

ITCR

Instituto de Teologia e Ciências Religiosas

T *Cadernos*
de
TEOLOGIA



PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

CADERNOS DE TEOLOGIA

**Revista Semestral do Instituto de
Teologia e Ciências Religiosas - ITCR
da Pontifícia Universidade Católica de
Campinas - PUC-Campinas**

Diretor Responsável:

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Redatores:

Airton José da Silva

Cássio Murilo Dias da Silva

Conselho Editorial:

Airton José da Silva

Alexander Luiz Dezotti

Cássio Murilo Dias da Silva

Josias Henrique Comin

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Tiragem: 500 exemplares

Periodicidade: Semestral (Maio e Setembro)

Direitos e Permissão de publicação:

As matérias assinadas são de total e exclusiva responsabilidade dos autores. São reservados todos os direitos ao ITCR - PUC-Campinas. A reprodução de qualquer matéria é permitida, desde que citada a fonte.

Editoração: Departamento de Composição Gráfica

Impressão: Gráfica da PUC-Campinas

CADERNOS DE TEOLOGIA - ANO VI - MAIO DE 2000 - Nº 07

CADERNOS

DE

TEOLOGIA



SUMÁRIO

Editorial 05

ARTIGOS

Teologia, Para Quê? 09
Benedito Ferraro

A Teologia Hoje 21
Márcio Roberto Pereira Tangerino

Eclesiologia Ecumênica 29
Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

RESENHAS

DAVIES, Philip R., In Search of 'Ancient Israel', Sheffield, Sheffield Academic Press [1992], 1995², 166 pp 65
Airton José da Silva

GRABBE, Lester L. (ed.), Can a 'History of Israel' be Written? Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, 201 pp 81
Airton José da Silva

LAMADRID, Antonio González, As Tradições Históricas de Israel, tradução de José Maria de Almeida, Petrópolis, Vozes, 1999, 238 pp 91
André Luiz Fávero

1912

1912

1912

1912

1912

1912

1912

1912

1912

1912

1912

1912

1912

1912

1912

1912

1912

1912

1912

1912

EDITORIAL

Em aula inaugural do Curso de Teologia do ITCR, no dia 21 de fevereiro de 2000, o Pe. Benedito Ferraro, Doutor em Teologia e Professor deste Instituto, proferiu magistral palestra sobre o significado, as tarefas e os desafios da Teologia hoje. **Teologia, Para Quê?** é o título de seu artigo que abre este número dos **Cadernos de Teologia**.

Nele, Ferraro que é um pesquisador profundamente mergulhado na prática pastoral, mostra a pertinência e a relevância da pergunta para a ação dos cristãos e cristãs no mundo de hoje. Um mundo marcado pela complexa realidade de uma sociedade **contraditória** – onde uma minoria esbanja luxo e riqueza e uma maioria padece a miséria – e **fragmentada** em nível sócio-econômico, cultural e religioso.

Citando a *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II, Ferraro nos lembra que uma das tarefas da Teologia é dar conta dos problemas da realidade, enfrentando seus mais conflitivos desafios, para poder oferecer às Igrejas pistas evangelizadoras.

Entretanto, na fragmentada e contraditória sociedade atual, marcada pela exclusão de milhões de pessoas, se a teologia não preservar em sua reflexão a sensibilidade para a vida real do “homem humano”, que é o que existe, segundo o personagem Riobaldo de *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa, então para que fazer teologia?

Falando a professores e estudantes de Teologia novos e veteranos, Ferraro provoca a platéia citando o Eclesiástico, que em 29,21 diz: “*São coisas indispensáveis para a vida: água, pão, roupa e casa para preservar a própria intimidade!*” Se neste momento histórico, onde impera a exclusão, a Teologia não for capaz de gerar uma palavra significativa e eficaz para os milhões de pobres e excluídos, seu discurso não terá coerência teórica (pertinência) e nem valor histórico (relevância). Ao teólogo e ao estudante “aprendiz de teologia”, vale lembrar a frase do comediógrafo grego Menandro, do século IV a.C: “*Sou humano, e nada do que é humano me é estranho*”.

O **segundo artigo**, do Sociólogo e Professor do ITCR Márcio Roberto Pereira Tangerino, traz a sua aula inaugural proferida para o Curso de Ciências Religiosas do ITCR no dia 22 de fevereiro. Sob o título **A Teologia Hoje**, Márcio Tangerino aborda **a questão epistemológica** que surge da pergunta sobre a legitimidade de se fazer uma teologia encarnada na periferia do mundo, com significativas conseqüências práticas.

Márcio, falando das mediações necessárias para se fazer teologia, explicita o que se fazia e o que era frágil ou não se fazia na teologia latino-americana. Márcio conclui que a questão política do fazer teológico sempre esteve em primeiro plano, enquanto não se trabalhou com a devida profundidade o rigor científico deste discurso teológico.

E então, *“de repente, não mais que de repente”*, como nos diz o “poetinha” Vinícius de Moraes em “Soneto de Separação”, o fim do socialismo real e o controle do poder central da Igreja por um grupo conservador lançou o desafio da esfinge à teologia latino-americana: *“Decifra-me ou te devoro”*. Acuada internamente por uma hierarquia que se especializa em calar as vozes proféticas da Teologia no turbulento final do século XX, e desorientada historicamente, a Teologia da Libertação tematizou novas questões, como gênero, etnia, ecologia, subjetividade e outras, e buscou novos instrumentos teóricos em novos paradigmas científicos que alicerçassem sua epistemologia, como a física quântica, a teoria da relatividade, a biologia, a psicologia e a antropologia.

Mas, em meio à crise, a Teologia da Libertação mostrou vitalidade em sua capacidade de incorporar os novos problemas de cada época histórica, o que é exatamente sua marca profética. Com tal perspectiva em mente, Márcio abordou, finalmente, o significado de uma teologia para leigos e leigas, no Curso de Ciências Religiosas, dentro da Universidade, a PUC-Campinas: quais são seus desafios e perspectivas?

O **terceiro artigo**, do Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, Professor de Teologia Sistemática e Diretor do ITCR, aborda, em profundidade, os fundamentos de uma **Eclesiologia Ecumênica**. Tema, aliás, muito oportuno neste ano 2000 quando se realizou em todo o Brasil, pela primeira vez, uma Campanha da Fraternidade Ecumênica.

Nas palavras de Paulo Sérgio: “Parte-se da constatação acerca da necessidade da promoção da unidade dos cristãos em função das rupturas e frações de grupos, efetuadas ao longo da história da Igreja e da complexa realidade da Igreja de Cristo, que não se esgota em alguma formulação histórica”.

O objetivo de uma eclesiologia ecumênica é “redescobrir a verdadeira Igreja de Jesus, mais comunitária, marcadamente solidária, inserida no mundo para suscitar e explicitar os germens de salvação no interior dos acontecimentos históricos”, acrescenta Paulo Sérgio na introdução de seu artigo, lembrando que esta empreitada exige a retomada da perspectiva comunitária do Vaticano II. Um Concílio que, segundo teólogos ilustres, ainda não foi adequadamente operacionalizado. Paulo Sérgio diz que seu objetivo é despertar o leitor para o sonho do ecumenismo: a unidade dos cristãos rumo à construção da *oikoumene* planetária de todos os povos.

Três Resenhas dão seqüência a este número dos **Cadernos de Teologia** do ITCR. Nas **duas primeiras**, o Prof. Airton José da Silva, Mestre em Teologia Bíblica e professor de Antigo Testamento no ITCR, passa em revista o recente debate sobre a História de Israel tal como aparece em dois escritos importantes publicados pela Editora Sheffield, da Inglaterra, em 1995 e 1997.

No primeiro estudo, **Em Busca do ‘Antigo Israel’**, Philip R. Davies, da Universidade de Sheffield, questiona de maneira polêmica, rigorosa e até mesmo agressiva, as “Histórias de Israel” existentes como nada mais do que paráfrases racionalistas dos textos bíblicos, e especialmente frágeis porque fundamentadas no conceito de ‘antigo Israel’, que não passa de um construto dos estudiosos de história, fabricado a partir do amálgama do Israel literário (a Bíblia Hebraica) com o Israel histórico (os habitantes da região norte da Palestina durante parte da Idade do Ferro). Um livro que leva o leitor a muitos questionamentos e o incentiva a buscar novas caminhos para fazer e escrever “História de Israel”.

O segundo estudo, **Pode uma ‘História de Israel’ ser Escrita?** foi publicado em 1997, como resultado do primeiro *Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica*, realizado em Dublin, em julho de 1996, do qual participaram pesquisadores escolhidos. Todos os participantes responderam às duas questões seguintes: Pode uma ‘História de Israel’ ser escrita e, caso possa, como? Que papel exerce neste empreendimento o texto do Antigo Testamento/da Bíblia Hebraica? O seminário surgiu a partir da acirrada controvérsia existente entre a visão **maximalista** defensora do princípio segundo o qual ao se escrever a “História de Israel” tudo nas fontes que não pode ser provado como falso deve ser aceito como histórico, e a visão **minimalista** que defende que tudo que não é corroborado por evidências contemporâneas aos

eventos a serem reconstruídos deve ser descartado. Este debate continua hoje e se afirma cada vez mais a proposta de uma *mudança de paradigmas* na produção da História de Israel. O livro foi editado por Lester L. Grabbe, Professor de Bíblia Hebraica e Judaísmo Antigo e Coordenador do Departamento de Teologia da Universidade de Hull, Reino Unido.

A **terceira resenha** foi feita por André Luiz Fávero, aluno do 2º ano de Teologia do ITCR, sobre o livro de Antonio González Lamadrid, **As Tradições Históricas de Israel**, traduzido do original espanhol de 1993 e lançado aqui pela Vozes em 1999. A obra trata da História Deuteronomista, da História do Cronista, dos dois livros dos Macabeus, de Tobias, Judite, Ester e Rute, como quatro Histórias Exemplares e das cinco Visões Histórico-Apocalípticas de Daniel. Escrito de maneira clara e direta, sem detalhes complicados, este livro serve como uma boa introdução ao tema proposto, as tradições históricas de Israel.

Dos leitores esperamos o interesse de sempre e desejamos a todos os que se empenharem na leitura de mais este número dos **Cadernos de Teologia** um bom proveito.

A Redação

ARTIGOS

TEOLOGIA, PARA QUÊ?

Benedito Ferraro

1. INTRODUÇÃO: QUAL O ESPAÇO DA TEOLOGIA HOJE?

Este é o título de um dos últimos números da revista *Concilium*, mostrando que a pergunta é pertinente e relevante para a ação dos cristãos e cristãs no mundo de hoje, marcado sobretudo por uma realidade complexa e com duas características cada dia mais presentes no nosso cotidiano: uma sociedade contraditória e uma sociedade fragmentada. **Contraditória**, pois ao lado de pessoas que exigem os importados mais sofisticados, como carros, aparelhos eletrônicos, Internet, encontramos pessoas que não têm sequer o que comer. Ao lado de gastos astronômicos em festas, comemorações, podemos encontrar escolas sem giz e hospitais e postos de saúde sem gaze, algodão e seringas para aplicar injeção em pacientes em perigo de vida. **Fragmentada**, quer ao nível sócio-econômico, com pessoas integradas no mundo do trabalho com ótima remuneração, ao lado de milhões de desempregados/as e subempregados/as, que não sabem como encontrar o alimento para seus filhos/as. Fragmentada ainda em nível cultural e religioso, pois numa mesma família, encontramos pessoas de diferentes crenças e pertencentes a diferentes Igrejas ou religiões.

1.1. Teologia e realidade

Uma das tarefas fundamentais da teologia é dar conta dos problemas da realidade, para poder oferecer pistas e caminhos para a ação evangelizadora das Igrejas. Deve colaborar com o evangelizador/a a compreender os novos desafios presentes na realidade, para fugir ao

imediatismo e às soluções simplistas que não levam a sério a complexidade da vida de hoje. Se a teologia não der conta das questões mais conflitivas, quem o dará? Certamente esse é o sentido da GS1, ao afirmar que *“as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens-mulheres de hoje, sobretudo dos pobres e dos que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo. Não se encontra nada verdadeiramente humano que não lhes ressoe no coração”*.

A fé deve iluminar a vida em todas as suas dimensões. A palavra de Deus, como diz o SI 119, *“é lâmpada para os meus pés e luz para o meu caminho”*. Nesta conjugação entre a fé e a palavra, interpretada para responder ao presente histórico, a fé tem como função *“orientar a mente para soluções plenamente humanas”* (GS11).

1.2. Teologia e Comunidade

Nesta tarefa a teologia não se encontra sozinha. Ela deve ser compreendida como serviço à comunidade, estar atenta à profecia e ser solícita com as orientações do magistério. Sem uma articulação respeitosa e criativa dessas instâncias, todas perdem, e perde sobretudo a comunidade. Podemos relembrar essa interação, pois ela é importante para o desempenho da tarefa teológica a serviço da palavra e da comunidade:



Clodovis Boff assim explicita essa relação complexa entre essas diferentes instâncias: *“Magistério e Teologia não estão, por princípio, em relação de subordinação, mas fundamentalmente de colaboração. Ambos estão subordinados à Palavra e estão a serviço do Povo de Deus. Frente à Doutrina da Fé, o Magistério e a Teologia têm funções distintas e complementares. Cabe especificamente ao Magistério*

anunciar a Palavra e velar pela sua integridade. Cabe especificamente à Teologia aprofundar racionalmente essa mesma Palavra. Os Pastores são como a boca que ex-põem a Verdade salutar; os Teólogos são como a cabeça que ex-plicam. A contribuição que o Pastor dá ao Teólogo é: estimulá-lo em seu trabalho; adverti-lo quanto aos desvios em relação à fé. A contribuição do Teólogo ao Pastor é: caminhar ao seu lado, como assessor; ir em frente, como batador de novas perspectivas para a fé”¹.

2. TEOLOGIA E A REFLEXÃO CRÍTICA DA FÉ

A teologia busca conquistar seu espaço, pois “examinando a verdadeira situação que a ciência teológica ocupa no final do século XX temos que conceder que a teologia acadêmica não goza mais da mesma estima na Igreja, na sociedade e na universidade como há poucos anos atrás. O que aconteceu? Por que, em muitos lugares, a teologia não é mais considerada como auto-reflexão crítica e necessária da fé cristã e nem como disciplina universitária academicamente importante? Por que instituições teológicas cada vez mais se transformam em organizações de ciências da religião? Será que a teologia está ultrapassada como debate crítico e autocrítico da fé cristã?”²

Em muitos ambientes, a teologia como reflexão crítica da fé é vista como desnecessária ou mesmo como estorvo: *“Para muitos funcionários eclesiásticos - e não só na Igreja católica romana - a teologia e a crítica à Igreja, uma crítica ligada por natureza à teologia, são vistas simplesmente como estorvo. E, assim, chega-se sempre de novo a uma guerra da Cúria contra teólogos “rebeldes” e vice-versa. A relação de alguns dirigentes da Igreja com a teologia crítica ainda não está suficientemente clara. Desta situação resulta por isso facilmente um mal-entendido público sobre a capacidade produtiva da reflexão teológica. Se o próprio governo da Igreja não leva a sério os seus teólogos, dificilmente se poderá esperar maior interesse pela teologia por parte de um público cada vez mais desinteressado nos assuntos eclesiais”³.*

Olhando o papel da teologia no interior da Igreja, podemos observar um quadro bastante complexo em relação aos seus diferentes

⁽¹⁾ BOFF, C., *Teoria do método teológico. Versão didática*, Petrópolis, Vozes, 1988, p. 84.

⁽²⁾ GEFFRÉ, C. - JEANROND, W. G., *Teologia, para quê? Considerações sobre a autocompreensão do trabalho teológico de hoje*, Concilium, 256 (1994/6), p. 5.

⁽³⁾ GEFFRÉ, C. - JEANROND, W. G., *op. cit.*, pp. 05-06.

agentes. Sabemos que a teologia é vista e vivida de forma diferente pelos diferentes agentes no interior da Igreja grande-instituição e isto requer uma atenção especial, pois deste relacionamento surgem muitos conflitos e tensões. Assim podemos, de modo esquemático, apontar o atual quadro da teologia:

- a) Teologia dos padres, sobretudo do assim chamado “novo clero”: cada vez menos importante, notando-se uma forte dose de pietismo⁴ que não necessita ou simplesmente descarta a razão teológica. Nas suas pregações, quando há, o destaque maior é para emoção, a individual e a coletiva, sem muita ligação com o seguimento de Jesus.
- b) Teologia dos leigos/as: busca respostas às perguntas vindas da vida, com maior positividade, pois refletem as questões provenientes do mundo do trabalho, da política, da cultura.
- c) Teologia dos bispos: prescrições sem fundamento teológico. Estão mais preocupados com a organização e com a defesa da doutrina já estabelecida.
- d) Teologia dos teólogos: nova teologia do diálogo inter-religioso, teologia feminista, ecológica, da paz. Torna-se muito mais complexa, na medida em que assume as novas relações advindas do relacionamento de classe, gênero, etnias, geração e, ultimamente, da ecologia.

2.1. Teologia, novos paradigmas e a nova complexidade do fazer teológico

Novas exigências estão sendo colocadas à reflexão teológica a partir do diálogo com as ciências humanas, sociais, naturais e com a ecologia. Também a complexidade aumenta, quando a teologia se relaciona com o mundo da(s) cultura(s) e das religiões não cristãs. É o que acontece na África, na Ásia e também no Ocidente. Na América Latina e no Brasil, de modo especial, a teologia está sendo desafiada a refletir o mundo das culturas e religiões afro e indígenas. Neste sentido, *“a teologia se encontra num processo de aprendizagem que coloca todo tipo de exigências aos que trabalham na teologia nos dias de hoje”*⁵. As

⁽⁴⁾ Cf. COMBLIN, J., *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada da libertação*, São Paulo, Paulus, 1996, pp. 43-45.

⁽⁵⁾ GEFFRÉ, C. - JEANROND, W. G., *op. cit.*, p. 06.

questões provenientes dessas novas situações se complexificam ainda mais, quando articuladas com os novos paradigmas advindos das relações de classe, gênero, etnia, geração e ecologia. Não há respostas prontas e aqui se exige uma reflexão nova e criativa fazendo jus ao “*fides quaerens intellectum*” (Santo Anselmo), pois somos convidados a “dar as razões (motivos) de nossa fé” (cf. 1Pd 3,15). Para uma visualização dessa nova complexidade, sugerimos o quadro seguinte:

MEDIAÇÕES HERMENÊUTICAS E NOVOS PARADIGMAS

RELAÇÃO	CLASSE	GÊNERO	ETNIA	GERAÇÃO
CONDIÇÃO HUMANA	TRABALHO TERRA	SEXO ERÓTICA	CULTURAS FESTA GRATUIDADE	RELAÇÕES PESSOAIS
INSTITUIÇÃO	ECONOMIA	PODER PEDAGOGIA	IDEOLOGIA	POLÍTICA PODER
SUJEITO PROTAGONISTA	POBRE EXCLUÍDO	MULHERES MARGINALIZADAS	ÍNDIOS NEGROS	CRIANÇA JOVEM IDOSO
C I V I L I Z A Ç Ã O				
MÍSTICA-ESPIRITUALIDADE DA LIBERTAÇÃO-ESPERANÇA				

Quando falamos de relações de etnia, gênero e geração, certamente não queremos deixar de lado a questão da classe. Ela continua sendo de importância fundamental para o pensar teológico, sobretudo a partir da teologia da libertação, tendo a opção pelos pobres como chave hermenêutica para se compreender o evangelho e chave epistemológica do fazer teológico. Entretanto, não podemos assumir os elementos adquiridos a partir das reflexões dessas relações como se fossem uma simples continuação do processo anterior de busca de um projeto revolucionário. Não há uma continuidade mecânica ou mera substituição. O processo é mais complexo e exigente.

Eis como nos fala J. Comblin: “*Os negros, os índios e as mulheres têm projetos específicos que não são o projeto revolucionário*”

anterior. Os índios querem uma sociedade indígena ao lado ou em vez da sociedade nacional atual. Não buscam uma transformação desta sociedade branca que nem sequer chegam a conhecer. Os negros querem existir e ser reconhecidos, entrando em choque contra o racismo. Em nenhum país são maioria e em nenhum país têm condições de assumir o poder como na África do Sul. Finalmente, o que as mulheres querem não se consegue mediante a conquista do poder, transformações de estruturas sociais ou puras leis. Querem uma transformação total da cultura e isso exige outros processos. Os movimentos indígenas, negros, ou feministas abrem novos campos de busca de liberdade, mas são outra coisa. Não substituem as lutas pela transformação da sociedade da década anterior. Por isso, o objeto da teologia da libertação não pode ser exclusivo. Esta teologia integra-se num movimento muito mais amplo. Cada um deles é uma expressão da vocação humana para a liberdade. Todos confluem numa teologia global da liberdade”⁶.

Além disso, descobre-se o valor do contexto onde se faz a teologia. A teologia de hoje é uma tarefa pluralista: *“Em vez de se impor uma teologia uniforme a todos os cantos da Terra, existe hoje uma disposição de entendimento teológico com os respectivos lugares da teologia. O surgimento de teologias regionais ou mesmo locais enriquece sem dúvida o cosmos teológico, mas confronta todos os lugares da reflexão teológica com a urgente necessidade de um diálogo entre estas diversas teologias. Todos os teólogos de hoje exigem uma nova disposição para o entendimento com o teologicamente outro”⁷.*

J. Dupuis explicita a importância da contextualização da teologia, ao apresentar sua obra “Rumo a uma teologia cristã do pluralismo teológico”: *“Mais do que um novo tema para a reflexão teológica, a teologia das religiões deve ser vista como um novo modo de se fazer teologia em um contexto inter-religioso: um novo método para se fazer teologia em uma situação de pluralismo religioso. Esta teologia hermenêutica “inter-religiosa” é um convite a alargar o horizonte do discurso teológico. E deve ser conduzir (...) à descoberta, em maior profundidade, das dimensões cósmicas de Deus, de Jesus Cristo e do Espírito Santo. Neste ponto, novamente se propõe o paralelo com a teologia da libertação. Em um contexto de opressão humana e de anseio de libertação por parte das grandes massas de pessoas, a teologia parte de uma práxis da libertação, para só depois empreender uma reflexão*

⁽⁶⁾ COMBLIN, J., *op. cit.*, pp. 112-113.

