras lógicas que não ocidentais, mas sem nenhuma explicitação como isso se poderia fazer.

Fechando a trilogia da construção teológica, o capítulo décimo debate-se com o momento da prática na teologia: o confronto com a vida. Fé e vida: tema predileto da teologia da América Latina. Muito do que se disse atrás sobre a fé-prática vale também aqui. Considera-se a fé "ad

extra". Toda teologia tem uma face voltada para a vida, para a prática, para ação concreta, já que reflete sobre verdades orientadas à nossa salvação. O termo vida tem arco mais amplo que práxis, política. A vida social merece destaque, tanto sob a forma de cultura do tempo, como de realidade viva das pessoas. Essa duplicação de níveis do A. pode parecer supérflua, desde que o conceito cultura seja entendido num sentido mais abrangente.

Fechando essa substancial segunda seção, o A. trata no capítulo undécimo a questão da linguagem teológica. Inicia o capítulo limpando a área lingüística dos riscos da univocidade, do antropomorfismo, do superlativismo, da equivocidade, do agnosticismo, para entrar na verdadeira linguagem teológica: a analógica. Prefere recorrer aos clássicos que adentrar-se pela lingüística moderna. Retoma o ensinamento escolástico sobre analogia. Em dado momento, pode parecer que se faz um corte demasiado grande entre o nível do conhecimento e ontológico. As distinções facilitam a compreensão desde que não sugiram separações. Como o A. tem uma linguagem, em geral, cortante e vigorosa, nas suas distinções, pode induzir a um menos atilado ao equívoco da separação. Essa observação vale para muitos momentos do livro. Além disso, talvez tenha descartado com severidade achegas úteis que poderiam vir da lingüística moderna, cujos resultados não valoriza.

Se o livro de Cl. 80^{ft} tivesse terminado com a segunda parte desse capítulo onze, já se poderia considerá-lo completo. As duas seções estruturam uma obra, em si, já acabada, quanto ao método teológico. Julgo que se teriam alcançado

alguns efeitos positivos, caso tivesse concluído aqui o livro.

O que se segue são antes *scholion*, para usar uma expressão escolástica, com maior ou menor importância. Podia ter sido material para outros livros menores. Em todo caso, todo A. tem direito de conceber o edifício de sua obra numa unidade maior ou menor.

Sobre essa terceira seção e sobre toda a segunda parte, farei referências mais rápidas, para simplesmente localizar o leitor. Alguns elementos já foram rapidamente tratados antes e outros poderiam ter sido inseridos em parágrafos anteriores. Mas respeitando a estrutura do A., seguem-se breves observações.

O capítulo doze discorre sobre a relação da teologia com a filosofia e as demais ciências. Questão clássica. Mantém com as mesmas uma relação exterior e interior. Na tradição clássica, a teologia ocupava o lugar supremo do saber humano por tratar de Deus, que é tanto o objeto mais sublime do conhecimento quanto o objetivo maior da vida humana. Depois de mostrar certa ambigüidade da relação da modernidade com a teologia, o A. entra mais diretamente na questão do método. Analisa o quanto a teologia necessita de outros saberes, aproveitando o que eles lhe podem oferecer e descartando o que é incompatível com a fé (código deontológico).

No trabalho de abelha, a teologia recorre a mediações teóricas, vindas tanto da filosofia como de outras ciências. Em relação à filosofia, "a teologia incorpora uma reflexão filo-

sófica na exata medida em que ela reflete a resposta divina à questão humana sobre o sentido último da vida e do mundo". A teologia debate-se também com os sistemas filosóficos, que revelam as concepções de vida reinantes num dado momento da cultura.

Esse capítulo é extremamente iluminador para a discussão atual a respeito da importância da filosofia na formação teológica dos futuros sacerdotes. *Mutatis mutandis*, vale para a formação humana nas outras áreas. O capítulo termina com a rápida alusão à mediação das outras ciências. Talvez tenha faltado aqui um pouco de "atualidade", incorporando a questão aguda da relação da teologia com a física moderna, com nova cosmologia, etc. Isso se justifica da parte do A. pela escolha de permanecer preferentemente nos aspectos formais sem entrar tanto em questões concretas de diálogos específicos.

O capítulo treze aprofunda a questão da relação entre teologia e vida, já esboçada em outros momentos do livro. Sem perder de vista a tarefa primordial da teologia no campo direto do conhecimento de Deus, mostra com clareza uma ampla gama de outras funções da teologia no mundo da vida do indivíduo, da sociedade, da Igreja..

No capítulo quatorze, a prática teológica é situada no interior da Igreja com suas diversas formas de magistério. A Igreja é o sujeito primário e geral também do carisma, serviço e missão da teologia. É o mesmo sujeito que crê e reflete sobre sua fé. E o faz na e em Igreja. No nível formal, a relação entre teologia e Igreja é absolutamente evidente e escoreita. Os fundamentos eclesiológicos saltam aos olhos. Quanto

mais concreta é a relação, mais conflituosa. O A discorre também sobre os diversos encontros da teologia com a Igreja: *sensus fidei*, magistérios nas suas diversas expressões. Introduce uma categoria menos conhecida: magistério carismático dos santos, mártires, profetas e reformadores, monges, miraculados, pequeninos, anciãos, mulheres, peritos, pobres e sofredores. Detém-se mais longamente no magistério dos pastores. Aí oferece elementos interessantes e equilibrados de compreensão do assunto. Os nove critérios de interpretação refletem posição madura e aberta diante da contribuição da hermenêutica moderna.

Numa segunda parte desse mesmo capítulo, o A esmiúça ainda mais a relação entre teologia e magistério, recorrendo ao instrumento didático do modelo. Equilíbrio e abertura caracterizam esse percurso mais detalhado dessa questão do duplo magistério dos pastores e dos teólogos. Para um leitor interessado nessa espinhosa questão, uma posição um pouco mais crítica, posto nos limites da fé eclesial, encontra-se na obra de J. L. González Faus (*La autoridad de la verdad : momentos oscuros del magisterio eclesial*, Barcelona: Facultad de Teología de Catalunya, 1996).

Quase que a modo de conclusão dessa parte, o capítulo quinze desenvolve o tema do pluralismo religioso. Outro discurso atual e delicado. Impõe-se como uma necessidade de uma fé transcendente e histórica. Hoje percebido de modo mais agudo depois da revolução hermenêutica da filosofia moderna. Implica atitudes tanto intelectuais como psicológicas e ético-espirituais.

A última parte do livro sob o título de "Questões complementares"

aborda temas diversos. Vai aqui rápida menção. Estudar teologia é um ato do homem todo. Supõe tanto assumir atitudes básicas como as de amor a esse estudo, de senso do mistério, de compromisso com o povo como de superar preconceitos advindos de uma cultura pragmática, anti-intelectual, fideísta e de alienação.

Já no início o A estudou o que é teologia. Agora dedica um capítulo para complementar o anteriormente dito com breve elucidação da história do termo e suas lições. Em seguida, pergunta-se pelo que há de teologia na Bíblia. Questão que já aventara, ao tratar da fé-palavra como fonte primeira e decisiva da teologia e como momento primeiro da prática teológica. Numa questão tipicamente de teologia fundamental, avança a reflexão a respeito dos caminhos do conhecimento de Deus: Razão pura, as Religiões, a Revelação.

Na questão da linguagem, em capítulo anterior, o A. concentrara-se na sua natureza analógica. Complementando, discorre sobre três tipos de discursos teológicos: profissional, pastoral e popular. As divisões da teologia e sua articulação situam o leitor diante de uma árvore frondosa de muitos ramos. O A dá conta tanto do fenómeno do esgalhar-se da teologia como do da existência de princípios que lhe permitem captar a unidade primigênia. Faz, em capítulo seguinte, um percurso histórico, desocultando os modelos teológicos aí praticados. Para cada modelo, aponta o seu género, problemática, destinatário, objetivo, mediação cultural, tipo de teologia e representantes em um quadro didático e esclarecedor. Uma cronologia da produção teológica com nomes e obras importantes oferece um primeiro

guia para os leitores. Naturalmente, muitos podem discordar de certas escolhas e omissões. Mas "qui a le choix, a la croix".

Os dois últimos capítulos são bem práticos. Oferece subsídios para como estudar teologia conjugando a aula magistral, o estudo privado, o trabalho em grupo e a pesquisa e como orientar-se no matagal das obras teológicas e revistas. Termina com uma bibliografia essencial e acessível sobre o método teológico. Desta sorte, terminamos a longa viagem pelas 758 páginas do livro.

É realmente uma obra extraordinária por muitos lados. Não conheço nenhuma que ofereça uma visão tão ampla e complexiva do método teológico, conjugando arguta capacidade de distinção com um sopro de vida, místico, de beleza espiritual. Equilíbrio raro ao tratar de um tema tão árduo e técnico. O A. não sacrificou em nada a exatidão, o rigor nas infinitas distinções. De vez em quando, faz correr uma aragem de vida que anima a estrutura óssea gigantesca do livro.

A obra está permeada de citações dos clássicos, mostrando a beleza dessas fontes originárias da fé. O A. manifesta excelente manuseio dos clássicos da filosofia e da teologia, enriquecendo seu texto com a profundidade desses mestres do pensar.

Talvez o excesso de distinções possa cansar um leitor pós-moderno, afeito a ícones e não a conceitos. No entanto, cumpre o A. papel educador na corrente contra-cultural. Um certo rigor formalista não empobrece em nada a obra, antes oferece um mapa detalhado para passear pela

floresta teológica. Pessoalmente aprecio muito esse tipo de pensar. Entendo que alguns leitores não participem de meu entusiasmo, já que preferem a poesia à didática, o passeio ao conhecimento do caminho, o sabor do doce à exatidão da receita, o efeito ao conhecimento das causas, a leitura de belezas teológicas ao enfrentamento com rigor metodológico.

A linguagem do A. conjuga bem a tecnicidade das lógicas formais ao vigor criativo de palavras, imagens e metáforas Mestersianas em belo equilíbrio. Além dos clássicos, há abundância de citações diversas, interessantes, pertinentes, atraentes, divertidas.

Apesar de ser um livro bem estruturado que procede preferentemente de modo linear, contudo tem algo de espiral. Temas importantes voltam várias vezes em ondas de maior profundidade. Destarte, marca mais forte a presença de elementos fundamentais.

Mais que uma obra para ser lida de uma vez pode tomar-se, sem dúvida, um texto-base para consultas à medida que o leitor necessite recordar ou informar-se de determinado ponto nele tratado. Abrange elementos tanto estritamente ligados à teoria da metodologia teológica, como à teologia fundamental e mesmo à eclesiologia, tal é a sua riqueza. Creio que nenhum Instituto teológico pode hoje dispensar-se de adquiri-lo entre os livros necessários de referência para o curso teológico.

GONZÁLEZ FAUS, J. I., et alii: *Religiones de la tierra y sacralidad deZ pobre* . Aportación ai diálogo interreligioso, Barcelona/Santander: Cristianisme i Justícia/Sal Terrae, 1997. 190 pp., 21,3 x 13,5 cm. Coleção Presença Teológica, 90. ISBN 84-293-1247-1.

Os membros da área teológica de Cristianisme i Justícia se reuniram em 1994 para discutir a relação que pode haver entre a questão do diálogo inter-religioso e a luta pela justiça na perspectiva da opção pelos pobres. Um primeiro resultado apareceu no livro "Universalidad de Cristo: Universalidad del pobre", publicado nessa mesma coleção.

Prosseguindo tal tarefa resolveram envolver representantes de outras tradições religiosas. No caso, convidaram pessoas ligadas ao mundo do Islã, do Zen-budismo, da religiosidade atual, do Hinduísmo. O fruto desse diálogo aparece em tal livro.

González-Faus prefacia-o, situando a iniciativa e reagindo às exposições e discussões referidas no livro. Faz, logo de início, uma primeira constatação. No fundo, não dialogam religiões, mas culturas. Porque não existem religiões desprezadas das culturas. As culturas carregam as valências positivas e negativas dos seres humanos que as constroem, facilitando ou dificultando o diálogo. Na diversidade das experiências, apareceu como elemento comum a relevância da experiência do autodescentramento na origem da paz, da plenitude humana. Outro ponto foi a evidência de que a religiosidade tem muito a ver com a pobreza e riqueza. Finalmente, prossegue Faus constatando que as expressões justiça, luta pela justiça remontam à cultura ocidental.

Uma primeira exposição situou-se no diálogo islã-cristão. O conferencista H. Tessier relata sua experiência pessoal

desde suas primeiras vivências juvenis nos anos pós-guerra (1946-48) em Marrocos passando pelos encontros com muçulmanos em Paris, no Cairo até os mais recentes na Argélia (1989-1991). Sua experiência mostra que lá onde as pessoas se envolviam mais na luta pela justiça o diálogo fluía com mais densidade. Um dos temas centrais do diálogo islã-cristianismo é a relação entre o campo espiritual e temporal nas duas religiões. Os muçulmanos nos julgam demasiado espirituais e, na relação com o Estado, clericalistas. Os cristãos os vêem teocratas. Há mais solidariedade do lado cristão que islâmico. As minorias cristãs nalguns países sofrem discriminação e recebem menos apoio do lado muçulmano. Como pauta de ação, o A. apresenta o diálogo a respeito das concepções dos direitos humanos no Islã e no Ocidente segundo a carta da ONU. Há diferenças de interpretação. Outro campo importante se refere ao estatuto da mulher e o respeito à pessoa humana. Um terceiro ponto é o código penal conforme a lei muçulmana. Finalmente a questão da justiça, da ordem (ou desordem) social entre as reivindicações islâmicas. No campo mais diretamente religioso, há a tensão entre a submissão a Deus e o respeito ao ser humano.

A discussão, que se seguiu à palestra, foi extremamente interessante onde emergiram duas ques-

tões básicas: o problema do fundamentalismo na perspectiva da consciência universal e da pluralidade das religiões e o diálogo inter-religioso como diálogo intercultural

Um segundo texto, apresentado por Ana M. Schlüter Rodés trabalha a questão do despertar e da compaixão no Zen. Depois de elementos introdutórios sobre o que é o Zen, a semelhança da "natureza essencial" com o Reino de Deus, ela estuda o caminho do despertar do Zen e a compaixão, expresso nos dez quadros do boiadeiro, atribuído ao mestre Zen chinês do século XII, Kakuan Zenji. Por meio desses quadros, faz-se o percurso do próprio despertar que termina no encontro com o outro. A partir daí, a A. articula a relação entre o Ocidente e o Zen no campo da justiça. O Zen insiste no binômio sabedoria e amor, enquanto o Ocidente na justiça e paz. O cristão fala muito de amor, o budismo sublinha a compaixão, revelando as duas facetas, uma mais ativa e a outra mais passiva respectivamente.

As discussões retomaram a questão do diálogo inter-religioso e intercultural, o papel da experiência (Zen) e da doutrina (Ocidente), a luta pela justiça e opção pelos pobres (Ocidente) e a compaixão (Zen), terminando com uma reflexão sobre a *kenosis* espiritual e histórica. Cada vez vai ficando mais clara a diferença entre esses dois mundos. O Cristianismo coloca-se no pólo da justiça, do amor, da luta, da opção pelos pobres, da transformação da realidade social, de uma linguagem dual, das mediações exteriores, da alteridade divina, da doutrina. O Zen carrega as tintas na sabedoria, na compaixão, na linguagem unitária, no monoteísmo radical tocando as raias do panteísmo ou panenteísmo,

na experiência apofática, na dificuldade com as mediações exteriores, no abandono e confiança, no despertar da realidade profunda, no sentir e sofrer com, etc.

Marià Corbí desenvolve uma reflexão mais ampla. Pergunta-se qual seria uma espiritualidade mais condizente com as condições sociais e culturas de uma sociedade industrial avançada. Estuda rapidamente a dinâmica de três tipos de sociedade e sua cultura: as sociedades pré-industriais e estáticas, as sociedades da primeira industrialização com uma cultura que ainda resiste às mudanças e as sociedades dinâmicas da segunda revolução industrial em contínuas e rápidas mudanças. A A. analisa como as religiões se comportam nessas diferentes sociedades e culturas. Ela concentra sua atenção em esboçar os traços de uma religiosidade que seja viável nessas sociedade e cultura dinâmicas e de inovação. Elas se caracterizam pela lógica cultural do movimento, baseada na inovação e criação de ciência e tecnologia, cada vez mais produzidas em equipe com fluxo ágil de informação. Conseqüentemente se modifica a natureza do trabalho e da organização. Substitui-se a submissão pela coesão livre de grupos criativos pela via da adesão voluntária.

Nesse sentido, pensa uma religiosidade que abandone as formas de submissão, de domínio, de inculcação doutrinária pela via da comunicação livre em todas direções, da criatividade. Nada melhor do que resgatar o coração das religiões, superando o eu como ser de necessidade e autocentrado para um eu que busca experimentar, conhecer e sentir gratuitamente. Para isso, é importante voltar aos grandes mestres espirituais, místicos de todos os tem-

pos, onde se aprende tal nova religiosidade. A A. exerce forte crítica a todo tipo de hierarquia, submissão, inculcação doutrinal. Desoculta as duas antropologias subjacentes à religiosidade antiga da submissão e à nova da liberdade e criatividade.

Talvez ela carregue as tintas demais, misturando maneiras opressoras e dominadoras de hierarquias e maneiras respeitadas da dignidade humana. Seguiu-se uma discussão em que se procurou matizar algumas afirmações rotundas da autora, embora em concordância com as linhas gerais. Não parece tão claro que se passa sem mais de uma sociedade da submissão para uma da liberdade. Acenou-se ao fato de que estão surgindo também movimentos fundamentalistas, ainda mais rígidos. Perguntou-se pela importância do espaço antropológico comum às diversas religiões para um diálogo inter-religioso.

R. Pannikar aborda o tema da justiça no diálogo cristão-hindu. Logo de início, esclarece alguns pressupostos. Toda pergunta carrega tanto uma certa violência quanto determina o quadro da resposta, dificultando um diálogo amplo. No entanto, elas se fazem necessárias.

Num segundo momento, explica que o hinduísmo não tem uma essência, não tem uma doutrina, não é uma religião com um corpo estruturado de ensinamento. É antes uma atitude existencial. É uma existência e não uma essência. Esclarece em seguida o conceito de justiça no contexto cultural do hinduísmo, explicando vários conceitos aproximativos. E finalmente aborda o tema do diálogo na perspectiva intra-religiosa que se estabelece no interior do coração humano buscando a verda-

de e o sentido da vida com a ajuda das outras experiências e intuições.

Para muitos pensadores cristãos existe uma justiça especificamente cristã, enquanto o A. julga que não. É uma leitura a partir do lado cristão. O A. mostra a presença no hinduísmo de elementos julgados como especificamente cristãos. A discussão que se seguiu procurou encontrar os pontos de proximidade e distância entre Cristianismo e hinduísmo na compreensão da justiça. De novo, ficou patente a diferença entre o acento na interioridade (hinduísmo) e na exterioridade (Cristianismo).

As duas últimas exposições apresentam excelente retomada de maneira crítica e complementar do conjunto dos elementos veiculados ao longo do seminário. Assim J. Martínez Gordo trabalha essas idéias nas diferentes dimensões do diálogo: da vida, da ação, da experiência religiosa, do intercâmbio religioso, permeando sua exposição com interessante série de pequenos contos. Quase todos tirados dos escritos de A. Mello.

Finalmente, María Dolores Oller reage bem pessoalmente. Diz-se cristã sem estudos teológicos especiais, mas que mostrou enorme sensibilidade teológica e pertinência nas reflexões.

O conjunto do livro deixa-nos a impressão da grande diferença de sensibilidade entre a cultura cristã ocidental e os interlocutores de outras tradições religiosas. Posto comunguem nos mesmos ideais de justiça e de opção pelos pobres, reagem de modo bem diverso. Interioridade e exterioridade, contemplação e ação, compaixão e justiça, e outros

binômios retratam a diversidade de sensibilidade.