⁽⁷⁾ GEFFRÉ, C. - JEANROND, W. G., *op. cit.*, p. 06-07.

teológica à luz da revelação. Esta teologia se apresenta como um novo método para se fazer teologia. A teologia do pluralismo religioso faz o mesmo, em um contexto inter-religioso. O seu ponto de partida é uma práxis do diálogo inter-religioso e, com base nesta prática, ela sai em busca de uma interpretação cristã da realidade religiosa pluriforme que a circunda. Ela também se apresenta como um novo modo de se fazer teologia”⁸.

2.2. Opção pelos pobres como opção teocêntrica

Na sociedade atual, contraditória e fragmentada, surge uma pergunta fundamental pelo sentido da vida frente ao fenômeno da exclusão. Embora saibamos que ninguém é totalmente excluído, pois se o fosse morreria⁹, vemos a cada dia aumentar o número de morte de crianças, jovens, trabalhadores/as, idosos/as, índios, mulheres, tendo como causa o aumento da miséria e a negação do simples princípio de cidadania, numa sociedade que se apresenta como democrática. Já o livro do Eclesiástico alertava: “São coisas indispensáveis para a vida: água, pão, roupa e casa para preservar a própria intimidade” (Eclo 29,21). Hoje poderíamos falar “para conservar a própria dignidade, a subjetividade”. O/a teólogo/a não pode ser insensível a esta realidade. Se de um lado, a teologia se faz com o uso da razão, com a análise mediada pelas ciências humanas, do social e naturais, levando-se em conta todas as relações de gênero, etnia, geração e ecológica, com a mediação hermenêutica (ciência da interpretação), com a mediação teórico-prática, ela se faz também com paixão, com sensibilidade. Ela retoma a sensibilidade presente na vida de Jesus de Nazaré que tem compaixão do povo cansado e abatido (cf. Mt 9,36) e que tem consciência que Deus fala através do pequeno, do pobre, do órfão, da vítima (cf. Mt 11,25-26).

⁽⁸⁾ DUPUIS, J., *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, São Paulo, Paulinas, 1999, p. 36.

⁽⁹⁾ “A década de 90, recém-concluída, foi marcada pela exclusão. O conceito de exclusão foi universalmente aceito. No entanto, o conceito de exclusão é puramente negativo e, por conseguinte, pouco operacional. Por outro lado a exclusão não pode ser total. Uma pessoa totalmente excluída de tudo não conseguirá sobreviver nem um mês. Ora, a maioria dos brasileiros, mesmo os sem-teto ou os meninos de rua, sobrevivem. São excluídos de determinados bens, determinadas relações sociais, mas não são excluídos totais. Estão também incluídos em determinada sociedade. Vivem mal, mas sobrevivem. Fazem parte de uma sociedade” (COMBLIN, J., “Desafios aos cristãos do Século XXI”, em *Vida Pastoral* 210(jan/fev de 2000), p. 17). Cf. também SOUZA MARTINS, J., *Exclusão social e a nova desigualdade*, São Paulo, Paulus, 1997.

A opção pelos pobres, que no decorrer da reflexão teológico-pastoral foi recebendo os designativos de evangélica e preferencial, visa apontar para a chave epistemológica do fazer teologia. A Teologia da Libertação tem trabalhado, a partir de Medellín e à luz do Vaticano II, a questão do pobre como uma de suas preocupações centrais. Na verdade, o pobre e, diante da nova conjuntura, o excluído, tem se tornado o critério último de julgamento da sociedade latino-americana e caribenha. A opção pelos pobres torna-se a chave hermenêutica da reflexão teológica, na medida em que o pobre-excluído se torna o valor universal, exatamente porque nele temos o critério escatológico de salvação ou perdição. A opção pelos pobres significa, em última instância, uma opção por Deus, porque a vida humana concreta e real é a mediação fundamental da presença e revelação de Deus. A crítica teológica que se tem feito na América Latina e Caribe, a partir dos pobres e excluídos, denuncia a morte da epifania de Deus nos índios, negros, mulheres, crianças, migrantes, favelados, camponeses sem terra. Esta forma de refletir lança suas raízes na longa tradição bíblica da defesa da vida e dos direitos dos pobres. Assim se expressa G. Gutiérrez: *"A opção pelos pobres significa, em última instância, uma opção pelo Deus do reino que Jesus nos anuncia. Toda a Bíblia, desde o relato de Caim e Abel, está marcada pelo amor de predileção de Deus pelos fracos e maltratados da história humana. É isso que nos revelam as bem-aventuranças evangélicas; elas nos afirmam, com profunda simplicidade, que a predileção pelos pobres, famintos e sofrendores tem seu fundamento na bondade gratuita do Senhor"*¹⁰.

A reflexão teológica latino-americana da libertação tem insistido na centralidade do pobre-excluído quer como seu sujeito por excelência, quer como seu interlocutor privilegiado, quer como seu último julgamento. Isto tem significado concretamente olhar a realidade com a ótica da vítima. Na verdade, é a vítima que denuncia a não-vida, a ausência da justiça. Quem tem fome, sente a ausência do pão e grita pelo seu valor! Neste sentido, a experiência da exclusão é a chave de compreensão da totalidade. Pensar a realidade a partir dos últimos, das vítimas é a condição fundamental de se pensar a totalidade. Deus escolhe os últimos, para que não haja excluídos! A teologia, que se queira bíblica, não poderá nunca se esquecer desta perspectiva, pois ela se enraíza no coração de Deus, ela faz parte do beneplácito de Deus, do

⁽¹⁰⁾ GUTIÉRREZ, G., "Pobres y opción fundamental", in *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, tomo I, San Salvador, UCA Editores, 1991, p. 309.

seu agrado: "Eu te louvo, Pai, Senhor do céu e da terra, porque escondeste estas coisas aos sábios e inteligentes e as revelaste aos pequeninos. Sim, Pai, porque assim foi do teu agrado" (Mt 11,25-26). Esta mesma perspectiva perpassa toda a Bíblia e se configura de modo especial na literatura deuteronomista, onde o pobre é critério de julgamento da sociedade toda: "Quando no seu seio houver um pobre, mesmo que seja um só de seus irmãos, numa só de suas cidades, na terra que Javé seu Deus dará a você, não endureça o coração, nem feche a mão para esse irmão pobre. Pelo contrário, abra a mão e empreste o que está faltando para ele, na medida que o necessita" (Dt 15,7-8).

A questão básica, portanto, para a teologia, neste momento histórico onde impera a exclusão, são os pobres e excluídos¹¹. Se ela não for capaz de lhes dirigir uma palavra significativa e eficaz, seu discurso não terá pertinência nem relevância. Se o sal perder o sabor... Por isso, no momento de crise em que vivemos, a teologia não pode perder o essencial. E o essencial é certamente salvar a pessoa humana, pois Deus clama por meio dos pobres-excluídos: "Descobrir nos rostos sofrendores dos pobres o rosto do Senhor (Mt 25,31-46) é algo que desafia todos os cristãos a uma profunda conversão pessoal e eclesial"¹². Esta opção pelos pobres enraíza-se, em última instância em Deus. Neste sentido é que afirmamos ser ela em primeiro lugar uma opção teológica: "O motivo último do compromisso com os pobres e oprimidos não está na análise social que utilizamos, em nossa compaixão humana ou na experiência direta que possamos ter com a pobreza. Todas essas razões são válidas e desempenham um papel importante no nosso compromisso, porém, como cristãos, este se embasa fundamentalmente no Deus de nossa fé. É uma opção teocêntrica e profética que lança suas raízes na gratuidade do amor de Deus e é exigida por ela"¹³. O pobre é preferido não por ser moral ou religiosamente melhor, mas por causa do desumano de sua situação de pobres: "O reino vem porque Deus é "humano", porque não pode agüentar essa situação e vem para fazer cumprir sua vontade sobre a terra: que a pobreza cesse sua obra destruidora de humanidade"¹⁴.

(11) Cf. BOFF, L. -BETTO, Frei, *Mística e Espiritualidade*, Rio de Janeiro, Rocco, 1994, p. 52.

(12) SANTO DOMINGO, n. 178; cf. PUEBLA, 31-39.

(13) GUTIÉRREZ, G., *op. cit.*, pp. 309-310.

(14) SEGUNDO, J. L., *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, Tomo II/1, São Paulo, Paulinas, 1985, p. 164.

Assumir a opção pelos pobres como chave epistemológica exige repensar toda a teologia a partir das vítimas, a partir da convicção de fé de terem experimentado o fundamento teológico desta opção e que na América Latina está alicerçada no sangue de muitos mártires¹⁵. Isto implica no compromisso do/a teólogo/a com o mundo dos pobres: "*Só embreada na vida do povo, a teologia será efetivamente libertadora. Os pobres, por sua condição, são os portadores privilegiados da sabedoria da vida e também dos mistérios do Pai. Por isso, para participar de sua riqueza humana e espiritual, o teólogo deverá participar de algum modo da vida dos pobres e pôr-se à sua escuta*"¹⁶.

3. A TEOLOGIA DEVE DESEMBOLCAR NA ORAÇÃO, NA CELEBRAÇÃO, NA CONTEMPLAÇÃO

Mas tenhamos em mente a afirmação que L. Boff faz em relação ao estudo da Trindade e que podemos aplicar para a teologia em seu conjunto: "*Diante do augusto mistério da comunhão trinitária devemos calar. Mas calamos somente no fim do esforço de falarmos o mais adequadamente possível daquela realidade para a qual não há nenhuma palavra adequada. Calamos no fim e não no começo. Só no fim o silêncio é digno e santo. No começo seria preguiçoso e irreverente. As palavras morrem nos lábios. Os pensamentos se obscurecem na mente. Mas o louvor incendeia o coração e a adoração faz dobrar os joelhos*"¹⁷.

Para podermos fazer esse itinerário teológico, temos que vencer algumas etapas no processo educativo. Como afirmamos, a teologia caminha sobre dois trilhos: o da sensibilidade e o da análise. Por isso, é importante que alunos/as e professores/as compreendam bem os dois momentos antagônicos do estudo da teologia: "*Ora o estudante deve estar envolvido até o âmago do coração com a realidade angustiante e questionadora dos irmãos, captando-lhes as perguntas, as interrogações, as dúvidas, as incompreensões. Ora necessita do recôndito de seu quarto para ruminar o lido nos livros, ouvido nas aulas, rezado nas orações. Assim a teologia descerá às profundidades de sua vida, para daí sair em gestos e palavras, em símbolos e ritos, em falas e escritos,*

⁽¹⁵⁾ Cf. VIGIL, J. M., *Mudança de paradigma na teologia da libertação?*, REB 230 (junho/1998), pp. 326-327.

⁽¹⁶⁾ BOFF, C., *op. cit.*, p. 36.

⁽¹⁷⁾ BOFF, L., *A trindade, a sociedade e a libertação*, Petrópolis, Vozes, 1986, p. 19.

*em direção àqueles com os quais vive a aventura da existência ameaçada*¹⁸.

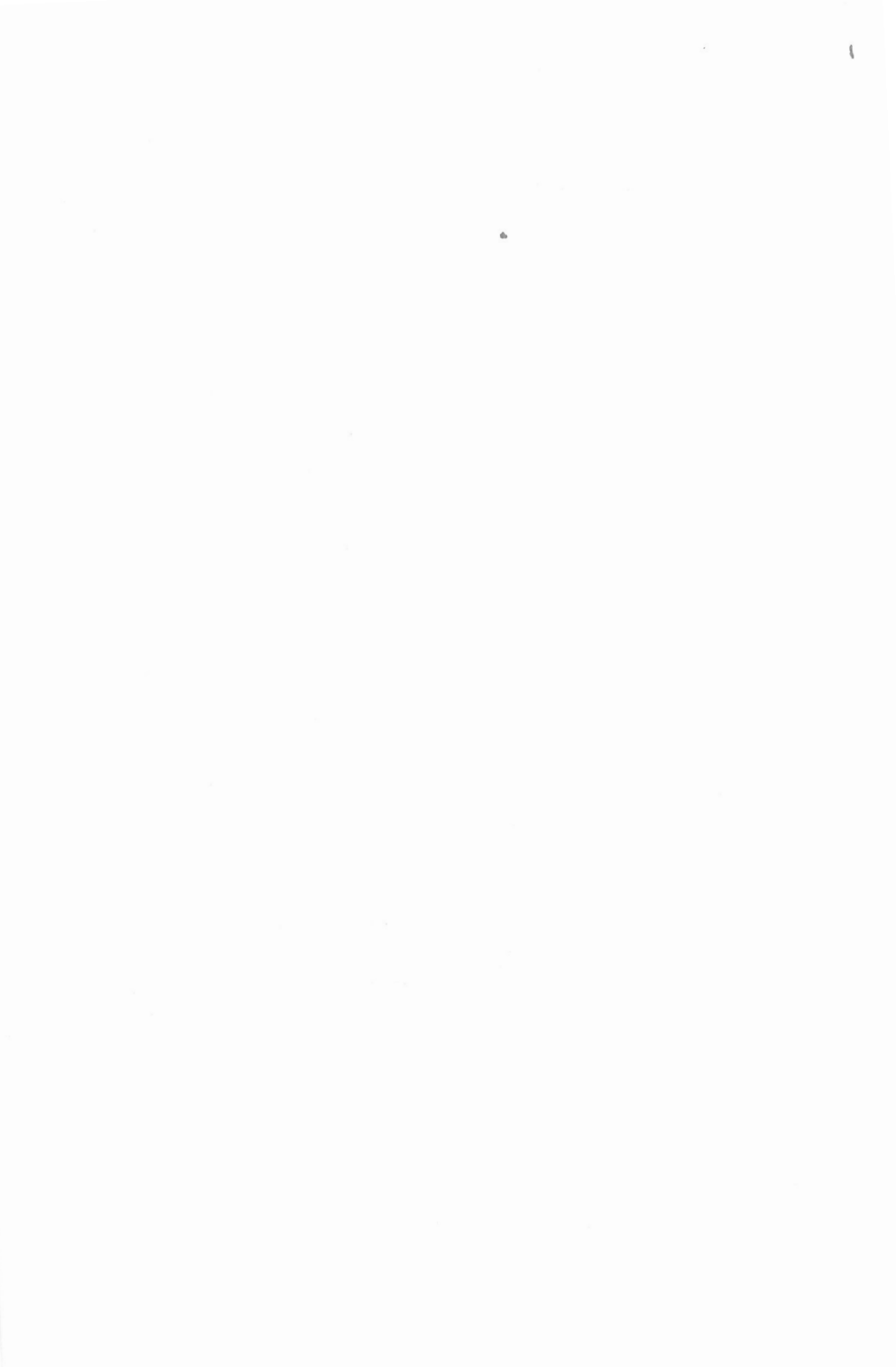
Para os estudantes que estão no itinerário teológico, relembramos as quatro funções que estão entrelaçadas no curso de teologia e que visam proporcionar ao aluno/a - “aprendiz de teólogo”- viver a teologia, celebrá-la e rezá-la:

1. **Aprender teologia:** esforço de apreender os conceitos e ter o seu controle.
2. **Fazer teologia:** todo cristão/ã faz teologia no nível do discurso religioso e espontâneo, buscando dar as razões de sua fé. Num nível mais rigoroso, o fazer teologia exige o uso de regras internas próprias do discurso teológico.
3. **Aprender a fazer teologia:** O aluno/a deve entrar na mecânica da teologia, conhecer sua “cozinha”, preparando-o/a para fazer teologia no sentido técnico do termo.
4. **Celebrar e rezar a teologia:** O estudo deve penetrar toda a vida, pois a teologia nasce da fé da comunidade e orienta-se para a fé. É necessário aqui a experiência mística. O acesso mais profundo ao mistério de Deus se faz pelo coração, pela conversão, pela vida.

Não há dúvida que o resultado final do estudo da teologia está ligado à motivação e à intencionalidade de alunos/as e professores/as durante o curso. Que a nossa teologia possa responder às questões que surgem da vida e que ela possa ser pertinente e relevante ao buscar as respostas.

***O Pe. Benedito Ferraro é Doutor em Teologia pela Universidade de Fribourg, Suíça e Professor de Teologia Sistemática no ITCR da PUC-Campinas.
e-mail: bferraro@correionet.com.br***

⁽¹⁸⁾ LIBÂNIO, J. B. - MURAD, A., *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*, São Paulo, Loyola, 1996, p. 16.



A TEOLOGIA HOJE

Márcio Roberto Pereira Tangerino

1. A ENCRUZILHADA DOS PARADIGMAS EPISTEMOLÓGICOS

Na história recente da Teologia da Libertação percebiam-se duas preocupações: uma de cunho epistemológico e outra vinculada a critérios sócio-geográficos e econômicos: daí uma preocupação em dar satisfação para os grandes centros do saber sobre a teologia que se produzia na América Latina e sobre a legitimidade de se fazer uma teologia encarnada na periferia do mundo, com conseqüências práticas suficientemente conhecidas.

Aqui nos interessa, primeiramente, o campo da epistemologia¹.

Neste campo se enfatizavam as mediações necessárias para se fazer teologia – mediação sócio-analítica, mediação hermenêutica e a mediação teórico-prática¹. Na primeira mediação dava-se ênfase às ciências do social, mormente à sociologia e à economia, mas eram frágeis ainda os critérios de cientificidade que embasavam a mesma. O que se fazia e o que estava ausente ali?

Fazia:

- Caracterizava-se exaustivamente o contexto sócio-histórico-econômico e cultural da América Latina, deduzindo corretamente que é diferente falar de Deus em

⁽¹⁾ O tom coloquial do texto permanece exatamente igual ao do momento em que a palestra foi proferida. Para efeito de publicação apenas acrescentamos as referências bibliográficas das obras consultadas por ocasião da preparação desta aula. A parte introdutória sobre qual é o objeto da teologia não aparece aqui.

⁽¹⁾ Cf. BOFF, C., *Teologia e prática*, 1982; BOFF, L., *Teologia do Cativo e da Libertação*, 1987; BOFF, L., *O caminhar da Igreja com os oprimidos*, 1988; BOFF, C. & BOFF, L., *Da libertação – o teológico das libertações sócio-históricas*, 1979; GUTIERREZ, G., *Teologia da Libertação*, 1975, entre outros.

uma realidade de miséria e pobreza quando comparado com a realidade de ostentação e consumo do primeiro mundo.

- Mostrava, sempre com a ajuda das ciências sociais (a teoria da dependência de Fernando Henrique Cardoso e Enzo Falleto era seu substrato sociológico), os contrastes entre os poucos ricos e o número crescente de pobres, colocando em relevo as tensões decorrentes dos conflitos de classes.
- Desvelava o papel ideológico das religiões na manutenção e reprodução do modo de organização da sociedade.

Não fazia ou era frágil:

- Era frágil naquilo que a filosofia chama de gnosiologia (ou teoria do conhecimento) e também no campo da epistemologia (concepção de ciência). De onde se conclui isso?
1. Internamente não se dialogava com as ciências no campo mesmo das ciências, ou seja, na linha da constituição do objeto, na relação que se estabelece entre sujeito e objeto, na problematização que envolve o sujeito que conhece e seus pressupostos ontológicos, entre outros. A discussão entre Popper e Horkheimer, a contribuição teórica de Thomas S. Kuhn e Habermas, não faziam parte do cardápio da teologia latino-americana.
 2. A contribuição da física quântica, mais recentemente, tem sido abordada na discussão dos novos paradigmas, mas era pouco mencionada há anos atrás.
 3. Aspectos importantes da antropologia cultural eram deixados em segundo plano. Em relevo estavam as classes sociais.

Com isso se conclui que a questão política do fazer teológico estava em primeiro plano e o rigor científico estava menos presente. Juan Luis Segundo² e Clodovis Boff³ constituíam-se como exceções, mas com visões bastante diferenciadas (em termos de referencial teórico chego a pensar que havia uma distância tão significativa entre as

⁽²⁾ SEGUNDO, J. L., *Libertação da Teologia*, 1978.

⁽³⁾ BOFF, C., *op. cit.*, 1982.

diversas correntes da Teologia da Libertação⁴ que a tornava frágil pois, freqüentemente, era confundida ou tida como um instrumental de aplicação imediata diante das urgências da pastoral).

O fim do SOCIALISMO REAL e a postura mais conservadora⁵ do papa JOÃO PAULO II, somadas às debilidades expostas acima, lançaram novos desafios à Teologia da Libertação, numa espécie de enigma da esfinge: "Decifra-me ou te devoro".

Acuada internamente (*ad intra ecclesia*), nova postura eclesiológica e teológica do Vaticano, e externamente (*ad extra ecclesia*), na ausência de um horizonte histórico, a Teologia da Libertação teve que encarnar uma nova problemática. Novas questões foram tematizadas e, aquilo que na prática das Comunidades Eclesiais de Base já vinha acontecendo, precisou de fundamentação teológica.