O leitor aproveita muito da leitura, tanto das exposições como das discussões. Estas estão muito bem

resumidas e organizadas de maneira que se pode ter uma boa idéia do desenrolar do seminário.

FORTMABNa,s de Gaay - GOLDEWIJBKe,rma Klein: *God and the Goods. Global Economy in a Civilizational Perspective* . Geneva: WCC Publications, SÍd., 100 pp., 21,S x 13,5 em., ISBN 2-8254-1264-3.

Pequeno livro sugestivo, claro, conciso e atual. Os autores são ligados às Igrejas - Berma é holandesa da Comissão Justitia et Pax -, Baas de Gaay é professor de economia política trabalhando num programa do Conselho Mundial das Igrejas.

A pergunta central do livro é porque as igrejas, tendo ensinamentos tão pertinentes no campo social, têm tão pouca influência, quer sobre seus próprios membros, quer sobre a sociedade. Os AA. reconhecem uma certa paralisia do Cristianismo organizado. Constatam uma dicotomia entre economia e civilização numa perspectiva global. O livro pretende oferecer análises e perspectivas de futuro.

A crise atual caracteriza-se por três traços: aprofundamento da pobreza, destruição ambiental e desintegração social. Tal problemática insere-se numa perspectiva de globalização. Fenômeno pelo qual "o mundo é um único lugar" (Robertson.) Atinge comércio e finanças, atividade corporativa, um contexto estandardizado, cultura, ecologia e uma consciência crescente do mundo como um único lugar. É mais que a expansão da cultura ocidental

às custas das outras culturas. É o surgimento de uma nova cultura global que se torna mais ampla que todos os contextos particulares, incluindo os do Ocidente.

Fala-se de uma segunda revolução industrial. Na primeira substituíram-se os músculos pela máquina. A segunda baseia-se na exploração da tecnologia de informação e comunicação. Também baseada num processo de colonização, já não tanto geográfica, mas ocasionada sobretudo pela divisão entre os 20% que usufruem os benesses e os 80% que carregam com as duras cargas do trabalho. É sobretudo uma revolução financeira, cujos efeitos temos percebido com os sucessivos e gigantescos abalos provocados pelos fluxos financeiros em todo o mundo. Distingue-se da fase anterior do capitalismo, ao tomar distanciar das normas que guiavam as reformas capitalistas da primeira revolução industrial. Algumas características: mobilidade de fluxos econômicos, menos contratos coletivos, poder reduzido tanto dos sindicatos como dos governos centrais, fácil deslocamento das atividades manufatureiras para novas regiões e dimensões menores de cada estabelecimento. O "blitz capital" visa

mais a lucros a curto prazo do que um rendimento a longo termo. Caminha-se para uma economia-24 horas em que o emprego nem de longe é a maior preocupação administrativa.

Tal capitalismo está provocando novas crises. A primeira é o aprofundamento da pobreza, cujos dados estarrecedores estão aí para provar. Outra é a violência no interior dos Estados. Uma terceira é o crescimento com desemprego. Finalmente aumenta a destruição ambiental. Os AA. concluem a análise da atual situação com a afirmação de que a civilização global está em perigo. Nesse momento, eles analisam as teses de Huntington sobre o futuro das seis maiores civilizações atuais (Ocidental europeia e norte-americana, Rússia e países do Leste europeu, Islâmica, Hindu, Chinesa e finalmente a Japonesa.) A América do Sul e a África subsaariana têm o potencial de tornar-se civilizações distintas, mas não possuem ainda as condições necessárias para ser qualificadas entre as maiores civilizações. Huntington defende que o confronto ideológico do século XX está dando lugar para um confronto entre civilizações, para um deslocamento da identidade dos povos já não a partir do Estado e da ideologia mas da civilização. Civilização é o agrupamento cultural mais alto e o mais amplo nível de identidade que as pessoas possuem. Está acontecendo tanto um reavivamento de tradições antigas como uma assimilação de novos costumes da civilização global. As religiões e culturas estão despertando-se para novos modos de ser, procurando novo espaço para existir precisamente em torno do que as fazem diferentes das outras. O conflito do pós-guerra fria detonará no confron-

to civilizacional onde se dá a identidade primigênia das pessoas.

A tese de Huntington está aí provocando reações críticas, mas é desafiante. Ele vê as civilizações chinesa e islâmica como as mais desafiadoras para a ocidental.

Em seguida, o livro aborda as respostas cristãs a um mundo em desordem econômica. Distingue três modelos: redenção secular, rejeição radical e avaliação crítica. O primeiro acredita no futuro do bem-estar material nas pegadas da tese de Weber de que o calvinismo está na origem do "espírito capitalista" na sua fase mais progressista. A segunda posição não vê salvação no capitalismo para as grandes maiorias da humanidade. A terceira posição de uma avaliação crítica da atual ordem econômica corresponde à atitude prevalecente no mundo da Igreja Católica e do Conselho Mundial das Igrejas. Os AA. apresentam em breves teses uma excelente síntese da doutrina social da Igreja Católica, tanto nos seus aspectos positivos, como nos críticos ao capitalismo. As críticas se centram nos seguintes pontos: a ênfase dada pela atual ordem econômica capitalista na acumulação aquisitiva, as desigualdades, a posse irresponsável do poder econômico, a frustração do sentido da vocação cristã. Analisando a sobrevivência do capitalismo, apesar das profecias de morte por parte de Marx, os AA. atendem à sua capacidade e agilidade de mudança, criando um forte Estado, um Estado do bem-estar social, empresas responsáveis e uma coesão social. Esses quatro pontos, que consolidaram então o capitalismo, estão agora sendo minados pela nova fase do capitalismo globalizado a ponto de ser uma

ameaça a sua sobrevivência. Em vez desses quatro pontos de estabilização, a nova fase está gerando uma desordem política global, o crescimento da insegurança ambiental, uma desintegração social. Substituí o Estado pelo mercado. Numa palavra, a civilização global está numa encruzilhada. Há pesadas ameaças no horizonte.

Os AA. estudam então as razões porque o Cristianismo se sente, de certo modo, paralisado diante dos temas morais globais. Antes de tudo, por os ensinamentos sociais cristãos parecerem muito abstratos, suspeitos de ideologia oculta. Em particular, os ensinamentos sociais da Igreja católica tendem a ser fortemente associados à sua moral sexual, tão controversa, minando assim a credibilidade no campo social. Os AA. referem-se também à questão de se os ensinamentos sociais seriam uma "terceira via" em relação ao capitalismo e socialismo. Mais recentemente o Papa João Paulo II propõe em seus textos um humanismo cristão.

Outras dificuldades dos ensinamentos sociais da Igreja católica vêm do fato de ela não cumprir no seu interior o que ensina para os outros. Falta-lhe também uma cooperação ecumênica na elaboração de uma ética social. Mais: o caráter autoritativo dos ensinamentos da Igreja lhe dificulta uma aplicação à sociedade. Uma orientação global em base ética necessita formas democráticas de cooperação ecumênica e intercultural.

Diante desse quadro: Qual o papel das Igrejas? Dois: oferecer um horizonte mais amplo de valores e procurar também mostrar sua viabilidade concreta. Para responder a tais perguntas, os AA. dedicam os dois últimos capítulos.

Face à busca de perspectivas civilizacionais, os AA. elencam várias posturas básicas. Uns julgam que a combinação democracia liberal e economia de mercado promete futuro auspicioso. São os liberais otimistas. Mesmo entre os liberais, há os pessimistas, preocupados com as raízes espirituais da crise global. As soluções, que o Norte encontrou para seus problemas, são dificilmente transferíveis para o Sul. Numa perspectiva social, também há os otimistas e pessimistas. Todas são, porém, atitudes passivas diante da crise.

Os cristãos são chamados a uma posição positiva, comprometida. Para isso, os AA. procuram desenvolver algumas visões que possam inspirar novas estratégias em vista de uma reforma institucional, como resposta à atual crise global.

Essa visão parte dos direitos humanos e da responsabilidade universal já que a crise é global. A base é a declaração da ONU em 1948 e os acordos posteriores que foram sendo feitos onde direitos econômicos, sociais e culturais são tão importantes como os civis e políticos. Esta "segunda geração de direitos" vem sendo negligenciada por falta de mecanismos judiciais que os urjam. Em termos internacionais, não houve progresso. Simplesmente publicam-se os indicadores sócio-econômicos.

Os direitos humanos da primeira como os da segunda geração só se implantaram por uma ação coletiva, por lutas locais. O mesmo vale para o contexto global. Uma consciência universal da prática de tais direitos alimenta-se de um ethos baseado numa cosmovisão. E o sujeito de luta deve ser uma comunidade que aceita a responsabilidade para a satisfação das necessidades básicas de to-

das as pessoas. O ponto de partida para uma ação coletiva em vista de implementar os direitos econômicos e sociais é a justiça social. Nesse ponto, os AA. discutem os princípios de J. Rawls com sua teoria "não-normativa", mostrando suas lacunas.

Como base para a luta pelos direitos humanos a noção de "decência" pode ser útil. Numa sociedade civilizada, os indivíduos não humilham uns aos outros; numa sociedade "decente" as instituições não humilham seus membros. A fonte da desumanização é tirar do povo o controle sobre suas vidas, tratando-os como animais ou máquinas e excluindo-os ou de sociedades particulares ou até mesmo da raça humana. "Decência" é um conceito que pode ajudar perceber quando as injustiças são intoleráveis. Assim a "pobreza absoluta" está abaixo de uma "decência humana".

Há outros pontos que podem abrir-nos perspectivas globais alternativas. Os AA. abordam rapidamente temas como sociedade civil, a virada para as fontes espirituais originais, a liberdade, os bens, a felicidade e as estratégias conjugadas entre interesse público, justiça e paz.

Num último capítulo, os AA. procuram estratégias que combatam a crise global do aprofundamento da pobreza, da destruição ambiental e da desintegração social. Isso envolve uma ação conjunta de todo o mundo com os seus mais diversos atores. Aí a religião tem um papel em geral e o Cristianismo em particular.