Questões que se tornaram emergentes:

- Gênero: uma teologia a partir das mulheres (teologia feminista).
- Etnia: uma teologia a partir dos negros e outra a partir dos índios.
- Ecologia: a defesa do meio ambiente, da vida humana, a preservação dos meios não renováveis do planeta terra (florestas, oceanos, fontes de água potável, animais, entre outros).
- Redefinição teológica da categoria pobre (para além do campo da economia e da sociologia).
- Minorias (homossexuais, por exemplo).
- Subjetividade (construção simbólica que o indivíduo faz mediado pelos elementos de sua cultura e de sua época histórica)

Para dar conta dessa nova realidade e se sentindo impotente, a teologia latino-americana precisou recorrer a novos instrumentais teóricos, daí a necessidade de buscar novos paradigmas científicos para alicerçar sua epistemologia. Nesse diálogo emergem com força a física quântica, a teoria da relatividade, as ciências naturais (biologia), a

⁽⁴⁾ Cf. SEGUNDO, J. L., *Entrevista sobre a Teologia da libertação*, 1982.

⁽⁵⁾ Cf. LIBÂNIO, J. B., *A Volta à grande disciplina*, 1984. Eu também tratei desta problemática em *A Política na Igreja do Brasil*, 1997.

psicologia e a antropologia. As ciências sociais (mormente a sociologia e a economia), neste momento, ficam num segundo plano.

A Teologia da Libertação, agora, aparece multifacetada, de tal forma que muitos falam da mesma no tempo pretérito: foi, era, seria... Contudo, devemos salientar, como fez Juan Luis Segundo em "Libertação da Teologia", que sua vitalidade está em incorporar os novos problemas de cada época histórica.

Isso não quer dizer que não devemos tomar alguns cuidados pois corremos alguns perigos. Vejamos:

- São características da pós-modernidade e adiante destacamos: salientar o imediato deixando de lado a historicidade; fragmentar o real em múltiplas realidades menores; desconectar as partes do todo dando a falsa impressão de que o todo é igual à soma das partes; realçar o subjetivismo não a subjetividade, caindo no individualismo; reduzir os sonhos coletivos aos sucessos de cada um; tratar a religião não como um fenômeno social, ligada à vivência comunitária, mas reduzindo-a a um consumo individual, verticalizando ao máximo a relação entre seres humanos e o transcendente.
- Hoje se pretende diluir a força das classes sociais em uma fragmentação fantástica de categorias sociais que desmobiliza as classes populares (mais do que mobiliza), discurso que de alguma forma também se faz presente em meio a agentes sociais e políticos de matriz teórica de esquerda.
- Salientar as diferenças étnicas ao extremo, gerando xenófobos de toda espécie (medo do estrangeiro, do diferente) e narcisistas inconscientes ("Narciso acha feio o que não é espelho"). Se a quebra da ideologia da superioridade de uma raça sobre outra se impõe como condição para a construção de um mundo fraterno, é preciso cuidar para que não se cometam os deslizos acima.
- Salientar a questão de gênero em instituições machistas, em uma sociedade igualmente machista é muito salutar, por outro lado a grandeza dessa bandeira não deve apressar produções teológicas pouco fundamentadas.

Penso que é urgente recolocar e retrabalhar as categorias teológicas salvação e pecado, em referências históricas reais, não perdendo o dado da transcendência mas buscando na imanência histórica os fatos dos quais os primeiros se constituem como significados. Ou seja, a luta contra toda espécie de maniqueísmo que caminha subjacente às concepções dualistas do real. Deus salva onde os seres humanos se libertam.

Para além dos elementos aqui colocados lembramos sempre que o ponto de partida de toda Teologia é a fé, mas que, na tentativa de dar racionalidade àquilo em que acreditamos é fundamental o diálogo com as ciências de um modo geral e, ao mesmo tempo, levarmos em conta a REVELAÇÃO, a TRADIÇÃO e a COMUNIDADE⁶ de onde se faz teologia. Essa lembrança é apenas para os alunos(as) da 1ª série, pois os das seguintes já devem ter esses dados como pressupostos.

2. TEOLOGIA PARA LEIGOS: UMA TEOLOGIA ESPECÍFICA?

Agora, especificamente para nós leigos e leigas que fazemos teologia, o que é bom ter claro?

- evidentemente isto tem se constituído num problema, pois a diferenciação entre leigos(as) e clero não é entendida como uma diversificação de ministérios, mas muitas vezes, ou na maioria das vezes, como constitutivo da autoridade. Assim o sacerdote é a autoridade e os leigos(as) os subordinados(as).
- O que significa fazer teologia dentro da Universidade (Universidade Católica)?

Vamos por partes. Na raiz da primeira questão está o processo de institucionalização⁷ que o cristianismo primitivo percorreu e também, sociologicamente falando, a transformação de uma seita em Igreja. Assim, num primeiro momento, ser cristão significava passar por um longo e difícil processo de conversão (nos momentos de perseguição a própria vida estava em jogo) e essa trajetória era marcada pelo

⁽⁶⁾ BOFF, C., *Teoria do Método Teológico*, 1998.

⁽⁷⁾ SEGUNDO, J. L., *Teologia aberta para o leigo adulto. Essa comunidade chamada Igreja*, 1978.

aprendizado teórico/prático dos fundamentos do cristianismo. Ser cristão neste sentido era tarefa para poucos, sobretudo para aqueles ligados aos estratos sócio-econômicos mais baixos, ou àqueles identificados com essas categorias sociais. Mas, à medida que o número de cristãos aumenta, aparece a necessidade de uma divisão social dos trabalhos no interior da comunidade religiosa, gerando uma crescente burocratização dos serviços religiosos e ao mesmo tempo uma consolidação da Instituição.

Quando finalmente o cristianismo se tornou a religião oficial do Império Romano, bastava nascer nas regiões interiores ao limites geográficos do Império para ser cristão. O pagão estava para além das fronteiras. Neste sentido, ser cristão já não era difícil, bastava a "sorte" de nascer num determinado território. A partir daí a ignorância religiosa passa a ser constitutiva dessa nova etapa do cristianismo e os novos cristãos(as), em sua grande maioria ignorantes, ou seja, leigos(as), precisavam ser alvos do ensino religioso cristão, precisavam ser iniciados na doutrina religiosa.

Então, ao longo da história da Igreja, o poder do clero (em grande parte) está assentado no monopólio do saber, ao qual os leigos(as) só têm acesso em parte, não deixando, portanto, de ser leigo(a) nunca.

Diante desse pressupostos, penso que jamais deveríamos ter um curso de Teologia para Leigos se isso significar um curso diferenciado em seu conteúdo, pois que, na sua contraposição, estará o curso para os sacerdotes (ou padres), o que apenas ajudará a aprofundar as diferenças e a distância entre os mesmos. Ora, não tem mistérios e conhecimentos que o clero possa ter acesso que sejam vedados aos leigos(as) sob pena dos últimos continuarem como cristãos(ãs) de segunda categoria, porque ignorantes.

Também acredito que fazemos teologia não para fazermos uma "guerra" particular contra o clero, isso decretaria o fim do mesmo curso. Fazer teologia hoje significa estarmos mais bem preparados para enfrentar os desafios que a realidade atual nos coloca, ou seja, queremos através da teologia ser contemporâneos de nosso tempo, compreender as relações sociais com maior profundidade, nos tornando mais sensíveis para ver onde Deus se revela nos dias atuais (sem ingenuidade). Se "Deus ouve o clamor dos pobres e oprimidos" (cf. Ex 3, 7; afirmação que também aparece em vários documentos da CNBB), o(a) teólogo(a) se utiliza das mediações necessárias para ajudar os pobres em seu processo

de libertação (tarefa que nos une a todos, leigos(as) padres, religiosos(as). Aqui lembro o Concílio Vaticano II em suas afirmações eclesiológicas e teológicas fundamentais e inovadoras: *“O sacerdócio comum dos fiéis”* e a *“Igreja como sendo todo o Povo de Deus”*.

Por fim respondo à última pergunta esboçada acima: o que significa fazer teologia dentro da Universidade (Universidade Católica)?

- Em primeiro lugar, a Universidade entendida como local da produção do saber (pesquisa), reprodução do saber (ensino) e extensão do saber (prestação de serviços à comunidade) é sempre o lugar da Ciência, entendida aqui como aquela que está em busca incessante da verdade (ainda que, de forma crítica, todos nós saibamos que ela não é neutra, se prestando, muitas vezes a aumentar a distância entre as classes sociais). Buscar a verdade é pôr por terra todo preconceito, toda superstição que causa medo, é eliminar todas as ideologias que permitem a exploração de um ser humano por outro, é tornar transparente as relações entre as pessoas, é fazer o que Albert Camus falou sobre a mesma: a ciência deve existir para diminuir os sofrimentos dos pobres ou sua existência não terá sentido.
- Em segundo lugar, a teologia neste contexto deve levar adiante, com toda sua razão de ser, o diálogo entre fé e razão. Não deve temer nem o ateísmo metodológico das ciências nem o agnosticismo, pois que, uma fé adulta só pode se constituir em confronto com todas as faculdades humanas, brotem elas do intelecto (consciente ou inconsciente) ou do “coração”.
- Deve aprender com humildade as conquistas que vêm de outra áreas das ciências e ao mesmo tempo, na esfera dos valores, apontar os horizontes éticos para a pesquisa científica e, sem desprezar a pesquisa de ponta, não esquecer de responder às urgências e necessidades de nosso tempo (campo da interdisciplinaridade).

Para encerrar, quero citar um artista goiano que diz que sua arte é universal naquilo que ela tem de particular, que é a sua profunda vinculação com a realidade de Goiás. Assim penso que deve ser a Teologia latino-americana, enraizada profundamente em nossa cultura,

feita a partir de nossa realidade social, com os compromissos políticos que dela brotam. E sendo a Teologia uma ciência, deve ter método próprio, sendo extremamente criteriosa em termos epistemológicos e jamais escondendo nossas opções ontológicas. Poderá então estar em diálogo com as teologias produzidas em outros continentes sem perder de vista as exigências colocadas por Jesus de Nazaré. Dessa forma nossa Teologia terá caráter universal.

BIBLIOGRAFIA

BOFF, C., *Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1982.

_____, *Teoria do Método Teológico*, Petrópolis, Vozes, 1988.

BOFF, C. & BOFF, L., *Da libertação. O teólogo das libertações sócio-históricas*, Petrópolis, Vozes, 1979.

BOFF, L., *Teologia do cativo e da libertação*, Petrópolis, Vozes, 1987.

_____, *O caminhar da Igreja com os oprimidos*, Petrópolis, Vozes, 1988.

GUTIERREZ, G., *Teologia da Libertação*, Petrópolis, Vozes, 1975.

LIBÂNIO, J. B., *A volta à grande disciplina*, São Paulo, Loyola, 1984.

SEGUNDO, J. L., *Libertação da Teologia*, São Paulo, Loyola, 1978.

_____, *Teologia aberta para o leigo adulto. Essa comunidade chamada Igreja*, São Paulo, Loyola, 1978.

_____, Entrevista de Juan Luis Segundo, SJ, sobre a Teologia da Libertação, em *SEDOC 14* (dezembro de 1982), pp. 541-550.

TANGERINO, M. R. P., *A política na Igreja do Brasil*, Campinas, Alínea, 1997.

**O Prof. Márcio Roberto Pereira Tangerino é Bacharel em Teologia pelo ITCR da PUC-Campinas e Mestre em Sociologia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP.
e-mail: mrptangerino@uol.com.br**

ECLESIOLOGIA ECUMÊNICA

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

1. INTRODUÇÃO

Este texto tem por objetivo desenvolver a teoria sobre a Igreja em perspectiva ecumênica. Parte-se da constatação acerca da necessidade da promoção da unidade dos cristãos em função das rupturas e frações de grupos, efetuadas ao longo da história da Igreja e da complexa realidade da Igreja de Cristo, que não se esgota em alguma formulação histórica. Os diferentes tratados eclesiológicos existentes estão marcados pelas controvérsias e rupturas no interior da comunidade cristã universal e também pelos esforços de unidade por parte de vários profetas que emergiram na história, inspirados pelo Espírito Santo. Intui-se a relevância de recuperar teologicamente a articulação das dimensões histórica e escatológica no interior da Igreja. A eclesiologia ecumênica formula o sonho da *oikoumene* eclesial e social como realidade denotante da irrupção do Reino de Deus na história.

Desenvolver a perspectiva ecumênica na eclesiologia é conceber e teologia sobre a Igreja em seu caráter sistemático, metódico, científico e rigoroso, enquanto reflexão sobre o encontro entre as diversas confissões cristãs e sobre as atividades conjuntas efetuadas pelos cristãos em vista da construção de um mundo melhor. Articula-se a tradição teológica com o lugar teológico para redescobrir a verdadeira Igreja de Jesus, mais comunal, marcadamente solidária, inserida no mundo para suscitar e explicitar os germens de salvação no interior dos acontecimentos históricos.

Para atingir o seu objetivo, o texto é marcado pela consistência de sua matriz: o cristianismo católico. Não se trata de fechar este cristianismo às outras Igrejas e nem mesmo de torná-lo vulnerável, por qualquer motivo, às ações de outras confissões cristãs. Elaborar a

eclesiologia ecumênica com a matriz cristã católica significa abarcar o caminho do ecumenismo partindo da própria experiência histórica da fé cristã católica, aberta às outras experiências cristãs, tendo em vista a edificação da *oikoumene*¹.

A elaboração da eclesiologia ecumênica exige a tomada da perspectiva comunitária do Concílio Vaticano II e redimensionar os conceitos mistério, catolicidade, unidade, santidade e apostolicidade da Igreja. Articularam-se as intuições conciliares com os textos elaborados conjuntamente entre as igrejas cristãs, presentes no "Enchiridion Oecumenicum"². Espera-se atingir o objetivo proposto acima, despertando o leitor para o sonho do ecumenismo: a unidade dos cristãos rumo à construção da *oikoumene* planetária de todos os povos.

2. A DEFINIÇÃO DE ECLESIOLOGIA ECUMÊNICA

2.1. Eclesiologia

A definição atual de Eclesiologia é objetivamente o resultado de uma história marcada por diferentes descrições eclesiológicas e pelas tensões emergentes durante o desenvolvimento deste tratado. A compreensão aproximativamente exata³ deste conceito, requer um exame das vias que dão consistência aos modelos eclesiológicos, cada uma com seu respectivo desdobramento e a afirmação de uma via que explicita um modelo de maior pertinência para fundamentação de uma eclesiologia ecumênica.

A reflexão das vias dos modelos eclesiológicos implica reconhecê-las como caminhos metódicos do desenvolvimento de uma

(1) CERETI, G., *Per un'Ecclesiologia Ecumenica*, Bologna, Dehoniane, 1996, pp. 11-14; RAHNER, K., *Nuovi Saggi (V)*, Roma, Paoline, 1975, pp. 641-662.

(2) CERETI, G., & VOICU, S. J. (ed.), *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del Dialogo Teologico Interconfessionale*, vols. 1-4, Bologna, Dehoniane, 1994. Devido à diversidade metodológica dos documentos, indicar-se-á a numeração da edição do *Enchiridion oecumenicum* e não a específica dos documentos utilizados.

(3) Entende-se por aproximação exata, a constatação da inexistência da exatidão epistemológica do objeto a ser conhecido e da possibilidade de aproximação máxima, conforme os instrumentos analíticos e descritivos utilizados no desenvolvimento do tratado.

determinada eclesiologia. Destacam-se dois grandes modelos eclesiológicos desdobrados na história: o apologético e o comunitário.

A eclesiologia apologética, presente na forma de *Demonstratio Catholica* é constituída por três vias paradoxalmente distintas e articuladas entre si: a histórica, a notarum e a empírica. A primeira, também chamada de *primatus* preza-se por examinar os documentos antigos para verificar como a Igreja católica romana consolidava-se enquanto a Igreja cristã de sempre, visivelmente apresentada na história em sua organização hierárquica. Esta via parte do pressuposto da exclusiva veracidade do catolicismo romano em contraposição a qualquer formulação contrária. A segunda, a mais utilizada pela eclesiologia apologética, fundamenta-se no silogismo de que Jesus dotou a sua Igreja de quatro notas: a unidade, a santidade, a catolicidade e a apostolicidade. Apenas a Igreja católica seria dotada destas notas, tornando-se a única verdadeira diante de outras formulações eclesiológicas. A terceira, fundamentalmente adotada no Concílio Vaticano I, teoriza a Igreja como um milagre moral, um sinal divino transcendente, diferenciado de outras instituições presentes na história. Todas as ações da Igreja seriam constituídas de um princípio divino que a torna absolutamente legítima e inequívoca em suas atitudes⁴.

O modelo da eclesiologia comunitária, afirmado no Concílio Vaticano II, utiliza-se da via da dialética entre transcendência e imanência,

⁽⁴⁾ PIÉ-NINOT, S., *Introdução à Eclesiologia*, São Paulo, Loyola, 1998, pp. 13-16; KEHL, M., *A Igreja. Uma Eclesiologia Católica*, São Paulo, Loyola, 1997, pp. 310-327. Constatam-se ainda outros três modelos eclesiológicos: a eclesiologia prática, a jurídica e a eclesiosistemática. A primeira diz respeito às teorias patrísticas acerca da Igreja. Os padres não se preocupavam em elaborar esquemas teóricos metafísicos, desligados da organicidade prática das comunidades. Tratava-se de pensar a Igreja no *sentire Ecclesiam*, dado que torna a experiência eclesial critério fundamental para elaborar a eclesiologia. A segunda implica compreender a Igreja a partir da ciência canônica elaborada no século XII com Graciano, o qual se aproveitou da reforma gregoriana e das disputas entre o papado e os fiéis ou imperadores, para formular a concepção de Igreja *potestas*. Esta formulação realçou dois pontos relevantes em termos eclesiológicos. O primeiro foi a formação da distinção entre poder de ordem e de jurisdição, dando certa autonomia ao aspecto jurisdicional em relação ao sacramental ou pastoral. O segundo foi a concepção de Igreja como corporação que implica cabeça e membros, organização estrutural em sua totalidade. O terceiro modelo eclesiológico diz respeito à eclesiologia presente nas *sumas* medievais. Estas partiram da distinção entre verdades de fim e verdades de meio e mostraram a diferenciação entre a Igreja e Deus Uno e Trino enquanto objetos de fé. Crê-se então em Deus Pai, Filho e Espírito Santo presente na Igreja. A Igreja não é pessoa, apesar de ser uma realidade, uma unidade moral, uma somatória dos cristãos. Por sua vez, Deus é um constituído de três Pessoas divinas, co-eternas e co-iguais.

história e escatologia, mistério *absconditus et revelatus*. Trata-se de uma eclesiologia que retoma as origens cristãs, especialmente da era apostólica e subapostólica, na tentativa de explicitar mais eficazmente a missão da Igreja no mundo. Desenvolve-se um descentramento eclesial, pelo qual a Igreja apresenta-se como sacramento de salvação universal que está no mundo para promover a unidade de todo o gênero humano. A Igreja é apresentada como um sinal da graça de Deus que denota uma soteriologia de caráter universal, não excludente, destinada a todos os povos. Relaciona-se dialeticamente o ser Igreja com a subsistência da Igreja de Cristo na Igreja católica, compreendendo aquela como uma realidade mistérico-histórica e a segunda como uma realidade mistérico-complexa que ultrapassa a racionalidade humana. Este modelo ressalta a relevância do testemunho cristão *ad intra e ad extra Ecclesiae* na totalidade vital daquele que professa a fé. Este testemunho é apostólico-espiritual à medida que reforça a dimensão evangelizadora da vida cristã como um modo totalizante de viver a fé cristã⁵.

A eclesiologia mais consistente para o desenvolvimento da perspectiva ecumênica em seu interior é a do modelo comunitário que escapa à tentativa de defesa pura da Igreja, preponderando a formulação histórica diante da dimensão escatológica presente na Igreja compreendida como realidade complexa. Este modelo manifesta-se abertamente à revelação do mistério de Deus na Igreja, não esgotável e não absolutizado historicamente, mas reformulado conforme a articulação entre a autocomunicação divina, as necessidades históricas e a vocação da humanidade. A eclesiologia há de ser compreendida como o tratado da investigação teológica acerca da Igreja com a finalidade de descrevê-la como uma realidade mistérico-histórica pertencente ao mistério trinitário, decifrado por meio do Filho, desenvolvido pelo Espírito, tendo como fonte originária o Pai.

2.2. Definição de ecumenismo

Etimologicamente ecumenismo deriva da palavra grega *oikoumene*, a qual estão ligadas as palavras *oikos* (indica a existência de um espaço habitado) e *oikia* (casa habitada por uma família). Em seu

⁽⁵⁾ PIÉ-NINOT, S., *Introdução à Eclesiologia*, pp. 21-22; KEHL, M., *A Igreja. Uma Eclesiologia Católica*, pp. 41-49.

limite hermenêutico, *oikoumene* significa “mundo habitado”. Esta palavra adquiriu, inicialmente com Alexandre Magno, um sentido geográfico que ultrapassava o espaço helênico original, trazendo à tona o confronto entre os helenos e outros povos. O helenismo trouxe consigo no século III a.C. o conceito de indivíduo cosmopolita como representante de uma verdadeira humanidade. Tal conceito defrontou-se com a oposição entre gregos e bárbaros, civilizados e incultos e encontrou-se diante do desafio de promover o lugar do espaço para todos. Após a era de Alexandre Magno, o império se dividiu em quatro de seus principais lugar-tenentes, marcando o início da fragilidade política da Grécia no mundo antigo. Cedeu-se espaço para Roma aparecer no cenário como uma nova força imperial, dando à palavra *oikoumene* um sentido político, diferente daquele geográfico anteriormente descrito. Roma seria a nação que reuniria os povos, sobrepondo-se a cada um deles na forma de império. Deriva-se também a dimensão cultural do termo *oikoumene*. Compreende-se a cultura como o movimento que vincula a pessoa à realidade a ser transformada, humanizada e mais acolhedora de vida. Neste sentido, *oikoumene* seria a relação entre as diferentes culturas enquanto busca de um espaço habitado que explicita a unidade em termos de distinção e comunhão⁶.