L. Boff é citado com seu projeto de alternativa à forma ocidental de racionalidade moderna na linha da inter-relação. O que existe, co-existe dentro de uma teia infindável de

relações inclusivas. E nesse movimento, amplia-se e radicaliza-se a espiritualidade. A ligação do ser humano com Deus é alimentada tanto pela Bíblia quanto pelo encontro com Deus no pobre e excluído ou por meio da história do sofrimento e libertação dos povos.

Em seguida, os AA. elencam três tipos de resposta religiosa a esse processo globalizante: o fundamentalismo, o sincretismo e o ecumenismo. Fundamentalismo assume aqui dois sentidos bem diferentes. O sentido mais comum de uma fé que interpreta o livro sagrado literalmente. Mas também pode significar uma convicção de lutar por valores fundamentais contra o materialismo e secularismo. O livro explana esse segundo aspecto que tem a ver com valores como: tradição, identidade, lar, indigenismo, localismo, comunidade, nativismo, encontro de um lugar no mundo como um todo. O fundamentalismo é tanto uma reação como um aspecto da globalização.

O sincretismo, como uma resposta à globalização, reintegra elementos de diversas tradições religiosas, associando-os freqüentemente com estilos de vida correntes numa flui-dez de formas organizacionais. Fala-se de sincretismo não só para essa mistura de elementos religiosos, mas também culturais e ideológicos. Os AA. mostram também a proximidade desse conceito com o de inculturação.

O termo ecumenismo recebe aqui uma ampliação de horizonte para além da relação entre as denominações cristãs no sentido de uma busca de unidade e cooperação mundial. Uma resposta ecumênica à globalização afirma a religião como parte dos recursos atuais para com-

bater a pobreza mundial, a exclusão, a destruição do ambiente e as guerras civis.

No final do livro, os AA. defrontam mais concretamente com a pergunta: O corpo de ensinamentos sociais e éticos do Cristianismo é realmente uma força motivadora na busca de uma nova coesão social e global e uma nova consciência ecológica?

Os Bispos dos EE. UU. e da Inglaterra e País de Gales oferecem subsídios admiráveis a respeito da necessidade de construir uma justiça básica comutativa, distributiva e social para todos, uma ética do bem comum. Baseando também em outros documentos de Igreja, os AA. desenvolvem amplamente o conceito de bem comum e suas conseqüências para a atual sociedade.

Para que se encontrem soluções globais faz-se mister estabelecer uma ética global. H. Küng batalha muito nessa direção. Nesse sentido, convocam-se as grandes religiões para ofe-

recer suporte para ela. Os AA. discutem as dificuldades que tal projeto tão ambicioso enfrenta. Há caminhos para ir nessa direção, como o de resgatar o ethos do serviço público, abrir perspectivas de diversos novos compromissos para os cidadãos.

Finalmente, nessa tarefa tão complexa e difícil da transformação da sociedade faz-se necessário agir tanto no nível maior dos poderes nacionais e internacionais quanto no de cada cidadão. As igrejas podem unir suas forças com outras instituições e povos trabalhando em direção a uma justiça pública em nível planetário.

Este livro é extremamente denso, rico, sugestivo. Merece uma leitura atenta e oferece material para excelentes debates. As críticas feitas ao Cristianismo são honestas, objetivas, de quem está dentro e não de quem joga pedra no adversário. Vale a pena conferir!

João B. Libanio

Léon-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João - IV*. Capítulos 18-21. Tradução do francês de Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1998 (Coleção Bíblica 16) 23x16cm. ISBN 85-15-01649-4.

Dois anos depois de concluída a publicação em francês, a Ed. Loyola completa a edição brasileira da volumosa "leitura" do Quarto Evangelho produzido pelo emérito professor X. Léon-Dufour, pela publicação do volume IV. Considerando a obra em seu conjunto, percebem-se algumas "correções de percurso". Inclusive, o esquema apresentado no fim do pri-

meiro volume francês (na edição brasileira colocado no início, como guia de leitura) não corresponde totalmente às divisões adotadas posteriormente. Mas isso não tira o valor da obra como um todo (c. 1850 p. na edição francesa). É um exemplo único de "leitura" do Quarto Evangelho - leitura, e não apenas exegese ou explicação do sentido verbal do texto.

Por isso, cada capítulo termina numa "abertura", uma "desclusura" hermenêutica para nosso horizonte atual.

Léon-Dufour cita amplamente a literatura exegética sobre João, sobre-tudo a partir do comentário epocal de R. Bultmann (1941), passando pelas obras de C.H. Dodd, R. Schnackenburg e R. E. Brown. Percebe-se sensibilidade especial pelo contexto semítico/hebraico do evangelho joaneu, de acordo com as freqüentes citações dos estudos de G. Reim e a obra mais recente de F. Manns, e mostra-se influenciado também pela obra de M. Hengel sobre "a questão joanéia".

O último volume, que temos diante dos olhos, trata de Jo 18-21. Entre as coisas que chamam a atenção: a divisão da história da Paixão: 18,1-27; 18,18-19,22(não 19,16a, como em muitos comentários); e 19,23-42. Digno de nota é também o senso de unidade com que é tratado o cap20. O cap21 é chamado não apêndice, mas epílogo (cf. J. Zumstein), o que acentua o laço orgânico com os capítulos anteriores. Quanto ao autor deste capítulo, é lembrada a hipótese de uma "escola joanina". Jo 21 mostra uma fase ulterior da reflexão da comunidade joanéia, já à luz do evangelho joaneu, sobre a tradição e a identidade desta comunidade no conjunto da "grande Igreja", representada pelo nome de Pedro.

Como nos volumes anteriores, é realçada a leitura "simbólica": para Léon-Dufour, a narrativa, mesma quando baseada em informação histórica, mostra apenas uma parte, certamente "significativa", do sentido. É preciso compreender mais do que se lê. O cap20, com suas referências à dialética de ver e crer (20,8.29), é

muito apropriado para iluminar essa abordagem. Oferece também ensejo para aprofundar a intenção do autor (20,30-31.) Com sempre deve-se observar o princípio da leitura em dois tempos, o tempo da narrativa e o tempo do leitor original, a ser completada com a perspectiva hermenêutica, ou seja, a abertura de sentido para nós hoje.

"No fim de nossa leitura [...] convém jogar um olhar no *Liminar* da obra" (p. 219). No "Posfácio", L.-D. olha para trás para esclarecer *post factum* seu procedimento, anunciado no "Liminar" que abria o primeiro volume. Neste sentido, fornece uma visão de conjunto sobre o personagem do Discípulo Amado, as eventuais influências do dualismo e do gnosticismo e a dimensão simbólica da leitura proposta. L.-D. realça que sua leitura é fundamentalmente sincrônica, deixando de lado a investigação das fontes e procurando re-conhecer a estrutura dos significantes no texto como está diante de nós. Isso não exclui a consideração das tradições assumidas e reinterpretadas pelo autor do evangelho, nem das diversas "retomadas" deste evangelho que se interpreta a si mesmo, por exemplo, no "segundo discurso de despedida" e nas freqüentes observações reflexivas do próprio autor. De toda maneira, L.-D. se mantém longe das análises de J. Becker, G. Richter ou M.-E. Boismard, para não falar do hipotético "evangelho dos sinais" de R. Fortna e outros! É confesso defensor da unidade literária do Quarto Evangelho.

"Outra opção fundamental é a leitura *simbólica* do escrito joanino"(p. 220). A sobredeterminação do sentido, própria do simbolismo, tem diversos níveis. Pode ser contemporânea do enunciado original, levando

em consideração os pressupostos culturais (o simbolismo conhecido nas tradições judaicas); ou pode surgir numa compreensão ulterior, por exemplo, passando do tempo de Jesus para o tempo da comunidade joanéia. Realista, Leon-Dufour reconhece o entrelaçamento das duas leituras simbólicas, por exemplo, no caso do pão da vida: "Não há duas leituras, mas uma só" (p. 221). O assunto é depois aprofundado em algumas páginas que valem a pena ler.

Outro assunto do Posfácio é a questão do Discípulo Amado e do autor do evangelho. Inclina-se para hipótese de que o Discípulo amado tenha sido o "presbítero" João mencionado por Papias (d. M. Hengel). Embora esse "Discípulo do Senhor" seja apresentado em Jo 21,24 como o "autor" do evangelho, convém interpretar que ele é o responsável pelo "testemunho" apresentado no quarto Evangelho. Mas isso não exclui a participação de sua comunidade ("nós sabemos", 21,24). Assim surge a seguinte genealogia: o discípulo-testemunha, o evangelista-escritor, o redator-compositor (sobretudo no cap. 21).

Outro tema do Posfácio é "João e a gnose", tratado com consideração dos "judaísmos diferentes" que se manifestam, entre outros, nos escritos de Qumran. De fato, as fronteiras entre as tendências dualistas e os judaísmos do primeiro século tornam-se menos radical. João pode ter conhecido (e combatido) certo "pré-

gnosticismo", mas fazer depender João da gnose é impossível; o contrário, em parte, sim. Se João se mostra sensível às aspirações à "salvação" vivas no seu ambiente pré-gnóstico, sua resposta é bem diferente da gnose.

Este último volume da obra de Léon-Dufour é completada por um extenso índice temático (16p.). Abrangendo os quatro volumes, este índice aumenta consideravelmente o valor e a manuseabilidade da obra, ao proporcionar visão sintética dos temas que, como numa fuga musical, aparecem, desaparecem e reaparecem no decorrer do evangelho, podendo ser apreendidos apenas na sua evolução. O índice inclui também alguns tópicos mais objetivos (geográficos etc.) ou metodológicos.

A edição brasileira acrescenta ao último volume a leitura de "Jesus e a adúltera" (Jo 7,53-8,12), que no original francês tinha sido deslocada de seu lugar canônico para o fim do cap. 8 (no vol. I). Creio que a opção da edição brasileira é mais lógica, por se tratar de um texto não-joaneu, inserido em diversos lugares do NT, conforme mostra a história do texto do Novo Testamento; a opção da edição brasileira corresponde ao lugar que o texto ocupa no códex minúsculo 1 (do séc. XII).

Johan Konings

KUSCHEL, Karl-Josef: *1m Spiegel der Dichter. Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*. Düsseldorf: Patmos, 1997. 460 pp. 21,3 x 13,6. ISBN 3-491-72378-7.