O sentido religioso do termo *oikoumene* adquiriu consistência a partir do século XVI quando emergiu o movimento da Reforma – Contra-Reforma, embora as duas rupturas ocorridas anteriormente, a Igreja ortodoxa no século V e as Igrejas do Oriente no século XI, explicitassem a necessidade de mundo habitado em forma de unidade de toda a Igreja. A essência deste sentido é a unidade de todos os cristãos para que a Igreja cumpra a sua finalidade de estar no mundo: reunir todo o gênero humano. Registre-se que o movimento ecumênico sempre esteve presente em toda a história da Igreja, mas sua corporificação institucional foi realizada com a criação do Conselho Mundial das Igrejas em 1948 como expressão da concretização da *koinonia* na Igreja de Cristo manifestada por todas as Igrejas que crêem no Senhor Jesus Cristo como único Salvador e que, juntas estão dispostas a responderem à sua vocação para a glória do único Deus, Pai, Filho e Espírito Santo⁷.

No tratado da eclesiologia, o ecumenismo será simultaneamente tema e perspectiva. Enquanto tema, ele será abordado

(6) SANTA ANA, J. H., *Ecumenismo e libertação. Reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus*, Petrópolis, Vozes, 1987, pp. 15-23.

(7) SANTA ANA, J. H., *Ecumenismo e libertação*, pp. 107-115; VERCRUYSSSE, J., *Introdução à Teologia Ecumênica*, São Paulo, Loyola, 1998, pp. 54-62.

como item da eclesiologia, necessário no conjunto da ciência teológica. O ecumenismo é fundamentalmente perspectiva – em seu sentido epistemológico – compreendida como o fio condutor ou eixo central do desenvolvimento do tratado da eclesiologia. Ele é um tema que perpassa a reflexão teológica sobre a Igreja para explicitar a complexidade da realidade eclesial em seus âmbitos histórico e escatológico. Por meio desta perspectiva, a Igreja de Cristo aparece como mistério revelado na forma de sacramento de salvação universal, abertura à realidade histórica, sem absolutizá-la, introjetando-a no horizonte escatológico pleno a ser atingido.

2.3. As tentativas de formulação de uma eclesiologia ecumênica

A reflexão teológica sobre a Igreja é o elemento que compreende a teorização de dados históricos da realidade da Igreja em sua dimensão *ad intra* e *ad extra* com a pretensão de assinalar a veracidade da Igreja enquanto graça divina presente no mundo para ser sacramento de salvação universal. Não é possível aludir a uma única formulação eclesiológica na perspectiva ecumênica, senão, em várias formulações que buscaram, cada uma a seu modo, explicitar a situação escandalosa da divisão na Igreja e as perspectivas de realização da unidade em seu sentido intenso. Com base no critério da pertinência histórico-escatológica em seus níveis eclesiológico e antropológico, destacam-se quatro grandes tentativas: a Teologia ecumênica do Profundo, a Teologia ecumênica da Palavra, a Eclesiologia total e a Eclesiologia mundial e religiosamente ética.

A Teologia do Profundo foi desenvolvida por Paul Tillich que partiu da essência (*Wesen*) humana em buscar a verdade (*Wahrheit*) de si mesma, de seu mundo e do Transcendente que a cerca. A verdade é aquele elemento da existência humana que deve ser buscado no Profundo (*Tiefe*) do homem em suas dimensões pessoal e social. Trata-se de considerar que cada pessoa possui o seu Profundo, cuja verdade só pode ser decifrada quando a consciência de si deseja e tudo faz para melhor conhecer o seu Profundo. O mesmo movimento acontece quando a consciência coletiva do homem é capaz de buscar o conhecimento do Profundo social. Em suas dimensões pessoal e social, o Profundo é marcado pela mistura dos pólos contrários, evidenciando a verdade em sua totalidade realística. A verdade passa a ser buscada não apenas nos canais da vitalidade positiva, mas também naqueles de vitalidade negativa.

O sofrimento e o trágico estão aliados à alegria e à esperança ao longo da vida humana. A realidade histórica da humanidade é constituída de culturas, dado que cada nação possui seus costumes, seus valores, seu *habitat*. Cada cultura possui o seu Profundo marcado pela concretude real da convivência das contraposições vitais. No bojo do Profundo pessoal e social, está a verdade como abertura a Deus, o Infinito Profundo. A *oikoumene* dos povos e das Igrejas é possível tão somente neste movimento em direção ao Profundo da existência humana em sua totalidade. Alcançar a verdade do profundo é realizar a unidade do gênero humano⁸.

A Teologia ecumênica da Palavra foi elaborada por Karl Barth. Este teólogo partia da justificação pela fé, compreendida como obra da liberdade de Deus em realizar a graça ao homem, tornando possível – por seu poder divino – a impossibilidade aos olhos humanos. Deus se autocomunicou amorosa e gratuitamente por meio de sua Palavra salvadora, compreensível por intermédio das religiões. Estas são caminhos da experiência de Deus, cujo sentido ordinário e vital ocorre quando estão em consonância com a revelação. A Palavra da revelação divina faz-se presente pedagogicamente nas religiões cristãs, chamadas à missão de evangelizar à luz da encarnação e da redenção. Do mesmo modo que a Palavra assumiu a carne em sua totalidade e redimiu a humanidade dos pecados, os cristãos são convocados à ação pelo anúncio e pelo testemunho no mundo, encarnando-se e redimindo as culturas. A divisão dos cristãos impede a realização de tal missão. Torna-se necessária a unidade a fim de que a fidelidade à dinâmica da Palavra divina seja concretizada na história⁹.

A Eclesiologia total é categoria desenvolvida por Yves Congar, expoente valioso para a escola de Saulchoir, famosa pelo seu objetivo de formular uma teologia encarnada na história da humanidade. Este teólogo formulou teologicamente a Eclesiologia do Povo de Deus, compreendido como um Povo presente no desígnio salvífico de Deus. Trata-se de um povo messiânico, que assume a missão de explicitar a messianidade de Cristo por meio de suas ações também salvadoras. Este Povo é também o corpo de Cristo, a sua cabeça dirigente. O corpo

⁽⁸⁾ TILLICH, P., "Von der Tiefe", in KUSCHEL, K. J., *Lust und der Erkenntnis: Die Theologie des 20. Jahrhunderts*, München – Zürich, Piper, 1993, pp. 29-39; IDEM, *Teologia Sistemática*, São Leopoldo – São Paulo, Sinodal – Paulinas, 1984, pp. 661-685.

⁽⁹⁾ GIBELLINI, R., *La Teologia del XX Secolo*, Brescia, Queriniana, 1993, pp. 22-29.

é regimentado pela cabeça, sem a qual, ele se isenta de racionalidade e se torna inócuo, vazio de sentido. A categoria Povo de Deus possui valores entre os quais se destacam cinco. O primeiro é o histórico que denota a presença real do Povo de Deus como Povo messiânico presente no mundo para ser factualmente corpo de Cristo. O segundo é o antropológico, demonstrativo da humanidade deste Povo, de seu caráter atual e potenciativo de ser verdadeiramente Povo de Deus. O terceiro é o missionário, denotante do caráter vocacional deste Povo, chamado por Deus para reunir o gênero humano, formá-lo como uma comunidade historicamente constituída de amor. O quarto é o dialógico, compreendido como o valor que dá ao Povo de Deus o instrumento para a realização de sua missão. O diálogo é o posicionamento tenso de dois pólos falantes que proporcionam a emergência de um pólo dialeticamente sintético. Ele impulsiona o Povo de Deus a dialogar com outros povos, a dinamizar o movimento de aprendizagem e de ensinamento, sempre com a pretensão de alcançar a fidelidade de sua vocação. O quinto é o valor ecumênico que realça o Povo de Deus não como uma categoria explicitante de sectarismo, mas expressão real da unidade da humanidade. Estes valores proporcionaram ao teólogo francês refletir uma eclesiologia total como um ecumenismo com princípios católicos. Conjugou-se a catolicidade, a unidade e a diversidade presentes na Igreja. A universalidade da Igreja adquire consistência à medida que ela é unida e promove a unidade a partir da diversidade de expressões confessionais, de culturas e de povos. A autoridade da utilização dos princípios católicos nesta eclesiologia teria consistência na veracidade maior da Igreja católica mediante a realidade complexa da Igreja de Cristo¹⁰.

A eclesiologia mundial e religiosamente ética foi elaborada por Hans Küng, teólogo alemão, auto-intitulado como teólogo ecumênico com matriz católica. Seu ponto de partida é a utilização do método de uma teologia plurilingüística, capaz de proporcionar uma linguagem eclesiológica denotante do pluralismo cristão, tendo a constante reinterpretação da mensagem cristã originária como eixo central desta mesma teologia. Aprofunda-se este ponto por meio de dois grandes aspectos. O primeiro é a reflexão sobre o primado de Pedro presente no Papado. Deve-se entender o primado não a partir do poder estatutário (*potestas*), mas a partir do serviço (*diakonia*) aos irmãos da fé e à humanidade. O segundo é a articulação entre evangelicidade e

⁽¹⁰⁾ CONGAR, Y., *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris, Cerf, 1982, pp. 244-260; IDEM, *Saggi ecumenici. Il movimento, gli uomini, i problemi*, Roma, Città Nuova, 1986, pp. 35-62.

catolicidade da Igreja. Esta se realiza como universal em significação soteriológica em meio à sua ação evangelizadora. A ontologia católica é dinâmica e resultante da articulação entre a missão proveniente pela graça e sua realização na história. Para desenvolver estes dois aspectos de seu ponto de partida, o teólogo alemão elabora o paradigma da teologia ecumênica crítica, constituída pela experiência presente e pela tradição judeu-cristã. Articula-se o pluralismo atual com a emergência do rosto de cada Igreja cristã e cada religião, com a tradição fontal do cristianismo. Procurar-se-ão germens de salvação fora da Igreja católica e fora do cristianismo. O ponto crucial e fulcral desta teoria é a ética compreendida como *norman normans* para o cristianismo e as religiões. Este *ethos* comum é o ecumenismo para a paz, uma ética mundial para todas as religiões capaz de suscitar e fermentar a edificação da *oikoumene* de toda a humanidade¹¹.

As quatro formulações acima descritas explicitam a pertinência da elaboração de uma eclesiologia em perspectiva ecumênica, tendo em vista não a modulação da Igreja em si mesma, mas de um mundo habitado pela unidade e pela paz.

3. O MÉTODO DE UMA ECLESIOLOGIA ECUMÊNICA

O método em um complexo teórico é sempre um caminho que conduz à sistemática formulação dos elementos teóricos em questão. Ele se caracteriza pela precisão e organização do conteúdo em sua lógica própria com a finalidade de explicitar, o mais autenticamente possível, a verdade do tema refletido. O método de uma eclesiologia ecumênica utilizar-se-á de uma hermenêutica da unidade, capaz de proporcionar visionalmente a possibilidade da *oikoumene* das Igrejas cristãs, das religiões e de todas as instâncias habitantes no mundo.

A hermenêutica da unidade parte de um fundamento central comum às Igrejas cristãs: Jesus Cristo é o Senhor, o Salvador, o Messias de Deus que pela cruz redimiu toda a humanidade do pecado. A centralidade cristológica articula-se com o contexto de cada Igreja cristã a fim de que o Cristo seja sempre significativamente atualizado em cada realidade. A unidade proveniente desta hermenêutica proporciona o

⁽¹¹⁾ KÜNG, H., *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München – Zürich, Piper, 1999; IDEM, *Projeto de Ética Mundial. Uma moral Ecumênica em vista da sobrevivência humana*, São Paulo, Paulinas, 1992, pp. 147-196.

fortalecimento do cristianismo em vista da comunhão com as religiões e com as outras instâncias históricas. Deste movimento emerge a centralidade do Reino de Deus como mediação absoluta de Deus que proporciona o diálogo e o respeito de uma Igreja à outra, de uma religião à outra, de uma instância à outra. Trata-se de efetuar um processo no qual os pólos em questão mostrem-se um ao outro tais como são, que se confrontem saudavelmente entre si, aceitando-se mutuamente em suas respectivas identidades¹².

Para efetuar este método é necessário a realização de quatro grandes passos propiciadores de uma eclesiologia ecumênica, centrada em Cristo e em seu Reino, capaz de efetivar a unidade dos cristãos. O primeiro refere-se ao fortalecimento dos movimentos que buscam promover a unidade. Torna-se necessário apropriar-se de todo movimento histórico que, até então, fermentou a unidade, fortalecê-los em suas virtudes e redimensioná-los em suas fraquezas a fim de que se tornem caminhos eficazes da verdadeira *oikoumene*. O segundo diz respeito à busca do estabelecimento da hierarquia das verdades que dão consistência à fé. Parte-se do fundamento básico da fé cristã, a revelação realizada de modo pleno em Jesus Cristo, iluminada pelo Espírito Santo para que a humanidade receptora desta revelação alcance a comunhão com o Pai, *principium principiorum*, a fonte emanante de toda graça divina. Por meio deste fundamento, organiza-se uma hierarquia das verdades que estabelece a primazia da catolicidade da Igreja de Cristo, realidade complexa e presente em diversas formulações históricas. O terceiro passo concerne à relação entre Escritura e Tradição que se tornou historicamente um problema para a prática do ecumenismo em função da discordância acerca do valor soteriológico da Tradição e do princípio *sola scriptura*. Buscar-se-á o ponto comum para compreender que a Escritura é resultado da Tradição Apostólica, fonte oral principiante do desenvolvimento da fé. A experiência apostólica é originária enquanto proporciona outras experiências comunitárias de fé, das quais decorre o desenvolvimento da Escritura. Esta, por sua vez, transforma-se na fonte escrita fundamental da Revelação, que seria inócua e sem sentido vital, quando desligada da vida da Igreja em todos os tempos. A Escritura anima a vida da Igreja e é reavivada pela própria comunidade de fé que

⁽¹²⁾ Para a melhor compreensão deste método é necessário considerar sendo-lhe subjacente a concepção de alteridade encontrada em LEVINAS, E., *Entre nós. Ensaios sobre a alteridade*, Petrópolis, Vozes, 1997, pp. 21-65. Nesta obra, alteridade é categoria que proporciona o "eu" encontrar-se com o Outro da maneira como o Outro se lhe apresenta. Proporciona-se a comunhão em meio às diferenças, a unidade no interior do respeito à diversidade de Outrem.

a Iê, formando o movimento do desdobramento da Tradição em diversas tradições. No bojo deste processo de re-leitura da Tradição e sua transformação em Bíblia e da re-leitura da Bíblia e sua transformação na Tradição, está a inspiração do Espírito Santo, o mesmo que estava presente nos apóstolos, nos autores bíblicos e na vida da Igreja ao longo dos séculos. Deste modo, escapa-se à leitura fundamentalista da Bíblia, ao doutrinalismo eclesiástico e elabora-se um método de leitura que abarca o conceito amplo e complexo de Igreja de Cristo, capaz de articular as diversas tradições eclesiais no ato da interpretação bíblica. O último passo é o realce à apostolicidade da Igreja e sua sacramentalidade. A Igreja de Cristo tomou corpo com os apóstolos e adquiriu sacramentalidade sob a inspiração do Espírito Santo. A apostolicidade da Igreja afirma a origem apostólica da Igreja e ressalta o seu caráter evangelizador enquanto missão no mundo que lhe fora transmitida pelo Cristo. Por meio da apostolicidade compreendida como ponto originário e evangelizador da Igreja, é possível o cumprimento do método proporcionador à unidade dos cristãos. A concretização da apostolicidade denota a Igreja como sacramento de salvação universal, que continua a missão redentora e salvífica de Cristo no mundo¹³.

A partir do método hermenêutico da unidade e dos passos ao ecumenismo é possível elaborar uma eclesiologia ecumênica com matriz católica que se abre às outras experiências eclesiais cristãs, exprimindo a realidade da Igreja de Cristo como exímia servidora do Reino. Para que esta eclesiologia seja factualmente consistente é necessário explicitar dois pontos característicos e fundamentais. O primeiro é a pertença da Igreja ao mistério de Deus Uno e Trino, Pai, Filho e Espírito Santo, três Pessoas Divinas distintas uma da outras que constituem o único Deus. Esta Igreja tornou-se uma realidade comum aos apóstolos, cujo testemunho está presente na Escritura, constituindo-se em *depositum fidei*, interpretado pelas comunidades ao longo da história de acordo com a *regula fidei*. Esta é a afirmação de fé dos apóstolos que regulamenta a prática e a doutrina da Igreja ao longo dos tempos. O segundo ponto denota que a eclesiologia ecumênica adquire consistência à medida que a *regula fidei* proporciona a elaboração da concepção de Igreja como mistério e comunhão, realizada na sua unidade, catolicidade, santidade

⁽¹³⁾ DE LUBAC, H., *L'Écriture dans la Tradition*, Paris, Aubier, 1966, pp. 203-289; KÜNG, H., *Theologie im Aufbruch*, pp. 67-85; O'COLLINS, *Fundamental Theology*, New York, Paulist Press, 1981, pp. 190-207; TORRES QUEIRUGA, A., *A Revelação de Deus na realização humana*, São Paulo, Paulus, 1995, pp. 359-384.

e apostolicidade. A eclesiologia ecumênica não pretende absolutizar uma forma histórica da Igreja, mas elaborar um conceito que se aproxime ao máximo da verdadeira Igreja de Cristo, uma realidade complexa, misteriosa, comunitária e com a missão de reunir todo o gênero humano como demonstração de seu serviço ao Reino de Deus.

4. FUNDAMENTOS

4.1. A Igreja como mistério inserido no mistério trinitário

O desenvolvimento de uma eclesiologia ecumênica requer a compreensão da essência da Igreja. Isto significa assimilar teologicamente a Igreja não como uma realidade de nível igual às instâncias meramente históricas, mas apreendê-la no bojo do próprio mistério divino. Este é a realidade infinita, transcendental absoluta, compreendida no processo imanente, histórico da Revelação. Indubitavelmente, o centro da Revelação cristã é Jesus Cristo, o Verbo encarnado, crucificado e ressuscitado, que revelou perfeitamente o Pai por meio da força do Espírito Santo. Cristo é o sacramento do Pai¹⁴, realização plena da revelação cristã. Após sua ressurreição dos mortos e sua ascensão, Cristo deixou aos seus apóstolos a tarefa de continuar a sua obra salvífica de forma sacramental. Fundamentada na cristologia, a Igreja é conceituada como sacramento de e em Cristo, mas pertencente ao Pai e iluminada e fortalecida pelo Espírito Santo. A Igreja apresenta-se como sinal do amor trinitário vivenciado pelo Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo em seu mistério inefável e abissal. O Pai – fonte inesgotável do amor divino – ama eternamente o Filho. O Filho, gerado e amado pelo Pai desde sempre, o ama também de modo inesgotável na intrinsecidade divina. O resultado deste amor é o Espírito Santo, a luz, o amor próprio entre o Pai e o Filho. O mistério trinitário de amor e ternura não é fechado em si mesmo, mas aberto à criação de modo pleno por meio do Filho que manifesta, na revelação, o seu amor ao Pai por meio de sua fidelidade mantida pela força do Espírito Santo. Compreende-se a Igreja de Cristo,

⁽¹⁴⁾ ROSATO, P. J., *Introduzione alla Teologia dei Sacramenti*, Casale Monferrato, Piemonte, 1995, pp. 55-59; TABORDA, F., *Sacramentos, práxis e festa. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos*, Petrópolis, Vozes, 1987, pp. 102-110. Por sacramento entenda-se o sinal eficaz de uma realidade determinada. Cristo é o sacramento do Pai, porque revela a Deus de modo pleno, tornando-se o único caminho pleno de alcance do Pai.

fundada pelos apóstolos sob a inspiração do Espírito Santo, como Aquela que visibiliza o amor trinitário já vivenciado por Ela no mistério abissal de Deus. Este amor trinitário deve ser testemunhado pela Igreja de Cristo presente no mundo, por meio do cumprimento de sua missão de realizar a comunhão e a unidade de todo o gênero humano. Ao concretizar tal missão, a Igreja manifesta-se como um sinal eficaz da salvação cristã, um sacramento de salvação universal. A inserção da Igreja no mistério trinitário está presente na essência de cada uma das Pessoas Divinas. A Igreja será compreendida a partir do desígnio salvífico universal do Pai, na missão e na obra do Filho e em sua santificação pelo Espírito. A unidade e a comunhão da Trindade não eliminam a particularidade de cada uma das Pessoas Divinas. A Igreja de Cristo, presente no mundo, testemunha não apenas a comunhão trinitária, mas também a ação do Três Divinos de forma imanente por meio de todos os caminhos salvíficos da história. A Igreja está no mundo para realizar o desígnio salvífico universal do Pai de maneira perpendicular em sua forma cristã: a verticalidade de graça de Deus realizada na história por meio da Igreja se concretiza na horizontalidade da própria missão da Igreja no interior da vida dos povos. A Igreja participa da vida trinitária realizando a vontade de Deus por meio da fermentação de relações comunitárias entre os povos e entre as pessoas, da mesma maneira como se apresenta na própria Trindade Santa¹⁵.

Da mesma maneira que está em consonância com o Pai, a Igreja está em comunhão com o Filho, o qual morrendo na cruz explicitou de modo pleno e perfeito sua fidelidade ao Pai. A Igreja é uma realidade pós-pascal emergente, baseada no sangue e na água de Cristo saídos de seu corpo no momento de sua crucificação. O sangue e a água denotam a Eucaristia e o Batismo respectivamente, que se constituem nos dois sacramentos fundamentais proporcionantes aos fiéis o mergulho na vida de Cristo. Eles denotam a sacramentalidade da Igreja enquanto Aquela que é presença maior de Cristo no mundo; um sacramento de salvação para todos os povos. A descrição acima denota o cristocentrismo na eclesiologia que compreende a Igreja como mistério pertencente ao mistério trinitário. Entretanto, seria uma eclesiologia carente de maior sentido trinitário se desligada da dimensão pneumatológica, pois o Espírito ilumina e sopra sobre a Igreja a fim de que ela seja constantemente fiel à missão que lhe foi confiada por Cristo. A Igreja é indubitavelmente, o templo do Espírito Santo, o qual a vivifica e santifica suas estruturas.

⁽¹⁵⁾ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium* 1-9, AAS 57 (1965), pp. 5-67.

Por ser de Cristo e habitada pelo Espírito, a Igreja é fundamentalmente cristocêntrica-pneumática. Ela pertence a Cristo e é impulsionada pelo Espírito à sua missão de servir o Reino de Deus na história¹⁶.

O mistério da Igreja desdobra-se na história. Nesta, a Igreja apresenta-se como servidora do Reino. Este é uma realidade pertencente a Deus, compreendida em um horizonte de infinitude, de plenitude de vida, de eternidade harmônica, experimentada já na história. O Reino é uma realidade transcendental absoluta, mas imbuída de imanência, de historicidade, de energia irrompedora no interior da vida humana e cósmica. Ao servir o Reino, a Igreja encontra o sentido de sua missão, de seu estar-no-mundo. A Igreja na história não se confunde com o Reino, mas serve-o, preparando toda a terra para recebê-lo de modo definitivo. O seu serviço ao Reino na história, exprime a realidade corporal da Igreja, cuja cabeça é Cristo¹⁷. Na condição de corpo de Cristo, a Igreja exprime a sua localidade e a sua universalidade soteriológica. A Igreja é comunidade salvação que toma um corpo histórico, em um contexto vital determinado, assumindo as angústias, as tristezas, as alegrias e a esperanças da humanidade¹⁸. A universalidade da Igreja é um dado soteriológico que se manifesta na particularidade de cada Igreja, na realidade plural de seus ministérios e serviços, testemunhos de fé em função do serviço prestado ao Reino de Deus¹⁹.

⁽¹⁶⁾ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* 4.

⁽¹⁷⁾ Esta imagem é de CI 1,24, mas o papa PIO XII, Carta encíclica *Mistici Corporis*, AAS 35 (1943), pp. 193-248 desenvolveu a categoria corpo místico de Cristo para exprimir a realidade da Igreja por meio de cinco pontos. Em primeiro lugar, a Igreja pertence a Cristo para dar continuidade à sua obra redentora através da unidade dos seus carismas transformados em ministérios e serviços, tendo em vista o cumprimento de sua missão no mundo. Em segundo lugar, a Igreja é um corpo dotado de órgãos vitais, os sacramentos, compreendidos como símbolos da fé que tornam a Igreja visível. Em terceiro lugar, a autoridade de Cristo cabeça está fundamentada na cruz redentora, pela qual, também a Igreja deve redimir o mundo dos seus pecados. Em quarto lugar, a denominação "corpo místico" (distinta de "corpo físico de Jesus") denota que a Igreja está no mundo para operar em favor do bem salvífico dos homens, para a glória de Deus e de Jesus Cristo. Em quinto lugar, o termo "místico" refere-se também às virtudes teológicas: fé, esperança e caridade. A Igreja é comunidade de fé em Cristo que transmite a esperança aos povos por meio da prática da caridade. A perfeição da Igreja é demonstrada por meio da realização destas virtudes, é fruto da comunicação do Espírito de Cristo. Por meio dele, a Igreja se torna corpo místico na história que transmite a salvação de Deus à humanidade.

⁽¹⁸⁾ Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo *Gaudium et Spes* 1, AAS 58 (1966), pp. 1025-1115.

⁽¹⁹⁾ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* 4-7.

A realidade mistérica da Igreja exprime a sua simultaneidade de ser visível e espiritual. A Igreja é um mistério único em seus aspectos visível e invisível. Não existem duas Igrejas, mas uma única presente no mistério trinitário, desdobrada na história para reunir toda a humanidade. A Igreja de Cristo é uma realidade complexa que se manifesta na Igreja católica, sem esgotar-se nela. Por ser mais ampla que suas formulações históricas, a Igreja é una, santa, católica e apostólica, concretizada como Povo de Deus inserido e peregrino na história para servir o Reino de Deus e dar testemunho da verdade²⁰.

4.2. A Igreja como comunhão: a nota da unidade

A Igreja de Cristo é única no mistério inefável e abissal da Trindade. Sua elaboração teológica é plural e não absolutiza nenhuma das formulações históricas. A Igreja católica conserva uma plenitude institucional graças à sua fidelidade à Tradição apostólica, à Escritura e à utilização da *regula fidei*²¹ como elemento operacional para salvaguardar o *depositum fidei* e assegurar – sob a inspiração do Espírito Santo – a sua missão evangelizadora no mundo. Um dos elementos essenciais da Igreja é a *koinonia* fundamentada na comunhão trinitária do Pai, do Filho e do Espírito Santo. A vida divina é um modelo de *koinonia* explicitado plenamente por meio da encarnação, da morte e da ressurreição de Cristo. A comunhão havia já sido manifestada na criação, obra do Pai em comunhão com o Filho e com o Espírito e em todas as manifestações salvíficas anteriores a Cristo. Baseada na comunhão divina, a Igreja está no mundo para ser e promover a comunhão. Estando no desígnio salvífico de Deus, a Igreja assume a comunhão como vocação universal a ser levada a cabo em favor da unidade de todos os povos. Por comunhão, entenda-se a vivência da unidade na forma do reconhecimento recíproco das formas eclesiais históricas, na comunitariedade dos sacramentos, no testemunho e no serviço comum e em algumas estruturas incisivas para a convivência fraterna²².

(20) CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* 8.

(21) WICKS, J., "Regula fidei", DTF 913-915. A *regula fidei* é compreendida como a regra que permite professar a fé no Deus criador de todas as coisas, no Filho redentor e salvador de todos os homens, no Espírito transformador e santificador de toda a criação e na Igreja una, santa, católica e apostólica, presente no mundo para ser sacramento de salvação universal.

(22) SECONDA COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA – CATTOLICA ROMANA, *La Chiesa come comunione*, 1990 EO 3 (1995), 84-93; COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLÓGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Il mistero della Chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità*, 1982, EO 1 (1994), 2194-2196.; COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Temi scelti di ecclesiologia*, 1985 EV 9 (1995), 1710-1719.

A *koinonia* é realizada por meio de cinco dimensões. A primeira é a profissão de fé apostólica. A comunhão se realiza professando a mesma fé dos apóstolos, das testemunhas oculares da presença do Verbo de Deus na história. A fé um dom de Deus dado aos apóstolos pelo sopro do Espírito e que foi desenvolvida por eles na forma de comunidade, propagando e difundindo a Igreja. A fé apostólica realiza-se na comunhão dos cristãos entre si, considerando a diversidade de formas de expressão desta mesma fé. A segunda dimensão da *koinonia* é a vivência eclesial dos professantes da fé de forma comunitária e fraterna, especialmente pela prática dos sacramentos do batismo e da eucaristia. Ambos, oriundos da cruz de Cristo – sangue e água –, constituem os dois pilares sacramentais que denotam a sacramentalidade da Igreja e sua consistência como Igreja de Cristo. A unidade dos cristãos concretiza-se mediante a prática, a celebração e a doutrinação da fé. Ainda que se encontrem diferenças entre as confissões cristãs, a fé batismal deve ser o seu ponto comum, aquele que mantém unidos os seguidores de Jesus para que a Igreja presente no mundo, realize a sua missão já manifestada na intrinsecidade de Deus. Por sua vez, a eucaristia, o banquete do Senhor por excelência, deve ser o ponto de convergência das confissões cristãs. Os cristãos possuem pontos comuns no ato da celebração da eucaristia: a proclamação da Palavra, a ação de graças, a invocação do Espírito Santo. Entretanto, constata-se a dificuldade a quem atribuir a presidência da eucaristia. Por outro lado, tal dificuldade não pode ser motivo de discordância e desavenças, mas motivação e desafio para buscar-se a comunhão mediante as diferenças e diversidades de costumes. A terceira dimensão é a *koinonia* social que a Igreja deve promover mediante o seu testemunho e seu serviço ao mundo. Articula-se a *koinonia* com o *ágape*. Torna-se impossível a construção da comunhão sem o amor compreendido como ato de entrega, de doação, de proximidade, de solidariedade ao Outro. A comunhão em meio às diferenças não está isenta do amor construído a partir da alteridade que permite a compreensão do Outro como Outro, como o interpelante diferente, clamante de proximidade solidária. Para que a Igreja fermente a comunhão social é necessário que ela mesma dê testemunho autêntico da *koinonia*. Os seus ministérios – especialmente o ordenado – devem expressar serviços da fé ao mundo. As suas estruturas devem ser flexíveis e caridosas, explicitando ao mundo, modelos estruturais alternativos de convivência humana. O testemunho comunitário é

expressão de uma nova espiritualidade²³, caminho da edificação da unidade. Trata-se de uma espiritualidade que exclui o proselitismo e o sectarismo nas formas históricas da Igreja de Cristo, mas abraça o projeto da unidade mediante a alteridade que consente o acolhimento à diversidade e a efetivação da comunhão nas diferenças²⁴.

A *koinonia* na Igreja de Cristo presente na história é desenvolvida em diversos graus. Torna-se necessário evidenciar a relatividade da comunhão da totalidade da Igreja. A plenitude comunitária está presente na particularidade de cada Igreja, mas não no âmbito da inter-relação das Igrejas cristãs. Na especificidade de cada Igreja cristã a comunhão pode ser denominada "plena" em função da radicalização da mesma profissão de fé, das intuições similares e dos costumes comuns praticados pelos fiéis que constituem uma determinada confissão cristã. Não é possível a comunhão plena entre as Igrejas cristãs, dado à particularidade de cada Igreja em relação aos seus costumes e maneiras de viver a fé cristã. A comunhão existe na convergência de determinados pontos que dão consistência à união entre as Igrejas. Os pontos de não convergência devem ser respeitados por cada uma das Igrejas em relação às outras. O respeito e alteridade são elementos fundamentais para a consolidação de uma *koinonia* eclesial em perspectiva ecumênica. A comunhão no interior de cada Igreja é efetuada à medida que seus respectivos membros são capazes de estabelecer o respeito pela identidade particular de cada um, o diálogo que efetiva a formulação de posições sintéticas novas proporcionantes do *novum* na Igreja. No interior de cada Igreja estão presentes diversos ministérios e serviços, cujo objetivo é a promoção do bem comum. Nenhum ministério está a serviço da elevação do *status quo*, mas da identidade da comunidade como Igreja de Cristo²⁵.

(23) GONÇALVES, P. S. L., "A relação entre Teologia e Espiritualidade cristã", em *RCT 24* (1998), pp. 37-58. Entende-se por espiritualidade o caminho pelo qual se vive plenamente a fé cristã. A espiritualidade não se confunde com a oração e nem com a mística. Ela é verdadeiramente uma vida segundo o Espírito do Pai e do Filho, uma vida no seguimento de Jesus, uma vida em Deus na história.

(24) COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Fede, sacramenti e unità della Chiesa* (1987), *EO 3*, 1766-1797; SECONDA COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA – CATTOLICA ROMANA, *La Chiesa come comunione*, 38-83.

(25) SECONDA COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA – CATTOLICA ROMANA, *La Chiesa come comunione*, 84-106; COMMISSIONE INTERNAZIONALE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA – RIFORMATA, *Verso una comprensione comune della Chiesa*, 1990, *EO 3* (1995), 2330-2358.

A comunhão entre as Igrejas cristãs ocorre em três níveis: da comunhão da Igreja católica romana com a Igreja católica ortodoxa, da Igreja católica romana com a Igreja anglicana e da Igreja católica romana com as Igrejas da Reforma. No primeiro, está presente a comunhão das "Igrejas irmãs", quase perfeita, salvaguardando alguns detalhes. No segundo, a comunhão possui um notável grau, presente em algumas maneiras de celebração, em algumas estruturas, mas sobretudo, na comunhão espiritual com Deus, reconhecida tanto pelos católicos quanto pelos anglicanos. No terceiro, a comunhão é um pouco menor. Sua centralidade está em Cristo, mediante o qual, as Igrejas comungam alguns elementos, especialmente, os impulsos ético-sociais rumo à edificação do Reino de Deus na história²⁶.

Por ser a pioneira em forma histórica da Igreja de Cristo, a Igreja católica romana deve ser a primeira a promover a unidade em função da edificação do Reino de Deus. Dando exemplo de unidade, esta Igreja toma para si a responsabilidade de gestar a unidade entre as Igrejas cristãs para que o mundo, crendo na unidade testemunhada, seja totalmente reunificado²⁷.

A comunhão efetua-se também mediante o pluralismo compreendido sob diversos planos na Igreja de Cristo. Este pluralismo não degrada a identidade, mas a consolida e a mantém em sua dinamicidade alterativa. O pluralismo isenta a Igreja da uniformidade que encontra pessoas, instâncias de estruturas comunitárias dentro de determinados padrões únicos que deterioram a possibilidade da edificação da comunhão em meio às diferenças. Ao admitir o pluralismo eclesial, abre-se o horizonte à comunhão edificada pela dinâmica da alteridade que compreende o respeito, o diálogo e a proximidade solidária, fruto da iniciativa da vontade de construir a verdadeira *oikoumene*²⁸.

As diversas formas de realização da *koinonia* apresentam uma realidade comum: a dinamicidade. Todas elas se contrapõem ao proselitismo excludente, a todo tipo de não reconhecimento da veracidade teológica das outras Igrejas e de seus ministérios, a todo modo de senso

(26) COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA – CATTOLICA ROMANA, *La Chiesa come comunione*, 49-58; COMMISSIONE INTERNAZIONALE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA – RIFORMATA, *Verso una comprensione comune della Chiesa*, 145-149.

(27) CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Decreto sobre o Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, 3-4, AAS 57 (1965), pp. 90-107.

(28) GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle Chiese*, 1990, EO 4 (1996), 1004-1022.

de superioridade e desprezo às outras Igrejas. A contraposição não é a única atitude exigida pela eclesiologia ecumênica. Torna-se necessário a superação de todos estes obstáculos através da conversão em seus níveis pessoal e comunitário. A conversão deve transpassar toda a existência de cada cristão, atingindo o *ethos* comunitário a fim de que haja uma primazia pela *koinonia* em sua totalidade eclesial e social, tendo a escatológica *koinonia* do Reino de Deus, uma autêntica unidade, uma verdadeira *oikoumene*²⁹.

4.3. A santidade da Igreja realizada no sacerdócio do Povo de Deus

A nota da santidade da Igreja não pode ser compreendida em sua pureza conceitual, repleta de um formalismo unilateral que isenta a dialética conflitiva geradora do *novum* comunitário. Compreende-se a santidade da Igreja em sua essência misteriosa inerente à santidade do próprio Deus. Entretanto, constata-se em sua dimensão histórica, a necessidade de reformas oriundas dos pecados cometidos pelos próprios membros da Igreja³⁰.

A santidade essencial da Igreja realiza-se na categoria *Povo de Deus*. Este concretiza historicamente o mistério da Igreja em seus vários níveis, nos ministérios e nos serviços. Por Povo de Deus, entende-se o sujeito histórico capaz de edificar o mistério da Igreja de forma fiel ao desígnio salvífico do Pai, pelo seguimento de Jesus e pela abertura à inspiração do Espírito Santo. A origem da Igreja Povo de Deus está em Israel no Antigo Testamento, o povo da Aliança, eleito para ser luz de todas as nações e uma verdadeira nação santa. Emergente da experiência da ressurreição, a Igreja apresenta-se ao mundo para santificá-lo na qualidade de Povo de Deus, concretização histórica do mistério eclesial. A santidade deste Povo possui dois sentidos: objetivo e subjetivo. No primeiro, o Povo de Deus promove a comunhão das coisas santas. Trata-se de uma santidade histórica, constituída de eternidade sem fazer com que a história perca a sua identidade específica.

⁽²⁹⁾ COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA – EVANGELICA LUTERANA, *L'unità davanti a noi*, 1984, EO 1 (1994), 1550-1594.

⁽³⁰⁾ PIO XII, Carta encíclica *Mystici Corporis*, AAS 35 (1943), pp. 193-248. A Igreja é ontologicamente santa, mas manifesta historicamente pecados em função de seus membros que são pecadores. A correta compreensão da Igreja exige a utilização do instrumental dialético que permite clarivamente a percepção analítica desta realidade tensional, com preponderância da santidade ontológica da Igreja.

No segundo, a Igreja participa da *communio sanctorum*. Faz parte da identidade da Igreja ser santa, ser repleta de santos, que deram testemunho de fé e de fidelidade a Deus na história. Não são duas maneiras de santidade, mas dois sentidos, conjugados entre si que constituem uma única realidade: a Igreja é santa. Esta santidade manifesta-se de diversas formas: pela solidariedade entre os membros da Igreja, pela sensibilidade da Igreja às questões sociais que afligem a humanidade e pela oração comum em busca do fortalecimento da fé para a continuidade da missão da Igreja³¹. Fundamentalmente, a santidade é manifestada pelo martírio. Este é o ápice da fidelidade testemunhal da Igreja, pois exprime uma realidade de total entrega a Deus, de um sacrifício amoroso realizado em função da edificação do Reino de Deus³².

O Povo de Deus é santo porque é um povo sacerdotal. Este sacerdócio está conectado àquele de Cristo (Hb 5,1-5), no qual o sacerdote se torna a própria oferenda para o bem da vida. Pelo sacramento do batismo, o Povo de Deus assume o sacerdócio comum de todos os fiéis que denota a Igreja como uma comunidade de irmãos e de irmãs unida em Cristo Senhor e inspirada pelo Espírito Santo, motor da comunhão trinitária e eclesial. A unidade da comunidade precede a escala hierárquica da Igreja, a qual não deve ser motivo de divisão. Ao contrário, a hierarquia é uma forma estrutural de desenvolver os ministérios oriundos do carisma para o bem comum. O sacerdócio ordenado é um ministério que desdobra em sua especificidade, o sacerdócio comum dos fiéis. A consagração do ministro ordenado é essencialmente caracterizada pela fundamentação teológica, mas não pode ser um des-serviço à comunhão eclesial. O sacerdócio ordenado deve fermentar o autêntico exercício do sacerdócio comum dos fiéis. Este implica o serviço sacerdotal que os seguidores de Cristo prestam ao mundo; um serviço que promove a verdadeira *oikoumene* da humanidade³³.

(31) CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* 14; IDEM, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* 43.

(32) CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* 39-42. BOFF, L., *E a Igreja se fez povo*, pp. 134-146; GONÇALVES, P. S. L., *Liberationis Mysterium. O projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da regula fidei*, Roma, PUG, 1997, pp. 271-274. O martírio é o sinal maior da essencialidade missionária da Igreja no mundo imbuída de energia escatológica.

(33) CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* 10; IDEM, Decreto *Unitatis Redintegratio* 7.

Exercita-se na celebração cultural este sacerdócio, pois o culto litúrgico expressa celebrativamente a unidade da Igreja ao Pai por meio de Cristo, sob a ação do Espírito Santo. No Verbo e no Espírito, a comunidade oferece ao Pai um culto em Espírito e verdade (Jo 4,23-24). O culto celebrativo deve ser útil à comunidade: criativo, participativo, vivido, não estritamente ritualista, mas comunitário, capaz de transmitir a experiência espiritual articulada à vida e de antecipar o Reino de Deus na história³⁴.

Os sete sacramentos constituem momentos altos da *communitas fidelium*. Por meio deles, a Igreja realiza a sua própria visibilidade, mostrando-se como verdadeira Igreja de Cristo. O batismo constitui-se na forte dimensão do ser Igreja. A confirmação enriquece este mesmo ser com a força especial do Espírito Santo. A eucaristia é o sacramento que permite aos cristãos oferecerem a vítima divina e a si mesmos a Deus. O Cristo eucarístico é o vértice da comunhão horizontal (comunhão entre as pessoas) e da comunhão vertical (comunhão entre Deus e a humanidade). A penitência é o sinal da conversão e da plena reconciliação com Deus e com a Igreja. A unção dos enfermos articula o sofrimento dos doentes com o sofrimento de Cristo e recorda a salvação integral trazida pelo próprio Cristo. O matrimônio é a realização plena do amor interpessoal e denota a formação da Igreja doméstica, realizando a comunicação da graça por meio da família que deve enriquecer com sua vida a sociedade. A ordem é a consagração especial, o ato de entrega em função do Reino de Deus na condição específica do apostolado e do seguimento de Jesus³⁵.

O sacerdócio da Igreja está ligado ao sacerdócio do povo de Israel. Este deu origem àquela. A missão que fora dada a Israel é dada

⁽³⁴⁾ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição sobre a Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium* 8, AAS 56 (1964), pp. 97-134; COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA – EVANGELICA LUTERANA, *Chiesa e giustificazione* 282.