O livro, vigésimo quinto de Karl-Josef Kuschel, vem sintetizar sua produção no campo da Teologia da Cultura e firmar-se como obra de referência para trabalhos futuros que pretendam dedicar-se ao complexo diálogo entre religião e literatura, tanto do ponto de vista da Teologia como das Letras. O A, professor de Teologia da Cultura e de Teologia do Diálogo Inter-Religioso na Universidade de Tübingen, Alemanha, desenvolve, em três partes distintas, uma Antropologia, uma Teologia e uma Cristologia a partir do diálogo com grandes escritores, oriundos em maior parte dos países de língua alemã (Goethe, Heine, Thomas Mann, Dürrenmatt, Günter Grass, por exemplo), mas também de outras tradições literárias, como a russa (Tolstoi, Solchenitzin) e a norte-americana (Faulkner); entre os literatos da América Latina - por quem o A. demonstra crescente interesse, pois vem dedicando parte de sua atividade docente à análise de obras latino-americanas -, recebe atenção o paraguaio Augusto Roa Bastos, com o romance *Hijo de hombre*.

O tom bastante pessoal do A, que confere vida e humanidade à reflexão teórica, já se faz notar desde o *Prólogo*. Aí, o percurso intelectual de que o livro nasce é apresentado a partir de experiências pessoais de leitura, no que elas têm de enriquecedor e intrigante face às perguntas e desafios impostos pela fé. O A. refere-se, entre outros, a Romano Guardini e Paul Tillich, para partilhar com eles a convicção de um

caráter de revelação ou antecipação presente na arte, ao qual atribui grande relevância teológica. As grandes obras de arte, por seu caráter livre e indeterminado, e por sua capacidade de representar a multiplicidade da existência humana, podem colocar o homem em contato intenso com o que está para além dele. Na verdade instável e irreduzível que essas obras representam (a verdade de vidas humanas em sua graça e mistério), a verdade divina *pode* se fazer presente, sob a forma parcial que cabe ao homem apreender. E note-se aqui a *possibilidade* de a verdade divina se fazer presente: a acuidade teológica e a prudência crítica que norteiam o livro devem-se ao cuidado do A de não se apropriar dos textos literários e de não usá-los como mera ilustração de convicções firmadas a priori. O A. confronta-se com o que os escritores têm a dizer, em um exercício anunciado e criterioso de teologia intercultural: não pretende incorrer em uma falsa estetização da religião, nem em uma sacralização da arte. As experiências religiosa e estética preservam cada qual sua especificidade e valor próprio, mas iluminam-se reciprocamente, em uma relação nem sempre pacífica de afirmação e crítica.

A *Primeira Parte* defronta-se com o ser humano como enigma: como criatura que descobre a própria criaturalidade, percebe a própria culpa histórica e pessoal e dá-se conta de si como potencial agente de amor - mas também de destruição: do outro e da própria criação. O A

constata na literatura contemporânea o papel central da descoberta do ser humano como ser insondável, em constante situação de risco e de incerteza, por conta da própria liberdade. As atrocidades cometidas durante a Segunda Guerra Mundial, a ameaça ao meio ambiente e à vida, a inexorável consciência em relação à culpa do gênero humano e à fragilidade da pátina de civilização que recobre nossas relações sociais, políticas e econômicas - eis aí os fatores que ensombrecem a dicção literária de nosso tempo. Sem esquivar-se a isso, o A. empreende o caminho que lhe indicam os literatos. Mas pode concluir, com o olhar do teólogo, que ao fim desse percurso resta muito mais que misantropia e indiferença. A negatividade assume valor heurístico, e não cabe entendê-la como ontologia da negatividade. Afinal, mesmo o texto literário mais cético é texto, e nasce da confiança na linguagem. A paisagem obscura delineada na Primeira Parte serve, no fundo, para aguçar a pergunta sobre o sentido e legitimidade da própria idéia de Criação, em meio à qual a criatura se depara consigo mesma - e se amedronta.

A *Segunda Parte*, propriamente teológica, traz como epígrafe uma citação incisiva de Theodor Haecker, que conclama o leitor a jamais separar-se de Deus, e a amá-lo; ou, caso o leitor não seja capaz de amá-lo, então que ao menos, sob o signo de Jó, "brigue com Ele, enfrente-O, moleste-O, se puder fazê-lo - mas jamais abandone". Como na parte anterior, também agora o A. se de-fronta com escritores cuja relação com Deus nada tem de tranqüila. São romances e narrativas em que se chega ao limite da imprecação, da revolta e da recusa diante de Deus.

Mas em que se está diante d'Ele. A., em seu diálogo, mostra-se capaz de atender a um público leitor que em geral se vê frustrado por um discurso religioso teológico atenuador, o livro aborda com coragem o problema do sofrimento humano e do desespero diante de sua aparente absurdidade. Lembra de que forma o sofrimento tornou-se um dos pilares de especulações filosóficas ateístas, impulsionadas, por exemplo, pelo estorrecimento provocado pelo terremoto de Lisboa, já no século XVIII. E pondera que a atitude defensiva e incondicional por parte das igrejas teve como conseqüência indesejada o cultivo da imagem de um Deus entronizado: intocável, severo e isento diante da história e da vida dos homens. Reconhece que a teologia do amor de Deus e de Sua compaixão com a criatura vem reparar essa distância e trazer uma contribuição inestimável, não só para a ação pastoral; atenta, por outro lado, para o fato inegável de que ainda hoje, diante de situações extremas e aparentemente absurdas de sofrimento injusto, a teologia do amor e da cruz fazem apenas aguçar o problema da teodicéia, e não solucioná-lo de forma definitiva, tal como apregoam certas posições. Se o sofrimento é decorrência da liberdade da criatura, e se nessas situações o amor de Deus se faz sentir de maneira mais intensa, não se exclui que tal argumentação soe cínica para quem sofre. A. se pergunta sobre a plausibilidade de falar no sofrimento vivido em Auschwitz como conseqüência do amor de Deus e da liberdade que Ele concede à criatura. E lança aí sua dúvida diante de soluções que, levadas ao extremo, colocariam Deus "em um nível ético inferior ao de qualquer pai ou mãe que respeitam a liberdade de seu filho,

mas que tudo fariam para livrá-lo de situações de infelicidade extrema". O A. procura um caminho alternativo, pelo qual se possa fugir às falácias do ateísmo e de uma teologia indevidamente apaziguadora. Sua reflexão permite-se enfrentar até mesmo problemas como o da atitude de protesto contra Deus - tema frequente na literatura deste século. E nos casos analisados, entende tal atitude como expressão de um respeito último diante do Criador, como expressão radical de clamor pela justiça divina, embasado na experiência histórica de fé e de confiança irrestrita em Deus, projetada para o futuro.

O esboço de uma "teopoética", de um "dizer bem" teológico, que encerra a Segunda Parte, evoca a recomendação de Karl Rahner quanto à sensibilidade lingüística necessária para o exercício de reflexão nesse campo. (A referência aqui é ao discurso de Rahner por ocasião de seu octogésimo aniversário, pouco tempo antes de sua morte). Para se dar expressão à "silenciosa insondabilidade" de Deus não há outro instrumento para a teologia senão a linguagem. E esse desafio, a teologia o tem em comum com a literatura moderna: utilizar a linguagem para conferir dicção à impossibilidade de dizer plenamente. Teologia e literatura partilham a confiança na linguagem - mas enquanto um instrumento de articulação da consciência das limitações dessa mesma linguagem. Eis o aprendizado que a teologia pode intensificar em si a partir do convívio com a literatura: como formular a falta de ciência plena, fundamento e resultado de toda a dicção sobre Deus; como expressar o fato de que não se dispõe do "objeto" de que se fala; como expressar que aquilo de que se fala é, afinal,

inefável. Trata-se aqui de uma conclamação aos teólogos, no sentido de que seu dizer preserve o mistério de Deus, a irredutibilidade do Criador a fórmulas e normas pálidas.

Por fim, na *Terceira Parte*, o autor desenvolve também o esboço de uma cristopoética - algumas conclusões quanto à dicção literária sobre Jesus no mundo contemporâneo. Conclui que para a maioria dos escritores do século XX o Nazareno é representado como arquétipo de uma humanidade inconformista, rebelde e provocativa; Ele surge como instância reveladora da discrepância entre o ideal utópico e a realidade muitas vezes miserável. Em consonância com as partes anteriores, o A. conclui que a figura de Jesus não é "apreensível" de forma plena. Também o Nazareno escapa a toda representação direta e redutora. A arte, diante d'Ele, se retrai e desmascara como ilusão a idéia de que se pudessem representá-Lo de forma adequada e definitiva no âmbito da própria arte. A conclusão do A., voltada ao amadurecimento do discurso cristológico, vai no sentido de que a consciência quanto a essa forma "moderna" de representar Jesus contribua para a análise mais perspicaz da *forma* de Sua representação no Novo Testamento. A análise dos recursos "literários", por assim dizer, utilizados pelos evangelistas são de profundo interesse para a reflexão cristológica. As respostas dadas pelo Novo Testamento às perguntas sobre quem é Jesus manifestam-se através da remissão a um Outro, à Sua vontade e Seu Reino; são formuladas predominantemente com os recursos dinâmicos e abertos da narrativa; e manifestam sua especificidade justamente na manutenção da vivacidade das próprias perguntas. Jesus

Cristo, relido e novamente representado pelos escritores modernos, conserva a força já presente nos Evangelhos. Incorpora como nenhum outro, também na literatura, a dialética entre impotência e força, fracasso e vitória, derrota e grandeza. Os textos recontextualizam o Nazareno como expressão autêntica da cultura (veja-se a face tão latino-americana do Crucificado, no romance de Roa Bastos), mas demonstram, ao mesmo tempo, que cultura alguma pode tomá-lo "inofensivo", no sentido de calar as inquietações que Ele suscita. Essa resistência e irreducibilidade são de grande relevância teológica e tornam legítima e densa a esperança na

humanização plena do homem, sob o signo do Reino.