⁽³⁵⁾ COMMISSIONE DI STUDIO NOMINATA DELLA FEDERAZIONE LUTERANA MONDIALE, DALL'ALLEANZA RIFORMATA MONDIALE E DAL SEGRETARIATO PER L'UNIONE DEI CRISTIANI, *Rapporto finale del dialogo su: La teologia del matrimonio e i problemi dei matrimoni interconfessionali*, Venezia, 1976, EO 1 (1994), 1758-1808; COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, *In solo battesimo, una sola eucaristia e un reciproco riconoscimento dei ministeri*, 1974, EO 1 (1994), 2860-3031; COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, Documento *Il mistero della Chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità* 1982, EO 1 (1994), 2183-2196.

também à Igreja na forma de nova aliança. A Igreja é o novo Povo de Deus, peregrino no mundo para santificar a história e levá-la ao Reino definitivo. Oriundo do Israel antigo, a Igreja não pode esquecer-se que o povo hebreu faz parte do mistério eclesial. Isto implica a necessidade de refletir a vida do novo Povo de Deus na perspectiva da função mediadora do sacerdócio, cujas raízes estão no povo de Israel do Antigo Testamento³⁶. O povo sacerdotal é o mediador soteriológico diante das outras religiões, cabendo-lhe a missão de fermentar a salvação e de acolher elementos salvíficos presentes em outras religiões. Recusa-se a posição exclusivista de centralidade institucional do cristianismo. Assume-se um cristianismo ecumênico de pluralismo inclusivista que admite o início da revelação evangélica em outras religiões. Relevam-se valores de outras corporações religiosas não desenvolvidos na tradição cristã e levanta-se a possibilidade de elaborar uma "ética mundial das religiões" capaz de estabelecer por meio do diálogo e do respeito, posturas ecumênicas de todas as religiões denotantes do horizonte utópico de construção da *oikoumene*³⁷.

O povo sacerdotal está no mundo para explicitar o serviço da Igreja ao Reino. A Igreja não se confunde com o mundo e nem com o Reino, mas está no mundo e essencialmente, a serviço do Reino. O mundo abre-se à irrupção do Reino, mediante forças históricas que façam justiça à energia de vida presente no próprio horizonte do Reino. O povo sacerdotal deve animar a humanidade à vida comunitária, ajudar na implantação da justiça e de relações fraternas, emergir pessoas solidárias comprometidas com outrem, capazes de fazerem brotar o *novum* no mundo. Importa-se para cumprir esta missão, formar consciências críticas, das quais emergem um povo que seja sujeito histórico de mundo construído sob o prisma da fraternidade, da justiça e da solidariedade³⁸.

4.4. A catolicidade da Igreja: universalidade soteriológica

A catolicidade da Igreja não é primordialmente uma realidade quantitativa, mas fundamentalmente qualitativa. Ela denota que a Igreja

⁽³⁶⁾ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs *Nostra Aetate* 4, AAS 58 (1966), pp. 740-744.

⁽³⁷⁾ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs *Nostra Aetate* 2; IDEM, Decreto sobre a atividade missionária da Igreja *Ad Gentes* 9, AAS 58 (1966), pp. 947-990.

⁽³⁸⁾ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* 41-43.

é o povo sacerdotal e real vocacionado a ser luz das nações, portador da salvação a todos os povos. Ao assumir esta missão, a Igreja honra o seu ser católica promovendo a comunhão sincrônica de seus membros e de todos os outros povos³⁹. Dado a esta conotação, a compreensão da catolicidade requer o desenvolvimento de dimensões distintas e interconectas: a catolicidade como dom e como tarefa, em seu *ad intra*, como plenitude de fé, como ortopraxia e em sua dimensão escatológica.

A articulação entre dom e tarefa na compreensão da catolicidade da Igreja é inevitável. A Igreja é católica em seu ser. Ela pertence à comunhão trinitária, revelada plenamente pelo Verbo sob a inspiração e a motivação do Espírito Santo. O desígnio salvífico do Pai foi realizado no Filho pela sua encarnação, morte e ressurreição. Toda a humanidade foi resgatada pelo Filho e recebe o dom da salvação mediante a ação do Espírito presente também na Igreja de Cristo. O dom da Igreja ser católica revela-se em seu agir à medida que estabelece a comunhão com Jesus Cristo pela potência do Espírito Santo a fim de que a salvação seja transmitida a toda a humanidade na forma de unidade, participação e comunhão dos povos. Este dom é desenvolvido na forma de tarefa de exercer a catolicidade enquanto Povo sacerdotal imbuído da incumbência de levar a Deus as riquezas espirituais e humanas provenientes de todos os povos, de todas as culturas e de seus valores. Trata-se de exprimir o sentido encarnatório da Igreja no mundo seguindo a dinâmica da encarnação do Verbo. A realização da catolicidade acontece mediante a inculturação do evangelho compreendida em sua dimensão de anúncio-testemunho da boa nova da salvação a partir das matrizes culturais dos povos. Não pode existir confusão entre catolicidade e generalização de costumes e valores. Ao contrário, a Igreja realiza sua missão salvífica ajudando cada cultura a descobrir a boa notícia do evangelho. Por sua vez, a Igreja não limita o seu ser católico nas culturas. Ela é transcendente por ser graça de Deus, podendo mudar sua formulação histórica de acordo com a dinâmica do anúncio e da recepção do evangelho⁴⁰.

(39) CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* 14-16. Inácio de Antioquia na carta ao povo de Esmirna foi o primeiro a dar a denominação "católica" à Igreja cristã. Sua intenção era explicitar a vocação soteriológica da Igreja: reunir todo o gênero humano. Confira SIMONETTI, M. – PRINZIVALLI, E., *Letteratura cristiana antica (I). Dalle origini al terzo secolo*, Casale Monferrato, PIEMME, 1996, pp. 81-89.

(40) GRUPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA E IL CEC, *Documento di studio su cattolicità e apostolicità*, 1971, EO 1 (1994), 800.

A catolicidade *ad intra* é aquela vivenciada no interior da Igreja por intermédio da concretização dos carismas nas formas de ministérios e serviços ao bem comum. O Espírito Santo fornece às comunidades muitos carismas que se concretizam nos ministérios da Igreja. No interior de cada comunidade particular há uma enorme e rica diversidade de ministérios e de serviços. Esta diversidade não deve ser motivo de desavenças e desunião de cada comunidade, mas realidade que estimula a comunhão e participação ativa de seus membros na edificação de comunidades vivas e evangelizadoras. Também esta mesma diversidade está presente na complexidade da Igreja mundial. Deve-se valorizar as Igrejas particulares, acolhendo e respeitando o modo próprio de cada uma ser Igreja de Cristo no mundo. Promover-se-á também a comunhão das Igrejas particulares em sentido quantitativo que exprima a solidariedade e a fraternidade entre as Igrejas. Este movimento de comunhão expressa a catolicidade em seu sentido profundamente salvífico universal. A diversidade na Igreja deve ser em todos os seus níveis ponto relevante para a realização da autêntica catolicidade: a solidariedade, a fraternidade, a evangelização comum pelo anúncio e pelo testemunho vital⁴¹.

Outra expressão da catolicidade é a plenitude da verdadeira fé. Trata-se de todos os seus membros acolherem todo o patrimônio da revelação e todos os seus respectivos desenvolvimentos. A ortodoxia é uma manifestação da catolicidade à medida que revela doutrinariamente a verdade integral sobre Deus, Cristo, Espírito, Igreja mediante a orientação e a inspiração do Espírito Santo. A ortodoxia esvazia-se de sentido quando desarticulada da ortopraxia. Esta é a expressão da concretude e a consistência da doutrina⁴².

A catolicidade é também escatológica. A Igreja é uma realidade transcendental pertencente ao mistério trinitário, revelado e inesgotável na história. A realização da catolicidade da Igreja possui efeitos não apenas na história, mas também na eternidade. A expressão plena da universalidade salvífica é fundamentalmente escatológica, dado que ela é anteriormente, um dom de Deus, graça vertical realizada na horizontalidade vital da história⁴³.

⁽⁴¹⁾ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* 14.

⁽⁴²⁾ GRUPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA E IL CEC, *Documento di studio su cattolicità e apostolicità*, 802.

⁽⁴³⁾ GRUPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA E IL CEC, *Documento di studio su cattolicità e apostolicità*, 836-839.

A Igreja exprime a sua catolicidade também em sua ordem jurídica. O direito deve estar a serviço da comunhão eclesial, proporcionando o crescimento das pessoas na liberdade e na caridade e da sua tutela em comunidade ordenada. A promoção do bem das pessoas, a sua atenção e o seu desenvolvimento constituem elementos fundamentais do direito eclesial. Toda norma deve exprimir o consenso comunitário que reflete a maturidade de toda comunidade em função da promoção do bem comum. As normas devem sacralizar as formas institucionais em nome de Cristo. O *sensu Christi* e o bem da *communitas fidelium* constituem-se no critério fundamental de direcionamento do direito no interior das formas históricas da Igreja de Cristo. Por isso, as normas devem zelar especialmente pelas relações sociais e interpessoais da comunidade para que o bem comum seja preservado e promovido constantemente⁴⁴.

A catolicidade da Igreja é também manifestada em sua relação com o Estado enquanto povo sacerdotal que reúne todo o gênero humano. A essência do Estado é promover o bem comum de uma nação. Em sua relação com o Estado, a Igreja é vocacionada a colaborar na edificação de Estados que promovam o bem comum e a dignidade do ser humano. Isto não significa sustentar uma política de cristandade, na qual a Igreja mantinha-se aliada ao Estado, tornando-se elemento de legitimação das ações estatais. A atuação política da Igreja é fundamentalmente profética e sacerdotal. A Igreja mostra-se servidora do Reino na vida concreta das nações, denunciando o pecado historicizado nas injustiças e atrocidades que aniquilam a vida humana. A atuação da Igreja será sempre a de contribuir ética e pastoralmente, por meio de seu ministério profético e sacerdotal, Estados que sejam capazes de edificar um mundo novo, de justiça e fraternidade⁴⁵.

A catolicidade não é uma realidade unicamente sociológica, mas soteriológica. Ela exprime a ação salvífica de Deus acontecendo constantemente na história, nas mais variadas formas que denotam a catolicidade elucidativa de uma realidade eclesial complexa, mistério *absconditus et revelatus* à imagem da Santíssima Trindade.

⁽⁴⁴⁾ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* 23-32.

⁽⁴⁵⁾ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* 73-76.

4.5. A apostolicidade da Igreja: o Povo de Deus é um povo profético

4.5.1. Aspectos da apostolicidade

A apostolicidade em perspectiva ecumênica há de ser compreendida a partir da profecia do Povo de Deus que assume a apostolicidade como uma nota característica da Igreja de Cristo presente no mundo, essencial para o cumprimento de sua missão. Entretanto, o caráter popular e amplo da apostolicidade possui um processo histórico que denota evolução acerca desta concepção. Historicamente, a apostolicidade refere-se ao grupo dos Doze apóstolos de Jesus que, juntos, garantem tradicionalmente a relação da comunidade com Jesus (At 1, 21-22). A missão deste grupo é reconhecida em sua ligação com o Cristo ressuscitado⁴⁶, tornando-se o fundamento da pregação evangélica (At 2) e da organização da Igreja (Ap 21, 12-14). Além do aspecto missionário, a apostolicidade possui uma característica de colegialidade, na qual assumem papel especial os presbíteros e os bispos, além do grupo dos doze originariamente presentes no evento de envolvimento desta nota eclesiológica. Assentou-se a idéia de que a verdadeira Igreja e a verdadeira fé coligavam-se a Cristo mediante os apóstolos, testemunhas oculares do seu ensinamento e de sua ressurreição. A afirmação do episcopado no exercício moldal dos apóstolos desembocou na concessão aos bispos de serem os legítimos sucessores dos apóstolos. Esta ligação deu à Igreja a consistência suficiente para combater as posições de deslegitimação da Igreja fundamentada nos apóstolos. Garantiu-se firmemente a Tradição apostólica operacionalizada pela *regula fidei* como aquela que gerou a Escritura a partir da experiência fundante de Cristo em sua totalidade. Do testemunho apostólico acerca da revelação realizada em Cristo surgiu a Escritura, o conteúdo da fé, o *depositum fidei*, zelado, guardado e transmitido pela Igreja, especialmente pelos legítimos sucessores dos apóstolos. A apostolicidade deu à Igreja, a segurança do conteúdo da fé presente na Escritura e a necessidade de sua conseqüente transmissão, formulando a Tradição no bojo da própria vida eclesial, animada e fortalecida pela Escritura e por todo movimento de leitura e re-leitura daí decorrente⁴⁷.

⁽⁴⁶⁾ Mt 28, 18-20; Mc 16, 15-16; Lc 24, 44-49; Jo 20, 21-23.

⁽⁴⁷⁾ CERETI, G., *Per un'Ecclesiologia Ecumenica*, pp. 153-154. SULLIVAN, F., *The Church We Believe In: One, Holy, Catholic and Apostolic*, New York, Paulist Press, 1988, pp. 153-184.

A apostolicidade possui quatro aspectos fundamentais que lhe são constituintes: a sucessão apostólica, a doutrina apostólica, a identidade da Igreja mediante a apostolicidade e a escatologicidade como elemento de explicitação da pertença da Igreja ao mistério trinitário.

A sucessão apostólica diz respeito à continuidade da Tradição originária da Igreja, a experiência dos apóstolos acerca do Verbo encarnado, morto e ressuscitado dos mortos, presente na comunidade na forma de memória, memorial e compromisso com a evangelização. Continuar esta experiência significa honrar a presença atual do Ressuscitado na comunidade crente. A Igreja adquire vivacidade dinâmica que a coloca como verdadeira Igreja de Cristo, realidade complexa, presente no mundo para dar testemunho da verdade. Indubitavelmente, coube aos bispos— desde a antigüidade — a sucessão apostólica, continuando o exercício profético, pastoral e sacerdotal dos apóstolos à luz da profecia, do pastoreio e do sacerdócio de Cristo. Animar a comunidade local, pregar a Palavra de Deus e da Igreja, ministrar o sacrifício eucarístico, servir os irmãos necessitados eram tarefas apostólicas. Aos sucessores também foi destinada a tarefa de fundar comunidade — tal como fora efetuada pelos apóstolos quando vivos — como maneira de manter viva a tradição instaurada. A emergência de novas comunidades proporcionou a comunhão das Igrejas, cujo sentido original possuía uma qualidade soteriológica. Tratava-se da presença da única Igreja de Cristo historicamente presente de diversas maneiras. No bojo da comunhão eclesial, encontra-se a colegialidade episcopal. Os bispos são legítimos sucessores dos apóstolos dentro do clima comunitário de colegialidade. A colegialidade episcopal deve exprimir a comunhão das Igrejas particulares e a valorização das peculiaridades de cada Igreja. O centro da unidade do colégio é o sucessor de Pedro, cuja sede atualmente encontra-se em Roma, assumindo esta cidade um caráter materno em relação a todas as outras Igrejas⁴⁸.

A doutrina apostólica é aquela adquirida pelos apóstolos na experiência originária do acontecimento vida, morte e ressurreição de Cristo, desenvolvida formalmente pelos sucessores dos apóstolos e pelas comunidades cristãs ao longo da história da Igreja. Os sucessores

(48) À semelhança do sucessor de Pedro, a Igreja de Roma assume a tarefa de ser a promotora e o centro de unidade das Igrejas cristãs a partir da diversidade de cada Igreja local e do paradigma da alteridade que proporciona a comunhão em meio às diferenças eclesiais. A maior razão desta função da Igreja é a sua fundamentação no próprio ministério petrino, cuja essência é a promoção da unidade da Igreja.

dos apóstolos possuem a excelente missão de guardar o *depositum fidei* por meio da operacionalidade da *regula fidei*, elemento regulador da doutrina transmitida e assimilada em virtude da manutenção e da promoção da unidade da Igreja. Esta doutrina transmitida e zelada deve ser fator que promove a comunhão entre todas as Igrejas cristãs. O básico do conteúdo da fé apostólica, testemunhada na Escritura deve proporcionar a comunhão eclesial em sua totalidade⁴⁹.

A identidade da Igreja mediante a apostolicidade foi concretizada fundamentalmente pela pregação da palavra que proporcionou a emergência de uma pluralidade teológica e espiritual. A palavra proclamada e devidamente interpretada foi desenvolvida na Igreja, mas defrontou-se diante do problema da sua regulamentação enquanto conteúdo imbuído de valor soteriológico. A apostolicidade tomou historicamente o caminho de assegurar a veracidade da palavra por meio da *regula fidei* que permitiu aos membros da Igreja, partirem da Escritura, como conteúdo fundante da fé e desenvolverem formas interpretativas autenticamente explicitantes do *sensus fidei* em favor do bem e da edificação da *communitas fidelium*. Esta identidade da Igreja adquirida pela operacionalização da regra e do sentido da fé, dá à Igreja um caráter indefectível que a torna cada vez mais corpo de Cristo, presente no mundo para reunir todo o gênero humano⁵⁰.

O último aspecto da apostolicidade é a escatologia compreendida como um horizonte que explicita o futuro eterno da Igreja a partir da sua historicidade presente. O centro da apostolicidade é fazer com que a palavra seja viva, cortante e eficaz, com capacidade de suscitar a esperança vital diante das situações de morte prematura. A escatologicidade do ser apostólico é demonstrada na fidelidade da fé que detecta a irrupção do Reino na história, a certeza de sua vitória diante da força do pecado e a experiência do Espírito de vida e santidade na história. Portanto, a escatologia na apostolicidade será o elemento vital que proporcionará a dinamicidade da esperança como categoria de

(49) COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA – EVANGELICA LUTERANA, *Il ministero pastorale nella Chiesa* 1981, *EO 1* (1994), 1496-1500; COMMISSIONE MISTA CHIESA CATTOLICA – CONSIGLIO METODISTA MONDIALE, *Rapporto di Dublino*, 1976, *EO 1* (1994), 2090; COMMISSIONE DI STUDIO EVANGELICA LUTERANA – CATTOLICA ROMANA, *Il Vangelo e la Chiesa*, 1972, *EO 1* (1994), 1184.

(50) COMMISSIONE CONGIUNTA CHIESA CATTOLICA – CONSIGLIO METODISTA MONDIALE, *La tradizione apostolica*, 2036.

animação, de entusiasmo e de alegria de todos o membros na realização da missão eclesial de servir o Reino de Deus neste mundo⁵¹.

4.5.2. A apostolicidade presente no ofício profético de todo o Povo de Deus

A apostolicidade caracteriza-se pela evangelização, compreendida em sua dupla dimensão de anúncio e testemunho de fé cristã. O Povo de Deus é apostólico em função da herança recebida dos apóstolos e em função de sua missão evangelizadora de fermentar o Reino de Deus na história através de seus gestos libertadores. Eleito por Deus e receptor desta missão que fora dada pelo próprio Deus, este Povo é profético em sentido coletivo e constituído de profetas em sentido individual. A profecia é uma realidade carismática⁵² denotante do conhecimento do profeta como pessoa e como comunidade, acerca do mistério divino. O profeta e a comunidade profética são iluminados pelo Espírito para em seu anúncio da Palavra libertadora, denunciar o pecado no mundo, anunciar a possibilidade de uma vida nova, transformada segundo o desígnio salvífico de Deus e dar testemunho da vitória da vida sobre a morte.

A profecia requer o discernimento dos espíritos pairantes na comunidade e que possam apenas aparentar o rosto do verdadeiro Espírito de Deus. O critério fundamental da presença do verdadeiro espírito profético na comunidade é a comunhão. O Espírito que sopra o carisma da profecia na comunidade e que suscita carismas individuais em seus membros é o Espírito da pericórese intra-trinitária⁵³. Este

(51) GRUPO MISTO DI LAVORO TRA LA CHIESA CATTOLICA E IL CEC, *Documento di studio su Cattolicità e Apostolicità*, 1971, EO 1 (1994), 803-808.

(52) O carisma é teologicamente dom do Espírito Santo que toma corpo no ministério eclesial em favor da promoção do bem da comunidade. A profecia como realidade carismática é um dom do Espírito que faz brotar a vida e a liberdade no interior da humanidade. A comunidade profética exerce o seu carisma na forma de um ministério de denúncia do pecado presente na sociedade que promove a morte dos pobres prematuramente e de anúncio verbal e gestual da construção de uma sociedade alternativa, marcada pela fraternidade, justiça e solidariedade entre as pessoas, sinal concreto e eficaz do Reino de Deus.

(53) BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, Petrópolis, Vozes, 1987, pp. 88-128; STAGLIANÒ, A., *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'Assoluto trinitario*, Bologna, Dehoniane, 1996, pp. 240-271; Pericórese é o termo grego que explicita a dinâmica da comunhão entre o Pai, o Filho e o Espírito na eternidade trinitária. Por esta categoria, é possível conceber a Deus como Trino-Uno: três Pessoas divinas, da mesma substância, mas um só Deus, mistério abissal e inesgotável de amor e de ternura.

Espírito proporciona ao profeta a coerência entre sua práxis de fé – *modus vitae* – e a palavra proclamada e, como conseqüência à contraposição sistêmica, a difamação e a perseguição. A firmeza e perseverança no Espírito efetuadas pelo profeta constituem-se em elementos fundamentais para a radicalização da comunhão na comunidade cristã e no interior da humanidade em suas mais diferentes formas históricas⁵⁴.

O exercício do profético da comunhão por parte do Povo de Deus denota a indefectibilidade e a infalibilidade da Igreja. A fé vivenciada na comunidade é antes de tudo, dom de Deus. Ao recebê-la por meio da inteligência, da doxologia e do testemunho, a comunidade efetua um processo gradual de assimilação e desenvolvimento da fé, indicando sua indefectibilidade. O *sensus fidei* toma corpo na recepção da tradição da Igreja que dinamiza a fé de uma maneira própria, efetuando o *consensus fidelium*, resultado do amadurecimento de um processo de desenvolvimento formal do conteúdo originário da fé cristã. Reconhece-se a indefectibilidade da Igreja e sua infalibilidade, resultantes de uma dinâmica comunitária marcada pela recepção, pelo diálogo e pela criatividade no ato de desenvolver o conteúdo da fé. Em todo este processo prevalece a presença da vitalidade da Escritura, a dinamicidade dos símbolos da fé e a sucessão apostólica, as quais dão consistência à profecia eclesial de sustentação da apostolicidade da Igreja⁵⁵.

Os sujeitos do exercício profético do Povo de Deus são os leigos, os teólogos, os bispos e o magistério papal. Os leigos possuem pelo batismo o sacerdócio comum que os torna membros da Igreja de Cristo, imbuídos da missão de realizar a unidade do gênero humano. Para isto, escutam a palavra, celebram a eucaristia sob a presidência do ministro ordenado, proclamam profeticamente a Palavra ouvida, buscam estabelecer relações fraternas e inserem-se na sociedade para transformá-la em verdadeiro sinal do Reino de Deus. Os teólogos são membros da Igreja de Cristo que possuem a incumbência de formular sistematicamente a *ratio fidei*, como conseqüência do desenvolvimento feito acerca do *intellectus fidei*, a intuição originária de todo saber teológico. Eles articulam as fontes do conhecimento teológico com o lugar teológico. Aquelas são relidas à luz deste e vice-versa. No processo da releitura emergem o *novum* próprio da teologia que

⁽⁵⁴⁾ CERETI, G., *Per un'Ecclesiologia Ecumenica*, pp. 161-166.

⁽⁵⁵⁾ CERETI, G., *Per un'Ecclesiologia Ecumenica*, pp. 166-168; KÜNG, H., *Theologie im Aufbruch*, pp. 67-85; DE LUBAC, H., *L'Écriture dans la Tradition*, pp. 11-113.

proporciona nova compreensão de Deus e de seus derivados, e o impulso à continuidade da missão da Igreja de Cristo na história. O saber teológico produzido em perspectiva ecumênica pressupõe a não absolutização de algum modo de fazer teologia, mas a veracidade de cada um à medida que todos conseguem produzir o bem comum da Igreja de Cristo em suas mais variadas formas históricas. Todos os teólogos de todas as Igrejas cristãs devem ser escutados e todos devem esforçar-se pela constante produção – explicitação – das verdades da fé. Por outro lado, buscar-se-ão os teólogos *consensus fidei* como resultado de reflexões, estudos e esforços realizados em conjunto. Indubitavelmente a possibilidade de tensão entre a teologia e a «Igreja institucional» é uma realidade. Esta tensão não poderá ser um obstáculo insuperável à concretização da autêntica *oikoumene* eclesial, mas elemento relevante para que a Igreja de Cristo presente na história em sua totalidade descubra cada vez mais a sua função e a sua missão no mundo. Os Bispos são os sucessores dos apóstolos que coordenam, animam, pastoreiam e ensinam os fiéis das Igrejas locais. Os Bispos são também fiéis que devem escutar esta Palavra e a fé da comunidade na qual estão inseridos. A palavra de um Bispo não é infalível por si mesma, mas incrementa a infalibilidade da Igreja por meio do *consensus fidei* buscado em comunhão com todo o Povo de Deus. Outro meio de exercício da infalibilidade da Igreja é a comunhão dos Bispos com o Papa em forma de colegialidade episcopal, a qual explicita profeticamente o ofício essencial dos sucessores dos apóstolos e seu serviço à Palavra de Deus e à totalidade da Igreja⁵⁶. O Magistério papal enquanto sujeito do ofício profético do Povo de Deus, possui a tarefa de coordenar o colégio episcopal, de valorizar a palavra de todos os membros da Igreja e de promover a unidade eclesial nas diferentes circunstâncias e necessidades históricas. O Papa é o primaz do colégio episcopal e sua Igreja local é a mãe de todas as outras Igrejas locais. Ele zela pela comunhão dos Bispos e, conseqüentemente, das Igrejas locais entre si. Sua palavra por meio das audiências, dos documentos, das homilias e outros eventos tem por objetivo contribuir eficazmente na reunião de todo o gênero humano. Em seu serviço, o Papa revela a sua infalibilidade ligada profundamente à infalibilidade e indefectibilidade da Igreja na condição de explicitar um ensinamento magisterial capaz de promover o bem da humanidade⁵⁷.

⁽⁵⁶⁾ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Dogmática sobre a divina Revelação *Dei Verbum* 10, AAS 58 (1966), pp. 817-836; IDEM, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* 25; IDEM, Decreto sobre o ofício pastoral dos Bispos na Igreja *Christus Dominus* 12-13, AAS 58 (1966), pp. 673-696.

⁽⁵⁷⁾ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* 18-39.

5. DESAFIOS À ECLESIOLOGIA ECUMÊNICA

A eclesiologia ecumênica possui seis desafios referentes à redescoberta da essencialidade missionária da Igreja de Cristo. O primeiro diz respeito à interpretação das fórmulas dogmáticas que proporcionem a elaboração de uma autêntica eclesiologia ecumênica. Isto implica que a Escritura, a Tradição, o Magistério estão profundamente relacionados e que tal relação deve ser marcada pelo correto uso da filologia capaz de permitir o exame apropriado da letra de cada uma das fontes, da história proporcionante da apreensão do correto *Sitz im Leben* dos textos fontais e do dogma, expressão adequada da fé para salvaguardar o *depositum fidei* que dá consistência doutrinal à Igreja de Cristo. A apropriação destes instrumentos exige fidelidade ao passado – para assentar-se na originalidade querigmática dos apóstolos, da Igreja apostólica, subapostólica e pós-apostólica –, ao presente – que permite o confronto com a comunidade local da atualidade em vista da comunhão de todas as comunidades – e ao futuro – propiciador de elementos escatológicos denotantes da utopia do Reino de Deus.

O segundo desafio é efetuar um ensinamento moral que explicita a Igreja como "perita em humanidade". A Igreja mostrará a sua autoridade à medida que formar uma consciência dos crentes impulsionadora da práxis efetivamente voltada para o bem comum. Isto implica formar pessoas solidárias, preocupadas alterativamente com os outros e atuantes na sociedade para a realização da justiça e da paz. Para formar pessoas solidárias, a Igreja deve articular os ensinamentos do evangelho, compreendidos a partir da transcendentalidade da própria boa nova de Deus, com a razão natural do homem, a qual lhe dá condições de refletir e racionalizar o mistério exercitando a própria autonomia do ser humano. Nesta articulação, emerge o magistério social da Igreja, capaz de fermentar elementos edificadores de uma nova humanidade.

O terceiro desafio é forjar e concretizar um método de evangelização que denote diálogo e inculturação do evangelho. A apostolicidade requer a evangelização e esta se realiza mediante uma cultura portadora e uma cultura receptora da boa notícia. A inculturação é processo de anúncio e testemunho do evangelho a partir da matriz cultural de quem o recebe. A autêntica inculturação do evangelho admite a pluralidade de culturas, a absolutividade do evangelho e sua necessidade

de penetrar nas culturas produzindo verdadeiramente boa notícia vital para os povos. Efetiva-se a alteridade na relação entre evangelizador e evangelizado por meio do diálogo, do respeito às diferenças e da efetuação da comunhão na diversidade de maneiras de ser de cada um. Produz-se também uma ética vital que normatize e impulse cada cultura a um comportamento moral produtor de vida. A própria Igreja não realiza a inculturação do evangelho quando não é capaz de articular a Palavra evangélica com a práxis libertadora e propiciadora de vida em abundância.

O quarto desafio é estabelecer uma relação entre a Igreja universal e a Igreja local marcada pela elevação da respectiva identidade de cada uma delas. A Igreja universal não é uma adição das Igrejas locais, mas a expressão soteriológica da Igreja de Cristo nas mais diferentes realidades. Sua representatividade corporal é a Igreja centro, mãe de todas as Igrejas, cujo papel é promover a unidade de todas as Igrejas locais, sustentar a catolicidade cristã, sua apostolicidade em cada contexto vital e demonstrar a santidade da Igreja de Cristo por meio de seu testemunho histórico de fé. A Igreja universal não deve se opor e nem se impor às Igrejas locais, mas impulsioná-las ao cumprimento da missão eclesial de anunciar e testemunhar o evangelho. Por sua vez, a Igreja local, exprime a universalidade eclesial por meio da operacionalidade da *regula fidei* comum a todas as Igrejas, articulando-a com a sua especificidade – fruto da comunhão entre seus membros – e voluntariedade de cada um em vista da edificação da identidade eclesial particular. A Igreja local é autônoma, possui caráter próprio, mas não é um gueto eclesial. Ela está ligada com as outras Igrejas e com a Igreja mãe, em um constante movimento dialético de comunhão, pelo qual se efetua a interação, a complementaridade e o enriquecimento axiológico mútuo, proveniente da real experiência de comunhão.

O quinto desafio é a identificação do ministério ordenado como um ministério de comunhão. O ministro ordenado é essencialmente o promotor da unidade da comunidade local. Seu poder adquirido na ordenação não pode ser concebido fora do âmbito do serviço comunitário. Ele deve ser capaz de promover as individualidades ministeriais convergindo-as na edificação do bem comum, da vida das pessoas, proporcionando-lhes uma autêntica vivência da *koinonia* eclesial e social. As funções de coordenar, ensinar e presidir as celebrações do mistério cristão não devem promover o "status quo" do ministro ordenado, mas engrandecer o seu espírito serviço e comunitário.

O sexto desafio está relacionado à comunhão entre as Igrejas locais. A monarquia absoluta e a submissão não promovem a *oikoumene* pertencente à essência da apostolicidade da Igreja. A estrutura de colegiado promove a identidade particular de cada Igreja, referendada na centralidade da Igreja mãe, capaz de convergir em si laços comunitários entre as Igrejas. Trata-se de uma estrutura que salvaguarda o *consensus fidelium* como expressão maior do *sensus fidei* da Igreja de Cristo peregrina no mundo. O colegiado não é uma somatória de opiniões particulares, mas o resultado do diálogo, do exercício da verbalização e da escuta da palavra. Cabe ao Bispo da Igreja mãe ser o canalizador das posições particulares de cada Igreja a fim de que se elabore o consenso que gera o bem comum. Este Bispo exerce o primado na formação de um serviço de comunhão à totalidade da Igreja de Cristo, por meio da promoção da comunhão de todas as formas históricas desta mesma Igreja.

6. PONTOS CONCLUSIVOS

Ao término deste escrito, impõe-se a necessidade de verificar a realização do objetivo proposto inicialmente. Pretendeu-se elaborar uma teologia da Igreja em perspectiva ecumênica, compreendendo o ecumenismo como um horizonte transversal em todo o tratado eclesiológico cristão. Definiu-se a eclesiologia ecumênica, denotando o significado de cada um dos termos separada e articuladamente e explicitando as diferentes tentativas de elaboração de uma eclesiologia ecumênica nos âmbitos protestante e católico. Ao assumir a preponderância do ecumenismo como perspectiva, desenvolveu-se a concepção de Igreja como mistério e as notas tradicionais da Igreja, proporcionando um movimento dialético entre a Tradição da fé e as suas urgências atuais, capaz de demonstrar o *novum* da fé cristã. Optou-se por defrontar-se e assumir os desafios de uma eclesiologia ecumênica, abrindo um caminho possível de que esta formulação eclesiológica é utopia concreta em realização e constituída de *devir* denotando da unidade dos cristãos como elemento fundamental propiciador para a reunião de todo o gênero humano.

1. A eclesiologia ecumênica é uma reflexão teológica sobre a Igreja que possui a unidade dos cristãos como perspectiva com a finalidade de se cumprir a missão essencial da

Igreja no mundo: ser sacramento de salvação universal, reunindo todo o gênero humano. Ao longo da história, dois modelos eclesiológicos sobressaíram: o apologético e o comunitário. Este último propicia desenvolver a perspectiva ecumênica na eclesiologia, porque possibilita a realização de um *ethos* comunitário no interior da consciência cristã a fim de que a missão da Igreja seja autenticamente honrada.

2. As tentativas de produção de uma eclesiologia ecumênica indicam a necessidade do anseio presente em todos os âmbitos do cristianismo. Elas apresentam a pretensão de promover a unidade dos cristãos, pressupondo a Igreja de Cristo como uma realidade complexa marcada pela santidade, unidade, catolicidade e apostolicidade em sua totalidade. Constata-se ser a fé – compreendida no horizonte do absoluto – e a ética campos fundamentais e preponderantes para a edificação da *oikoumene*.
3. A Igreja de Cristo é um mistério inserido no mistério trinitário, constituído de relações pericoréticas entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Este mistério é concretizado na história na condição de Povo de Deus, peregrino na história para reunir todo o gênero humano. Este povo é profético, ministerial, vocacionado à comunhão e à evangelização de todos os povos.
4. A eclesiologia ecumênica é desenvolvida no interior das notas tradicionais da Igreja. A unidade é realizada pela comunhão entre as diferentes formulações históricas da Igreja de Cristo. A alteridade é categoria fundamental para estabelecer a unidade na forma de *koinonia*. Por meio desta categoria, as Igrejas respeitam-se, aproximam-se, responsabilizam-se umas pelas outras e estabelecem relações de solidariedade em vista do bem comum de toda a humanidade. A catolicidade exprime o caráter soteriológico da Igreja, compreendida como sacramento de salvação universal. Ser católica significa acolher a salvação de Deus realizada plenamente em Jesus Cristo e dinamizada pelo Espírito Santo. A santidade é efetuada pela peregrinação do Povo de Deus na história, edificando sinais autênticos do Reino de Deus mediante a construção

de sociedades justas, fraternas, de culturas solidárias, de pessoas solidárias e de formulações eclesiais comunitárias, alterativas e abertas ao *novum* de Deus. A apostolicidade expressa a raiz apostólica da Igreja de Cristo e sua essencialidade querigmática. A comunhão com toda a Tradição cristã, o anúncio e o testemunho da fé, realizados sem proselitismo, sem absolutização de qualquer formulação histórica e com o espírito de abertura e de busca de concretização do *novum* de Deus, manifestam um verdadeiro caminho para a edificação da *oikoumene*.

5. Os desafios acima apresentados – a correta formulação doutrinária isenta de discriminações e menosprezos confessionais, o anúncio inculturado do evangelho, a comunhão entre Igreja local e Igreja universal, a elaboração de um ensinamento ético-moral em todo o cristianismo capaz de ajudar na edificação de mundo melhor, a efetuação do ministério ordenado como produtor da unidade – denotam que o caminho para a *oikoumene* já foi aberto e está se realizando. Torna-se necessário aniquilar todo tipo de absolutização de formulações históricas, de práticas sectaristas e de omissão histórica diante das urgências sócio-antropológicas que são colocadas à fé cristã. Necessita-se levar a cabo a categoria *alteridade*, denotante do respeito e da responsabilidade pelo Outro. Pela alteridade, os cristãos das diferentes formulações históricas podem estabelecer laços de comunhão e de solidariedade que explicitem a unidade de toda a Igreja de Cristo, realidade complexa, constituída das dimensões histórica e escatológica. Assim sendo, a Igreja de Cristo, presente na história como Povo de Deus peregrino está servindo o Reino de Deus: o reino da liberdade, da justiça, da paz, da verdadeira *oikoumene* de Deus.

O Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves é Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, Professor de Teologia Sistemática e Antropologia Teológica no ITCR da PUC-Campinas, Professor convidado da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, SP e Diretor do ITCR. e-mail: paselogo@widesoft.com.br

RESENHAS

DAVIES, Philip R., *In Search of 'Ancient Israel'*, Sheffield, Sheffield Academic Press [1992], 1995², 166 pp.

Philip R. Davies é Professor de Estudos Bíblicos na Universidade de Sheffield, Inglaterra. Este seu livro foi publicado em 1992 e relançado, sem modificações, em 1995, em sua segunda edição. É constituído por nove capítulos, além de trazer no início um prefácio à segunda edição, uma página de agradecimentos a estudiosos a quem ele se considera devedor e uma lista de abreviações; e, no fim, a bibliografia das obras mencionadas, um índice de fontes bíblicas e não-bíblicas usadas e um índice dos autores citados.

Embora tentado a reescrever o livro – para atualizar elementos ultrapassados e porque sua perspectiva mudou em alguns pontos de menor importância – o autor se limitou a corrigir os erros gráficos e a esclarecer aspectos que permaneceram obscuros na primeira edição, segundo observações de seus leitores. A bibliografia não foi atualizada. No prefácio à segunda edição, diz P. R. Davies que considera o livro ainda válido para uma abordagem da Bíblia, seus autores e criadores, que está se tornando cada vez mais comum.

Preliminares

No capítulo 1, chamado “Preliminares”, o autor adverte o leitor de que este é um livro sobre história e não outra “História de Israel”, um gênero provavelmente obsoleto. E avisa que estará trabalhando com **três “Israéis”**: um literário, o Israel bíblico; outro histórico, os habitantes da região montanhosa da Palestina do norte durante parte da Idade do Ferro; e um terceiro, o “antigo Israel”, citado entre aspas, por ser um construto dos estudiosos, resultado do amálgama dos dois primeiros.

Em seguida, P. R. Davies sugere que a combinação das abordagens literária e sócio-antropológica apresenta hoje o mais promissor caminho para o avanço dos estudos bíblicos. **A crítica literária** nos tornou aptos a perceber que qualquer personagem ou evento na Bíblia é personagem ou evento literário e de que nada em um texto literário tem que ser obrigatoriamente ou é automaticamente real fora dele.

Por outro lado, se o leitor decide assumir a identidade de **historiador** é preciso estar consciente de que a história é uma narrativa na qual acontecimentos e pessoas tornam-se eventos e personagens. Por isso, quando tentamos descrever o passado sempre estamos contando histórias. Ora, nenhuma história é uma representação inocente ou objetiva do mundo exterior. Toda história é ficção e isto inclui a historiografia. E se a literatura, como uma forma de comunicação persuasiva, é ideologia, também a historiografia, como uma forma de literatura, é ideologia. Donde se conclui que não é a credulidade que faz o historiador, mas sim o ceticismo. Este deve ser o seu foro apropriado, conclui o autor na p. 13.

Quanto ao uso das ciências sociais por aqueles que escrevem história, embora criticado por muitos, é preciso dizer que ele possibilita examinar não somente a literatura e a realidade social de Israel, mas também as forças sociais subjacentes à produção da literatura bíblica, onde se distingue a sociedade que está *por trás do texto* da sociedade que aparece *dentro do texto*.

Em resumo, as abordagens literária e sociológica desafiaram o sentido de realidade transcendental que sempre permaneceu oculto sob a superfície da pesquisa bíblica, sendo ambas não metafísicas e voltadas para o mundo humano. Reconhecer, de verdade, que a literatura bíblica é um produto de autores humanos, fundamenta a possibilidade de uma *mudança de paradigma*: “Nós estamos conquistando uma posição na qual um paradigma não-teológico está começando a reivindicar um lugar ao lado do sempre dominante paradigma teológico”, diz P. R. Davies na p. 15. Sendo não-teológico, este paradigma deve persuadir pela oferta de um caminho alternativo para a compreensão da literatura bíblica, que seja, inclusive, capaz de funcionar como uma hipótese de trabalho. “Neste livro eu procuro fazer isto”, porque “há a necessidade de uma busca genuína do ‘antigo Israel’, que, sob o antigo paradigma, era um dado não questionado” (p. 16). Sob a nota de rodapé n. 3 deste capítulo, P. R. Davies diz que foi R. Oden no livro “A Bíblia sem Teologia”,

San Francisco, Harper and Row, 1987, quem até hoje tratou com maior lucidez este problema.

Procurando o 'Antigo Israel'

No Capítulo 2, "Procurando o 'Antigo Israel'", P. R. Davies enfoca a pesquisa bíblica para entender porque esta considerou, sem mais, o 'antigo Israel' como uma entidade histórica acessível, e para examinar alguns dos pressupostos hermenêuticos de historiadores bíblicos que garantem esta concepção. "Eu estou sugerindo que não há uma procura pelo *verdadeiro* (histórico) antigo Israel, porque tal busca não tem sido considerada necessária; mas a tese deste livro é de que uma busca é necessária, na medida em que o 'antigo Israel' não é uma construção histórica e que, por isso, ele desalojou algo que é histórico" (p. 21).

O 'antigo Israel' é um construto erudito resultante da tomada de uma construção literária, a narrativa bíblica, tornada objeto de investigação histórica. Este construto erudito é contraditório, fantasioso e ideológico.

Contraditório: como um construto erudito, o 'antigo Israel', a despeito de seu exclusivo ponto de partida bíblico, diferencia-se, e muito, do Israel bíblico. A estória do Israel bíblico é mítica – ela remete tudo à criação do mundo, onde suas instituições já estão previstas -, mas as 'Histórias de Israel' fazem uma leitura racionalista dos mitos e tratam-nos como históricos. Deste modo, o 'período bíblico' adquire objetividade histórica e figuras literárias são transmutadas em figuras históricas. "Ao invés de tentar entender o que é literário em termos literários, elas tentam dar explicações históricas para problemas literários" (p. 28). Mas, o 'Israel' da literatura bíblica, pelo menos em grande parte, não é de modo algum uma entidade histórica, o que é do conhecimento dos estudiosos bíblicos. Este é o caso do assim chamado 'período patriarcal', do 'Êxodo', do 'período do deserto' ou do 'período dos juízes'.

"Apesar disso, a maioria deles, embora sabendo que a estória de Israel do Gênesis a Juízes não deve ser tratada como história, prossegue, não obstante, com o resto da estória bíblica, de Saul ou Davi em diante, na pressuposição de que a partir deste ponto o obviamente literário tornou-se o obviamente histórico", diz P. R. Davies na p. 26. E ele pergunta: "Pode alguém realmente deixar de lado a primeira parte da história literária de Israel, reter a segunda parte e ainda tratá-la como

uma entidade histórica?” Uma história de Israel que começa neste ponto deverá ser uma entidade bem diferente do Israel literário, que pressupõe a família patriarcal, a escravidão no Egito, a conquista da terra que lhe é dada por Deus e assim por diante.