O livro de Karl-Josef Kuschel tem ainda o mérito de trazer muitas citações dos escritores analisados e várias informações sobre as respectivas obras, o que o torna uma espécie de antologia comentada. É uma oferta generosa e convidativa do A. aos interessados na continuidade do diálogo entre a Teologia e as Letras, e, em âmbito mais amplo, entre os universos acadêmicos secular e religioso.

Paulo Astor Soethe

CANOBBIO, Giacomo et al.: *Il vescovo e la sua chiesa*. Brescia: Morcelliana, 1996. 324 pp., 21 x 15 em. Coleção Quaderni teologici del Seminario di Brescia, 6. ISBN 88-372-1608-4.

Os professores do Seminário de Brescia oferecem este volume ao bispo diocesano, por ocasião de seu jubileu de ouro sacerdotal. Reúne uma série de contribuições que dizem respeito ao episcopado. Omitindo apreciação sobre temas muito particulares da Igreja de Brescia, a presente recensão se deterá nos artigos que são de interesse universal.

Felice MONTAGNINI, num primeiro artigo, trata do surgimento do episcopado no Novo Testamento (17-32): o bispo aparece em cena. Estuda brevemente os diversos textos que mencionam a figura do "episcopo" e procura interpretar sua função. Entre o episcopado como aparece no NT e o monepiscopado de Inácio de Antioquia vai um bom caminho. O

A. reconhece uma evolução, de forma que já se pode dizer que nas Epístolas Pastorais vai emergindo a figura do "episcopo" como cabeça da comunidade.

Flavio DALLA VECCHIA traz uma interessante exegese do louvor ao Sumo Sacerdote Simão, no final do livro do Eclesiástico (Sr 50,1-24) a partir do texto hebraico (33-49). No final, abandonando o campo de sua especialidade (d. 321), se aventura a fazer uma transição pouco feliz para o ministério da Igreja.

Os dois artigos seguintes dedicam-se a uma exegese do Vaticano 11. Giacomo CANOBBIO interpreta LG 23, onde se afirma que o bispo é "o princípio visível e o fundamento da unidade na sua Igreja particular" (51-

82). Analisa a posição do Concílio sobre três problemas que se punham na discussão teológica anterior ao mesmo: a sacramentalidade do episcopado, a questão de se o bispo é antes membro do colégio episcopal ou cabeça da Igreja local!, a função petrina na constituição da Igreja particular. O A. decide pela prioridade da pertença ao colégio sobre a presidência da Igreja local, o que legitima a existência de bispos titulares (não residenciais.) Com isso, o Vaticano 11 não teria desenvolvido uma verdadeira teologia da Igreja particular, apesar dos germes de eclesiologia eucarística que se possam encontrar nos textos.

Renato TONON aborda a relação entre episcopado e presbiterado, perguntando como entender a afirmação da paternidade dos bispos com relação aos presbíteros, em LG 28 (83-123). Havia quem pretendesse que a "paternidade" proviria de que o episcopado é a fonte do ministério presbiteral e este nada mais que participação na plenitude episcopal. O A. faz um cuidadoso estudo da discussão conciliar, seguindo as atas sinodais, e conclui que a intenção do Concílio é ensinar que o episcopado é a plenitude do sacramento da ordem e não deseja especificar dogmaticamente a relação entre episcopado e presbiterado. Em todo o caso não deseja afirmar que o presbiterado provém da plenitude episcopal. Artigo muito valioso, escrito com a acuidade de um pesquisador das fontes.

Angelo MAFFES estuda, a seguir, a questão da *episkopé* e do episcopado na discussão ecumênica recente (125-170), com uma análise exaustiva dos documentos resultantes de diversas frentes de diálogo intereclesial. O conceito de *episkopé* se apresenta como

uma boa base comum para o diálogo, pois supera a contraposição entre afirmação e negação do episcopado. Entretanto, a questão crucial é o episcopado histórico, tão sublinhado pela Igreja Anglicana. Este leva à discussão sobre a sucessão apostólica. Por fim, o A. aponta os "nós do debate".

Ovidio VEZZO faz uma leitura da prece de ordenação de um bispo, segundo o Pontifical Romano em sua segunda edição típica, de 1990 (171-202). Como se sabe, na reforma litúrgica do Vaticano 11, foi assumida a prece contida na "Tradição Apostólica", de Hipólito, um texto eucológico venerável, de fins do séc. 11. O A. explica as razões da opção de abandonar a prece usada anteriormente e adotar o texto de Hipólito. Num segundo momento, analisa finamente a teologia do ministério episcopal contida na prece. Compara o resultado do estudo com a teologia de outros textos eucológicos do Pontifical!, concretamente a coleta, a oração sobre a oblação, o prefácio e a oração depois da comunhão propostas no Pontifical de 1990 para a missa da ordenação de um bispo residencial.

Num breve artigo de cunho espiritual, Tullo GOFA reflete sobre "o bispo como esposo da Igreja" (203-213). Seu ponto de partida é a teologia patrística do Cristo esposo, qualificando o amor de Cristo como "caridade crística sponsal" (206), evocando a tradição mística cristã. Identifica então a missão episcopal como uma missão sponsal e o Espírito conferido a ele na ordenação como o Espírito da "caridade crística sponsal", simbolizada no anel episcopal. Para o recenseador trata-se de uma reflexão um tanto rebuscada, sem grande transcendência teológica.

No seguinte trabalho, Gianpaolo MONTIN apresenta considerações sobre a renúncia do bispo diocesano (cân. 401 § 1) (215-249). Embora o Vaticano 11 tenha sido o concílio que mais ressaltou a figura do bispo, introduz uma novidade de grave importância quando o convida a renunciar em determinadas circunstâncias. Partindo do cânon em questão, o A estuda suas fontes nos documentos conciliares e pós-conciliares e compendia brevemente os argumentos mais importantes que surgiram na aula conciliar contra e a favor da inovação. No fundo há concepções diversas do ministério episcopal, como o A mostra através da citação de posicionamentos feitos na aula conciliar. O recenseador salienta a diferença que resulta da concepção do bispo como pessoa particular ou como membro do colégio episcopal. No segundo caso, não haveria problema com a renúncia que quereria apenas propiciar mais eficiência no pastoreio da diocese, enquanto o bispo emérito continuaria a exercer suas

funções supradiocesanas, participando de concílios, podendo ser eleito para sínodos etc.

Devido à particularidade dos temas, o recenseador deixa de apresentar os dois últimos textos: um de Roberto LOMBARD sobre o projeto catequético de Girolamo Verzeri, bispo de Bresciano século passado (255-291); outro de Livio ROTA sobre as visitas pastorais de Giacinto Gaggia, bispo de Brescia de 1913a 1933 (293-313).

Uma introdução (7-14) apresenta o conjunto dos trabalhos e os dedica ao bispo homenageado, completando-se com um "curriculum vitae" do mesmo (15). No final há um sumário em inglês de cada artigo (315-319).

Em suma: um livro útil para aprofundar a teologia do ministério episcopal. Vale a pena lê-la.

Francisco Taborda

ARNOLDS,imón Pedro: *Canversacianes baja la higuera*. Lima: CEP, 1997. 335 pp., 20,5 x 14,5 cm.

O A, beneditino belga radicado no Altiplano do Peru, próximo ao Lago de Titicaca, reúne neste volume palestras proferidas em diversas ocasiões para religiosos e religiosas de sua pátria de adoção. São páginas de grande beleza espiritual, em que se retrata a sensibilidade do A, seu conhecimento interno e sentido do texto evangélico, fruto da contemplação de um genuíno beneditino, sua capacidade de empatia com o povo

peruano. A relação entre os textos bíblicos saem de sua pena com um frescor renovado que abre para o leitor perspectivas novas, não suspeitadas em nossas leituras habituais. São páginas que têm a força e a vitalidade dos escritos dos Padres da Igreja e dos grandes autores da tradição espiritual cristã. Quem tem o privilégio de ter encontrado S. P. A, sente em cada página palpitar seu coração e sua inteligência que tanto

impressionam a quem o conhece pessoalmente.

O livro está dividido em cinco partes. A primeira (11-38) convida a um retorno às fontes da Vida Religiosa em busca de um novo profetismo que nada mais é que uma volta a "preferir a Jesus". "A loucura do Evangelho é precisamente esta extra-ordinária pretensão de Jesus de ser 'mais amado' (18). O A. percorre a largos traços a espiritualidade cristã que apareceu através dos tempos no monaquismo, na experiência franciscana, no Carmelo e na via inaciana. Quatro caminhos apenas, entre os muitos que mereceriam ser considerados, mas que, segundo o A., "conduzem aos pontos cardeais da espiritualidade cristã de todos os tempos e de todos os lugares e, neste sentido, recolhem de certo modo o conjunto da história espiritual da Igreja" (19). Depois de apresentar brevemente estes caminhos, o A. sugere como se poderia relê-los diante da situação de nosso mundo e, mesmo sob o risco de parecer ingênuo e irritante (cf. 37), ousa propor um novo profetismo.

A segunda parte (39-69) nos convida a "refrescar a memória", combater o esquecimento e voltar ao frescor do primeiro chamado. A este encontro "fundacional" com o Senhor, o A. volta sempre de novo. Mais adiante, escreverá: "O desejo de ver a Jesus é, na realidade, a principal condição para seguir a Jesus, a única motivação duradoura para uma vocação. Servir o povo é muito bonito, ser professor, ser enfermeira está bem, mas isso não dura; o que dura sim é Jesus" (146). "Estamos legitimamente preocupados pelo povo, os pobres, o compromisso etc. Mas tudo isso esfria, entra em contradições e decepções, se não está fundamenta-

do no único desejo que dura: o desejo de Deus, de ver a Deus, de estar com Deus" (49-50). Para isso é preciso entrar no próprio coração, não dispersar-se. S. P. A. confessa: "falo como beneditino, como muitas outras vezes; peço desculpas, mas vocês entenderão que não posso falar como jesuíta, apesar de admirá-los muito" ... (43).

A terceira parte é dedicada a Nazaré (71-128), uma bela e sugestiva meditação sobre o lugar da vida oculta, com leituras muitas vezes surpreendentes por seu cunho de novidade, pelo caráter original, pela relação com problemáticas atuais e com situações concretas do Peru e da Vida Religiosa peruana. Infelizmente, não se sabe por quê, a ordem original das palestras foi trocada, como se pode observar pela forma como uma remete à outra. De repente o leitor encontra uma alusão a algo que já devia ter sido dito, mas só se encontrará depois, e vice-versa.

Numa tentativa de reconstrução, parece que seria preciso começar a ler pelo capítulo 2 (que inicia com uma apresentação da experiência do A. em sua visita a Nazaré, apresentada como o lugar de onde se "sai"), continuar com o 4 (que começa dizendo ser a segunda etapa da reflexão), passar ao 3 (onde o A. continua a tratar o tema da família de Nazaré iniciado no cap. 4), voltar ao 1 (onde o A. diz que retoma a temática da palestra introdutória: sair de Nazaré, 74) e por fim ler o capítulo 5 (que se apresenta como "última reflexão").

A quarta parte contempla "os olhares de Jesus" (129-187). Começa com uma meditação à primeira vista estranha ao tema: a exclamação de Agar em Gn 16,7-14: "Vi aquele que me vê". A reflexão permite conside-

rar como Deus nos olha e como, em resposta, podemos também nós olhar o Deus que nos olha. Com isso, o leitor é de imediato jogado "numa atitude profundamente contemplativa, mas que parte do olhar de Deus sobre nós" (131). Os textos subsequentes tratam de aprofundar, com a ajuda de perícopes evangélicas, os olhares de Jesus: olhar de chamamento e de misericórdia, olhares de admiração, cólera e tristeza, olhar afetivo. Textos luminosos para inspirar tempos de oração mais intensa.

A quinta parte busca no tesouro da tradição beneditina inspiração para "um novo seguimento" (189-267). O A. propõe três dinâmicas ou caminhos espirituais característicos de São Bento: a conversão, a contemplação e a ascese libertadora. Depois desta temática anunciada no primeiro capítulo desta parte, S. P. A. estende suas reflexões a outras dinâmicas, sem dúvida, não alheias ao carisma beneditino: a castidade, a misericórdia e a comunidade. No contexto deste último tema, ressalta-se o que escreve sobre o conflito que apresenta como uma necessidade na comunidade cristã para podermos juntar as diferenças, desde que temperado pela humildade, pois "só Cristo faz a unidade da comunidade; só Cristo tem toda a razão" (262). Seguem-se algumas regras preciosas sobre como administrar os conflitos: a referência a Jesus na oração comum; "a difícil articulação entre autoridade e liberdade" (265); reconhecer "mais importante amar que ter razão" (266); "a coragem de manifestar as discrepâncias e não escondê-las" (266); e, por fim, "uma regra que esquecemos muito": a democracia (267). Todas essas regras supõem algo fundamental que não pode faltar na comunidade cristã: a sinceridade e a verdade. "Todos os confli-

tos, todos os pecados cabem na comunidade, exceto a mentira" (267).

A sexta parte trata do discernimento e do acompanhamento espiritual (269-300), dois textos que oferecem preciosas indicações práticas para orientadores espirituais e formadores, que se reconhecem escritas a partir da experiência do A. Por fim a sétima e última parte está dedicada a "São José, mestre do discipulado" (301-335.) São quatro meditações que consideram José como o homem que confia em Deus, o mistério da adoção, o silêncio de José, sua figura de peregrino. Dentro do melhor espírito da "estabilidade beneditina" e a partir de sua experiência de inculturação, o A. faz a apologia da vizinhança, da proximidade: "A vizinhança é ser fiel ao lugar onde vivemos, encarnar-se numa rede de relações", "falar a mesma língua e criar relações de reciprocidade com a vizinhança" (328). E faz uma observação pertinente para as comunidades religiosas: Não basta dizer que "as pessoas mudam, mas a comunidade fica". "A relação pessoal não se dá com uma congregação; dá-se com pessoas, com José e não com a congregação de São José" (329)...

Uma última palavra sobre o título que se poderia traduzir em linguagem familiar: "Bate-papo debaixo da figueira". Que o A. o explique: "Na literatura profética, a imagem da figueira está relacionada com a Palavra de Deus (...). Jesus retoma esta bela imagem com Natanael (...), fazendo da figueira o lugar íntimo, quase secreto, do encontro pessoal. Por outra parte, toda a Bíblia costuma apresentar a proteção amorosa de Deus como uma árvore sob cuja sombra se reúnem seus filhos para desfrutar de suas visitas e partilhar o

pão de seu mistério (Mambré, a mamoneira de Jonas etc.). Mais tarde, a tradição monástica e patrística retomará essa experiência de intimidade divina e fraterna pela Palavra compartilhada na prática da *lectio divina*. Trata-se de saborear o pão da Palavra de Deus na mesa comum do amor fraterno, o banquete cotidiano da eucaristia e da oração. Nosso livro se inscreve nesta tradição. [...] Sob a figueira da Palavra de Deus [os irmãos e irmãs da Conferência dos Religiosos do Peru] compartilhamos durante anos o sabor de nossa fé comum junto com o alimento tão precioso da história de nossa gente, de nossa Igreja, de nossa Vida Reli-

giosa nestas terras latino-americanas" (Prólogo, 9).

Em suma, um livro delicioso que mereceria que a CRB traduzisse para que se tornasse acessível aos religiosos e religiosas do Brasil. Mas a tradução deveria ter uma introdução ou, pelo menos, algumas notas explicativas que permitissem compreender as muitas alusões, claras ou veladas, à realidade concreta do Peru, pois é um livro profundamente enraizado na pátria adotiva do A.

Francisco Taborda

SANGALLI, Idalgo José: *O fim último do homem*. Da Eudaimonia aristotélica à Beatitudo agostiniana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. 21 x 14 em. 210 pp. Coleção Filosofia 80. ISBN 85-7430-008-x.

Trabalho cuidadoso, matizado, que estuda o tema da felicidade na tradição clássica aristotélica, passando pela filosofia estoica de Sêneca e neo-platônica de Plotino para desembocar na posição cristã de S. Agostinho. É um itinerário interessante que o A. percorre com inteligência, concisão e clareza.

O leitor moderno deve espantar-se da diferença entre a concepção de felicidade desse mundo clássico grego, romano e cristão e a visão atual. Sem fazer nenhuma comparação, no sentido estrito, o livro propicia conclusões interessantes para além das tecnicamente obtidas pela pesquisa para compreender o distanciamento da modernidade de todo esse universo antigo.

Nessas filosofias estudadas o ser humano é visto na sua dimensão intelectual, de virtude e de graça, enquanto hoje a corporeidade, a sensibilidade, o hedonismo, o experiencial predominam.

Ao longo do livro aparece um dado comum nos autores pesquisados, a saber a convicção de que a felicidade é, de certo modo, o bem supremo para o ser humano. As diferenças e distâncias vão por conta da conceituação desse bem em relação ao ser humano e da maneira de consegui-lo.

O livro estrutura-se de maneira simples, linear. A pesquisa visa a responder a uma tríplice pergunta: que é a "beatitudo" para Agostinho?

Provocou ele uma guinada no conceito de felicidade em relação à posição aristotélica? Existem relações entre ambas as concepções? Para responder a essas perguntas, o A. julgou necessário recuperar o fio condutor da história. Por isso, além de analisar a *Ética a Nicômaco*, recorreu ao estudo de dois outros autores: Sêneca e Plotino, como uma espécie de ponte para entender Agostinho. Pois, não podem ser desconsideradas as influências do neoplatonismo e estoicismo em Agostinho. A pesquisa gira unicamente sobre o tema da felicidade. Daí o estudo ficar restrito a algumas obras dos autores diretamente relacionadas com ele.

Então se entende a estrutura do livro em três capítulos. O primeiro capítulo é todo dedicado à "eudaimonia", palavra grega para felicidade, na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. O segundo estuda a "beatitudo", palavra latina para felicidade, no filósofo estóico romano Sêneca e, de novo, a "eudaimonia" em Plotino, ponto alto do neoplatonismo. E o terceiro capítulo, desaguadouro das filosofias anteriores, mas em patamar superior pela perspectiva cristã, concentra-se no estudo da "beatitudo" no gênio filosófico teológico de Santo Agostinho. Aí o A. responde matizada-mente as perguntas que se propusera.

Tanto mais importante é essa reflexão para o momento atual quanto mais a felicidade é vista numa perspectiva ética. Com efeito, o ideal de uma vida perfeita é a busca de seu próprio "telos" o seu "finis bonorum", o fim de todos os bens. Nesse momento, defrontamo-nos com uma ética teleológica. Os homens almejam a felicidade, isto é, realizar seu fim supremo. Ele se ob-

tém praticando o bem e evitando o mal. Pode-se dizer que na concepção de ética está o fato de o ser humano buscar o seu fim, a sua felicidade e, por sua vez, esta busca só é verdadeira quando feita pela prática ética - virtude e contemplação da verdade.

Esse aspecto formal corresponde a todos autores estudados que vão, porém, distinguir-se na qualificação, na natureza desse bem e o tipo de vida correspondente.

Na configuração desse fim supremo, a felicidade, mesmo os autores pagãos, naturalistas, desconhecendo a revelação, admitem um forte traço religioso. Há um elemento divino presente no homem, na natureza.

Santo Agostinho, naturalmente, com a revelação cristã, vai resumir a felicidade como "frui Deo".

Segundo Aristóteles, no modo de caminhar para esse fim, o papel da virtude e o da contemplação da verdade são fundamentais. A boa conduta, o agir bem na prática das virtudes e a atividade intelectual para os conhecimentos superiores permitem certa oscilação na interpretação, ora mais intelectual, ora mais ética da felicidade.

A concepção estóica de Sêneca entende a felicidade como um viver segundo a natureza. Uma natureza, naturalmente, que tem um "logos", que é fonte da lei. Lei natural e universal, imanente à natureza humana. Viver em conformidade com ela nos faz felizes. No fundo, é uma natureza divina, em que Deus está imanente. Por isso, não se precisa sair dela para encontrar a felicidade.

Em Plotino, a felicidade adquire uma marca místico-religiosa. O homem alcança-a ao assemelhar-se com o Uno (Deus) por um processo de

purificação. É possível obter tal felicidade desde que o ser humano se liberte das amarras do corpo e das demais coisas materiais. Há todo um itinerário de ascensão ao Uno que passa por um mergulho da alma em si mesma. O momento máximo de co-presença com o divino está no estado de pura intuição ou de êxtase.

Santo Agostinho se aproxima desse pensamento, mas introduz novidades fundamentais. A verdadeira felicidade é deslocada lentamente para um gozar de Deus depois dessa vida. O fator graça adquire papel preponderante de maneira que a obtenção da felicidade definitiva escapa das puras possibilidades humanas. É graça de Deus.

Vale a pena esse encontro com o pensamento clássico sobre a felicidade num livro claro, conciso e escrito com esmero. Exige do leitor um mínimo de familiaridade com a filosofia clássica. O A. conserva a terminologia, em muitos momentos, na lín-

gua original - grego e latim -, mas nem sempre seguida de tradução ou apresentada uma única vez. O rigor terminológico pode soar algo árido para ouvidos familiarizados com um pensamento mais existencialista e, por isso, causar dificuldade de intelecção.

Um ponto importante crítico dessa visão clássica em relação à ética hedonista reinante é ela partir do fato de que o ser humano só procura a felicidade, ou porque vive numa condição de infelicidade ou experimenta momentos (aparentes) de felicidade. Esta está reservada para a obtenção do fim último, que para Santo Agostinho será a fruição de Deus depois da morte. Desmascara-se a ilusão de felicidades puramente hedonistas, tão vendidas pela mídia. Os clássicos nos oferecem lições antigas no tempo, mas atuais no sentido.

J. B. Libanio

MEEKS, Wayne A.: *As origens da moralidade cristã*. Os dois primeiros séculos. Tradução do inglês por Adaury Fiorotti. S. Paulo: Paulus, 1997. 253 pp., 23 X 16 cm. ISBN 85-349-0952-0.

Wayne Meeks pesquisa a sensibilidade ética dos primeiros cristãos. Já foram publicados dois outros livros da sua autoria pela editora Paulus, tratando do mesmo assunto: *Os primeiros cristãos urbanos* e *O mundo moral dos primeiros cristãos*. A obra em questão esboça os inícios do processo pelo qual emergiu o intrincado tecido de sensibilidades - percepções, crenças e práticas - que

denominamos moralidade cristã. Visto superficialmente a obra pode ser confundida com o gênero usualmente chamado de "ética do Novo Testamento", mas se trata de uma perspectiva diversa. Não elabora a resposta dos primeiros cristãos a certos problemas que hoje estão em pauta como aborto, homossexualismo, violência etc., nem tenta descobrir os princípios centrais em que se baseia

o sistema ético dos primeiros cristãos. Trata-se mais de uma exploração das noções morais que configuraram a sensibilidade ética dos primeiros cristãos. A finalidade é tentar construir uma espécie de etnografia moral dos primórdios cristãos. Nesse sentido, a obra tem mais uma perspectiva antropológico-cultural do que teológico-moral. Aí reside a originalidade da pesquisa de Meeks. Apresenta uma chave de leitura que não segue os cânones tradicionais de interpretação da ética neo-testamentária.

Para construir essa etnografia moral, o conhecimento do contexto sócio-cultural desempenha um papel fundamental. Meeks explora a sensibilidade ética dos primeiros cristãos em confronto com as noções e os códigos morais vigentes no ambiente greco-romano no qual eles viviam. Um primeiro elemento importante, destacado por Meeks, na configuração da ética foi o contexto urbano no qual viveram os primeiros cristãos. A cultura e a sensibilidade urbanas das cidades da bacia mediterrânea onde se desenvolveram as nascentes primeiras comunidades cristãs influenciaram fortemente o seu sentir moral.

Outro elemento que ajudou a formular a gramática da prática cristã foram os discursos e as obras de exortação ética elaborados por vários filósofos pagãos da época. Os códigos de virtudes e vícios utilizados pelos cristãos são homônimos aos usados pelos pregadores greco-romanos. Nesse sentido, Meeks ressalta a grande semelhança no modo de avaliar o comportamento moral por parte dos cristãos e pagãos. Os primeiros cristãos apresentavam-se e queriam ser bons cidadãos do império romano e lutavam ao lado de outros

no sentido de educar para as virtudes e condenar os vícios.

A tradição judaica representa uma fonte importante na criação do sentir moral dos primórdios da fé cristã. O Antigo Testamento é interpretado alegoricamente como relato moral na linha de Fílon, filósofo judeu de Alexandria. A primitiva Igreja surgiu a partir e em meio a sinagoga e as escrituras judaicas serviram de referencial para a sua auto-compreensão. A sensibilidade ética veiculada principalmente pelos judeus da diáspora foi importante na configuração das diretrizes morais da nascente cristandade.

Mas, entre todos os fatores, o modo de ser e agir da primitiva comunidade eclesial desempenha um papel primordial na formação da compreensão ética dos primeiros cristãos. Era composta de pessoas convertidas que aderiram a Cristo e ao seu evangelho. A conversão significava uma total renovação e mudança de vida com implicações ao nível ético. Assim a conversão ocupa um lugar central nas fontes da moralidade cristã. Trata-se de uma moral de convertidos. A comunidade representava uma ressocialização do indivíduo a partir de um novo referencial de sentido para a vida e, portanto, de um novo horizonte de compreensão ética. Criar princípios éticos e organizar comunidade são um processo único e dialético. A moralidade cristã significava a argamassa de constituição da comunidade. Por isso, a configuração das duas realidades é simultânea. Essa relação entre a formação da primitiva comunidade eclesial e o surgimento de uma sensibilidade ética correspondente é uma contribuição valiosa da pesquisa de Meeks.

Se, por um lado, a leitura etnográfica de Meeks é interessante e aponta para aspectos muitas vezes esquecidos pelas tradicionais éticas do Novo Testamento; por outro, tem o perigo de esquecer a novidade ética do Reino de Deus e reduzir a moralidade cristã ao âmbito categoria!, isto é, aos puros conteúdos, partilhados também por outros participantes do contexto sócio-cultural greco-romano. Por exemplo,

aparece pouco a perspectiva da liberdade cristã proposta por Paulo na Carta aos Gálatas e Romanos e o protagonismo do discernimento como categorias centrais da ética paulina e, portanto, dinamismos atuantes na sensibilidade ética dos primeiros cristãos.

J. R. Junges

BARREIRO, Álvaro: *A parábola do Pai misericordioso*. São Paulo: Loyola, 1998. 143 p., 21 x 13,5 cm. ISBN 85-15-01844-6.

"Você já se sentiu alguma vez uma dracma perdida?" Esta pergunta, colhida num roteiro homilético-catequético sobre Lucas 15, revela muita coisa. Não apenas que a maioria das pessoas nem sabem o que é uma dracma. Você pode substituir "dracma" por "dólar" ou "real", a reação do interpelado continuará a mesma ... Ou talvez responda: "Eu me sinto um perdido real". A pergunta mostra sobretudo que as parábolas de Lucas 15 são lidas, geralmente, sob o ângulo errado.

Lucas 15 é composto de três parábolas: a da ovelha perdida, a da dracma perdida e a do filho perdido, geralmente qualificado de "pródigo". Duas dessas parábolas estão recebendo, na catequese e homilética recentes, outros títulos: "o bom pastor" e "o Pai misericordioso." A parábola intermediária, da dracma, não recebe novo nome. Ficaria difícil dizer "a parábola da mulher feliz" ou algo assim? Parece inusitado pensar Deus como mulher varrendo a casa!

Contudo, é essa a questão. Numa milenar leitura penitencialista, as parábolas da ovelha e do filho foram lidas do ponto de vista do que esta-va perdido. E a finalidade da leitura era provocar arrependimento e penitência. Isso, evidentemente, não funciona com uma moeda, Chame-se ela dracma, dólar ou real! Portanto, a parábola da dracma sumiu da pregação. Mas a leitura correta dessas parábolas é a feita a partir do ponto de vista de quem encontra: o pastor, a dona de casa, o pai. O assunto é a alegria da misericórdia que encontra quem a aceita e por isso faz loucura: deixar um rebanho sem proteção, chamar as vizinhas por causa de uma moeda, oferecer um churrasco pela volta de um vagabundo.

O livro de Álvaro Barreiro acentua exatamente esta ótica, inspirando-se na obra de Henri Nouwen e do exegeta-pintor cristão-novo protestante Rembrandt, do século áureo holandês (século XVIII). Rembrandt retratou como nenhum outro o "pai

misericordioso", dando-lhe inclusive traços da mãe de ternura: a mão direita, de dedos finos e alongados, a afagar as costas do filho, a posição materna que dá a impressão de que o filho renasce de seu seio...

Numa ótica bem inacciana, o livro medita sobre Lucas 15 como a livre oferta do amor de Deus ao pecador que livremente o quiser aceitar. Nada de pagamento. O pensamento justiceiro do filho mais velho está totalmente fora de foco. Estamos para lá da prestação de contas. Lucas é o evangelho da graça, da gratuidade. A misericórdia é a oferta de uma nova chance de vida.

Por isso, o livro não é intitulado "O filho pródigo" e sim, "O Pai misericordioso". Neste sentido seguem-se os três pontos da meditação: a história do filho pródigo, a história do filho mais velho e o ponto principal, mais amplamente desenvolvido: a figura do Pai misericordioso.

Do ponto de vista do exegeta, sublinho que este livro nos convida a não mais ler a parábola (e muitas outras coisas) na ótica moralista; afinal, a ovelha e a dracma não podem fazer penitência porque se perderam, e o filho pródigo na parábola não faz penitência. Convida-nos a ler esta "mais bela das parábolas" na ótica do verdadeiro sujeito, o Pai misericordioso, o Deus da vida.

Quanto ao aspecto gráfico, só louvores: formato prático, belas reproduções da obra de Rembrandt, recordadas em função da meditação progressiva. Um livro que alegrará a você e aos seus amigos. Os depoimentos narrados no próprio livro mostram o efeito regenerador do encontro com o Pai misericordioso.

J. Konings