Fantasiado: nós estudamos Isaías ou Amós, por exemplo, interessados no que Isaías ou Amós pensavam, no que de fato estava acontecendo em seu tempo, que conselho eles davam para as pessoas... como se nós conhecêssemos seus contextos históricos reais, que, na realidade, são apenas contextos literários bíblicos. O fato é que o nosso ‘antigo Israel’ é *“uma criação erudita considerada essencial para o prosseguimento dos estudos bíblicos”* (p. 29). Ele não é uma entidade literária bíblica e nem mesmo uma entidade histórica.

Há ainda duas ilusões não questionadas: pelo fato dos textos bíblicos tratarem de lugares e personagens muito conhecidos, nós acreditamos normalmente que os eventos narrados sobre eles são históricos. Do mesmo modo, nós pensamos que os criadores da literatura bíblica viveram no mesmo período narrado por esta literatura, dando credibilidade às suas histórias. Se nós colocarmos a composição da literatura dentro da época da qual ela trata, a ‘época bíblica’ e a literatura bíblica, tomadas como um todo, *“tornam-se um testemunho contemporâneo de seu próprio construto, reforçando o pressuposto inicial de uma matriz histórica verdadeira e dando impulso a todo um exercício de pseudo-erudição, no qual se organiza a literatura em uma seqüência de contextos que ela mesma ofereceu”*, objeta P. R. Davies na p. 37. E acrescenta que *“as ferramentas histórico-críticas e métodos usados pelos estudiosos bíblicos dependem, em boa parte, desta circularidade”*.

Ideológico: a pesquisa bíblica é vista como uma disciplina teológica, a maioria de seus profissionais é composta de teólogos, cristãos e clérigos e seu habitat comum é o seminário ou o departamento teológico de um estabelecimento de ensino superior ou universidade. Neste ambiente, o ‘antigo Israel’ é *“uma entidade homogênea, uma igreja embrionária, pensando de modo religioso, pecando, mas, em última instância, justificada por sua ‘fé’ em Deus”* (p. 44).

Deste modo, muitas coisas são idealizadas ou feitas necessárias, embora elas sejam historicamente pouco razoáveis, como, por exemplo, a ‘reforma de Josias’, uma lenda piedosa – *“possível, mas extremamente improvável”* (p. 39) – e o ‘exílio’, apresentado como

punição e perdão. À acusação de circularidade, R. P. Davies acrescenta a de credulidade, ilustrada com estes dois exemplos acima.

Assim, trabalhando em igrejas e para igrejas, é afirmado ideologicamente que a comunidade produziu a Bíblia, misturando sociedade e comunidade, como se estes conceitos fossem sinônimos. Escrever, naquela época, era função de 5% da população e um empreendimento guiado por específicos interesses de classe, geralmente alojada nas cortes e nos templos.

Porém ele alerta na p. 44: “Minha contenda não é com os companheiros de caminhada individualmente mas *com a estrutura da disciplina* que a teologia cristã construiu e que nos submete a um empreendimento que não tem suporte para ser seriamente crítico”. E na nota de rodapé 22 ele diz que a razão para a deificação da credulidade e a abominação do ceticismo nos estudos bíblicos está na própria linguagem do cristianismo, onde crer é bom e duvidar é mau. Ceticismo beira à irreligiosidade, e a dúvida nunca deve ser sistemática, pelo menos quando aplicada aos dados bíblicos. O ‘antigo Israel’ é guardado como sagrado nos corações dos teólogos bíblicos! “A tal visão falta a distinção elementar entre preconceito e método”, conclui P. R. Davies.

Definindo o Israel Bíblico

O tema do qual P. R. Davies tratará neste capítulo é o seguinte: para quem se empenha numa pesquisa histórica, *o Israel bíblico é um problema e não um dado*. O termo ‘Israel’ é utilizado em pelo menos 10 sentidos diferentes na literatura bíblica, segundo especialistas na área, e de um modo bastante flexível. Nós precisamos perguntar que tipo de termo é este. Mas, “muitos biblistas têm uma longa convivência com a Bíblia, e sua noção de Israel já está internalizada, a tal ponto que eles tomam seus vários usos como sendo homogêneos, sua complexidade como simples e suas contradições como invisíveis (...) O ‘Israel’ da literatura bíblica é automaticamente adotado como um termo apropriado para o uso erudito, incluindo toda a sua variedade e contradição” (p. 49). Deste modo, ‘Israel’ é um povo, tem uma religião, tem seu próprio deus; ‘Israel’ é uma terra, é um reino unido sob Davi e Salomão, é dividido em dois reinos... Nós devemos tomar uma atitude que desafia nossa formação teológica: desfamiliarizarmo-nos com a Bíblia!

Três tipos de critérios – políticos, étnicos e religiosos – cobrem os vários usos do termo ‘Israel’. Mas estas três categorias não

são inteiramente compatíveis entre si, de modo que não podemos identificar automaticamente a população da Palestina na Idade do Ferro, e de certo modo também no período persa, como o 'Israel' bíblico. "Nós não podemos transferir automaticamente nenhuma das características do 'Israel' bíblico para as páginas da história da Palestina (...) Nós temos que extrair nossa definição do povo da Palestina de suas próprias relíquias. Isto significa excluir a literatura bíblica", diz P. R. Davies na p. 51.

Trabalhando com as definições de 'Israel', 'Cananeus', 'Exílio' e 'Período Persa', o autor quer mostrar "que é simplesmente impossível pretender que a literatura bíblica ofereça um retrato suficientemente claro do que é o seu 'Israel', de modo a justificar uma interpretação e aplicação históricas. Desta forma, o historiador precisa investigar a história real independentemente do conceito bíblico" (p. 56).

Em Busca do Israel Histórico

No Capítulo 4 P. R. Davies investiga o Israel histórico independentemente da literatura bíblica. Ele usa os artefatos que os povos da Palestina nos deixaram, as construções que eles ocuparam, as inscrições que eles escreveram como principal evidência.

Ele investiga **o nome 'Israel'** em um textougarítico (KTU 4.623.3), na Estela de Merneptah e na Inscrição de Salmanasar III (ca. 853); **o Estado Israelita** em outras evidências, tais como a Inscrição de Meshah, rei de Moab (ca. 840), as referências assírias a Israel e seu rei Omri e a descrição da tomada da cidade de Samaria por Sargão II; **o Reino de Judá**, que aparece com Jerusalém como seu maior centro administrativo somente no século VIII AEC, na medida em que não há referências extra-bíblicas ao 'império' bíblico de Davi e Salomão; **a religião de Israel e Judá** e a evidência dos muitos cultos que existiam em cada reino, como cultos urbanos, cultos dinásticos e cultos populares, e as apaixonadamente discutidas inscrições de Kuntillet 'Ajrûd ("*Eu te abençôo em nome de lahweh de Samaria e de sua Asherah*") e de Khirbet el-Qôm ("*Abençoado seja Urias por lahweh e sua Asherah*").

Ele conclui: "Da pesquisa dos dados extra-bíblicos vistos acima, nós podemos dizer que o nome 'Israel' existia na Palestina pelo menos desde o começo da Idade do Ferro, embora não se saiba se ele pertencia a algum grupo em particular ou a alguma região" (p. 69). E no final do capítulo ele diz que a questão agora é: "O que nós conhecemos

da Palestina da Idade do Ferro pode ter produzido a idéia de 'Israel'?" (p. 70). Sua resposta, porém, é a de que a Idade do Ferro não nos parece oferecer uma matriz plausível para o 'Israel' bíblico. Deste modo, "nós devemos investigar seriamente sob que circunstâncias e por quais razões este tipo de construto poderia ter emergido" (p. 71).

O Contexto Social do Israel Bíblico

No Capítulo 5 o autor afirma: "Foi durante os Períodos Persa e Helenístico que a literatura bíblica deve ter sido composta, e é na sociedade desta época que nós devemos agora procurar pelas pré-condições que permitiram e motivaram a geração deste construto ideológico que é o Israel bíblico" (p. 72).

Mas as fontes arqueológicas da Palestina deste período são ainda mais escassas do que as da Idade do Ferro. Por isso, o autor observa as características do próprio Israel bíblico: "Neste capítulo, portanto, é o perfil do Israel literário que determina o foco" (p. 73), embora isto pareça estar em contradição com o que ele afirma no capítulo 3^o.

Isto é que os leitores entenderam, pois ele diz no prefácio desta segunda edição que passou a impressão "de confiar nos relatos de Esdras e Neemias" (p. 7). Sem dúvida, ele afirma na p. 77 que a conjunção das figuras de Esdras e Neemias é um empreendimento editorial, que a historicidade de Esdras é uma questão aberta, que qualquer reconstrução baseada nas atividades de Esdras e Neemias é uma racionalização pós-redacional e que "muitas reconstruções eruditas desta sociedade persa dão crédito demais aos livros de Esdras e Neemias" (p. 82). E, voltando ainda ao prefácio, que ele vê os relatos de Esdras e Neemias "como narrativas fundantes de diferentes tipos de Judaísmo, contendo poucos dados históricos detalhados nos quais podemos confiar" (p. 7).

Em sua busca, P. R. Davies encontra sete grupos onde o nome 'Israel' persistiu após a destruição de Samaria em 722 AEC: aqueles que permaneceram em Samaria e arredores, aqueles que migraram forçadamente para o território do então Israel, a população remanescente em Judá após cada deportação, aqueles que foram deslocados para Judá pelos assírios ou pelos babilônios, os deportados e refugiados judaítas e israelitas na Assíria, Síria, Babilônia e Egito, aqueles que cultuavam lahweh nas épocas persa e helenística e,

finalmente, as comunidades 'judaicas' espalhadas pelo mundo mediterrâneo e além.

Mas, diz P. R. Davies, "o Israel literário da literatura bíblica não é diretamente um produto destes grupos" (p. 75). Não parece que nem em Samaria nem na Mesopotâmia possam ser encontradas as condições para o Israel bíblico. Contudo, o fato de que estes são chamados de 'judeus', isto é, judaítas, "nos indica ser a Judéia o lar de 'Israel' e do culto de seu deus" (p. 75).

Por isso, o autor examinará o Judá pós-monárquico e a política imperial persa. Parece ter ocorrido um repovoamento de Judá sob Ciro e seus sucessores: pesquisas arqueológicas feitas em 1967 e 1968 revelam que os territórios circunjacentes das montanhas do norte e a Arabah mostram um incremento no número de assentamentos entre o Ferro II, que é o período monárquico, e o Período Persa, isto é, após 587, enquanto que o próprio Judá apresenta um crescimento em torno de 25%, diz P. R. Davies nas pp. 77-78. E próximo a todos os assentamentos existem pequenos povoados sem muralhas.

Estes resultados sugerem uma política aquemênida de ruralização deliberada: na mesma linha de seus predecessores, as populações eram transportadas dentro do império visando o desenvolvimento econômico, seja para a agricultura ou construção. "Por conseguinte", conclui o autor, "os que voltaram para Yehud não eram necessariamente judeus 'exilados' voltando para casa, beneficiários de uma iluminada política de repatriação de exílios injustos, mas pessoas transportadas, movidas para regiões sub-desenvolvidas ou sensíveis, vindas para atender às necessidades de uma política econômica imperial específica" (p. 78).

E aqui há uma inferência do autor que é importante para entendermos sua tese: "Talvez os ancestrais destes novos imigrantes viessem de Judá, como a literatura bíblica insiste, mas isto não é um dado que deve ser assumido sem mais. Talvez eles viessem de várias partes da Palestina, ou talvez mesmo de outro lugar (...) Quer fossem originários de Judá ou não, estas pessoas ou seus descendentes deveriam acreditar, ou reivindicar, que eles eram originários dali. Sem dúvida, os persas, para facilitar a cooperação com o processo, devem ter tentado persuadir estes extraditados de que eles estavam sendo reassentados em sua 'terra natal' (...) De fato, como eu mostrarei agora, algumas estórias bíblicas (como as estórias de Abraão e as estórias da conquista de Josué) parecem indicar a existência de uma dúvida entre

alguns habitantes de Yehud de que eles *tinham* habitado a terra como seus antigos nativos” (pp. 78-79).

Esta discussão, diz P. R. Davies, está baseada em um estudo de K. Hoglund, “O Contexto Aquemênida”, publicado em DAVIES, P. R. (ed.), *Estudos sobre o Segundo Templo*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991 [obviamente publicado em inglês]. E Hoglund apresenta neste estudo evidências de que o Império Persa costumava manter a identidade de tais grupos pela garantia de uma distinção étnica em relação às populações circunstantes.

Mais dados arqueológicos: o Império Persa construiu nesta época uma cadeia de fortalezas na região, indo do Mediterrâneo até o Jordão e em direção ao Negev, acompanhando as maiores rotas de comércio da região. E Hoglund sugere que esta é uma intensificação da presença militar persa na região em resposta à ameaça da Grécia à costa mediterrânea e às rotas comerciais. “À luz desta militarização de Yehud, a missão de Neemias pode ser compreendida” (p. 80).

Mais luz sobre a organização social de Yehud no período persa vem da assim chamada comunidade do “Segundo Templo”, também chamada pelos estudiosos soviéticos, em alemão, de *Bürger-Tempel-Gemeinde*. Esta é basicamente uma unidade social que surge da união do pessoal do templo com os proprietários de terra, criando um sistema econômico autônomo. Esta *Bürger-Tempel-Gemeinde* cria uma sociedade dentro da sociedade, um restrito grupo privilegiado não co-extensivo com a sociedade mais ampla da província.

O autor conclui: “Baseado em dados bíblicos e não-bíblicos, as condições sociais apropriadas para a emergência do Israel bíblico parecem poder ser encontradas no Yehud da época persa” (p. 83).

Daqui até o fim do capítulo, o autor procura avaliar os principais ingredientes do ‘Israel’ bíblico como uma criação desta nova sociedade. E estes ingredientes são, por exemplo, o exílio, os cananeus, a relação entre Yehud e Samaria e a aliança: todos são explicados como elementos do período persa. Ele conclui que o retrato bíblico do ‘Israel restaurado’ é um construto literário e seu caráter ideológico é a continuação da idealizado Israel ‘pré-exílico’ do ponto de vista de uma elite.

Ele diz na p. 89: “A conexão entre esta sociedade e Israel é a seguinte: a classe dos escribas desta nova sociedade cria uma identidade e uma herança para si mesma na Palestina, uma identidade

expressa em um corpus literário vigoroso e marcante. A esta identidade é dado o nome 'Israel' (que agora existe ao lado de Judá). A própria sociedade, ou mais propriamente partes desta sociedade, transformar-se-á naquele Israel que ela mesma criou, na medida em que ela aceita a presumida história deste Israel como a sua própria história, aceita sua constituição, crenças e hábitos como seus, e começa a encarnar aquela identidade. Este é, como eu o vejo, um processo chave na transformação de uma sociedade histórica em um 'Israel' auto-consciente com uma longa e impressionante história".

Todo este construto do autor sobre "a criação de uma Israel idealizado em Yehud", nas pp. 84-89, me parece extraordinariamente fantasioso. Mas como uma provocação, ele merece ser lido e discutido por todos os estudiosos de Bíblia. Eu sinto que, após a leitura deste livro, ninguém poderá fazer "História de Israel" como antes.

Quem Escreveu a Literatura Bíblica e Onde?

No Capítulo 6 P. R. Davies procura configurar com mais precisão as circunstâncias nas quais ele acredita tenha sido escrita a literatura bíblica e procura oferecer uma idéia do tipo de contexto institucional no qual um tal corpus vem à existir.

Uma questão importante é como a grande maioria dos estudiosos bíblicos pensa a origem da literatura bíblica: como um longo processo de evolução natural, dentro de um processo automático de transmissão, no qual a tradição oral torna-se escrita, sendo este escrito fielmente copiado por escribas e, de vez em quando, remodelado por redatores.

Assim, "muitos estudantes das 'tradições' bíblicas acreditam que em cada momento nós temos um enunciado coerente, às vezes equivalente a uma expressão viva da 'fé de Israel', que desemboca finalmente naquele cânon definitivo, a Bíblia (...). Em uma linguagem que confunde perfeitamente o histórico e o teológico, a 'fé' de Israel modela a 'formação' de sua 'tradição'. Como resultado (...) a religião de Israel é a história das 'tradições' bíblicas" (pp. 92-93). Mas qual é a 'fé de Israel'? Qual é a 'religião de Israel'? A formação do cânon é, entretanto, um processo muito tardio, e antes da literatura bíblica tornar-se Bíblia, sua natureza e sua relação com seus autores e com a sociedade deve ser esclarecida.

Que elementos em Judá no período persa provocaram a necessidade da criação deste corpus? Com exceção de certa quantia de material, relíquias do período pré-exílico, “não há *necessidade* de atribuir *qualquer parte* da formação de *qualquer* livro bíblico ao período dos reinos históricos de Judá e Israel”, diz P. R. Davies na p. 95. Do mesmo modo, além do Salmo 137 e do livro das Lamentações, “não há literatura na Bíblia com um cenário ‘exílico’ evidente”, continua o autor na mesma página.

O processo pelo qual livros eram copiados no mundo antigo não necessitava de um longo período para o seu desenvolvimento, como mostram os Manuscritos do Mar Morto, onde desenvolvimentos literários complexos ocorreram em um, aparentemente, curto espaço de tempo. Assim, o longo tempo presumido pelas análises da crítica das fontes, da crítica da redação e da crítica da tradição como fundamental para a evolução da literatura bíblica não é necessário.

O autor trabalha, agora, com o problema da língua hebraica. Análises da linguagem bíblica são freqüentemente usadas para datar livros bíblicos, mas P. R. Davies argumenta, baseado em pesquisas feitas por E. A. Knauf, que o hebraico bíblico não corresponde a nenhuma das línguas israelitas, tais como estão nas inscrições. “Knauf conclui que o hebraico bíblico é a língua de um corpus literário que apareceu, segundo seu ponto de vista, nos períodos exílico e pós-exílico, uma *Bildungssprache* cuja emergência pressupõe o desaparecimento do Estado judeu da Idade do Ferro” (p. 100). Não há argumentos lingüísticos para datar a literatura bíblica no período pré-exílico.

Quem escreveu a literatura bíblica? Em uma sociedade agrária, esta literatura não é o produto nem de toda a sociedade nem de indivíduos isolados, “mas de uma classe ou organismo, e surge de condições ideológicas, econômicas e políticas preestabelecidas” (p. 101). A literatura bíblica é o produto de uma classe profissional, quer dizer, escribas empregados pelo Templo. Nas sociedades agrárias não mais de 5% da população é letrada e “nunca devemos assumir, como tem sido freqüentemente feito pelos estudiosos bíblicos, que ‘tradições’ populares orais naturalmente se transformam em literatura. ‘Literatura popular’ na Bíblia se parece mais com a ‘música popular’ nas obras de Bartok, Janacek ou Vaughan Williams” (p. 103).

E os leitores? Eles devem ser também profissionalmente letrados. “A literatura não é para o conjunto da sociedade, como

pressuposto por muitos estudiosos bíblicos. Escreve-se, em boa parte, para o próprio consumo”, diz o autor na p. 104. Bibliotecas e arquivos estavam associados a templos e cortes, como se vê em Ugarit, Ebla, Mari, Assíria ou Tell el-Amarna (Egito). Alguma evidência de tais arquivos ou bibliotecas em Yehud? É possível, se nós pensarmos nas evidências exibidas por Josefo e fontes rabínicas sobre escritos guardados no Templo.

Como a Literatura Bíblica Foi Escrita e Por Quê?

No Capítulo 7 Philip R. Davies diz que muitos pesquisadores tendem a ofuscar, mais do que destacar, as várias etapas pelas quais os escritos bíblicos passam de produção literária de um grupo específico a texto canônico. Mas nós devemos perguntar por que é que esta literatura foi escrita e não partir do fato conhecido de que mais tarde ela foi canonizada como escritura. “Ela não foi escrita como uma ‘Bíblia’, nem mesmo como uma coleção de escrituras sagradas”, nos lembra Philip R. Davies na p. 108.

Entre as duas pontas do processo, a composição inicial e a canonização final, há muito a ser investigado. Philip R. Davies, após levantar várias questões e citar o testemunho de Josefo que fala dos 24 livros dos judeus no século I da EC, diz que nos próximos dois capítulos ele falará em três estágios: o primeiro inclui a criação do material ‘histórico’, ou seja, Gênesis-Reis, Crônicas, Esdras e Neemias; o segundo é a adoção desta literatura histórica e semilegal como norma cultural e religiosa por certos grupos, com o desenvolvimento de uma determinada piedade e a adição de composições religiosas, como os Salmos; finalmente, ocorre o estabelecimento oficial de um conjunto de escritos como um arquivo nacional, com uma autoridade cultural e religiosa que o empurra na direção da canonicidade.

“Estes estágios não são necessariamente dispostos em uma seqüência cronológica e nem mesmo tipológica, e eles constituem apenas uma tentativa preliminar de abordar o que é, de fato, um problema complexo”, explica Philip R. Davies na p. 109. Na verdade, mais tarde o autor desenvolveu o assunto com maior profundidade no livro *Scribes and Schools. The Canonization of the Hebrew Scriptures [Escribas e Escolas. A Canonização das Escrituras Hebraicas]*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 1998.

Para Philip R. Davies, a criação destes manuscritos pelos escribas do Templo (e/ou da corte), sua constituição como um arquivo, sua adoção como um corpus literário e religioso (quase) definitivo aponta para decisões tomadas pela administração, ou seja, pela classe dominante.

O que ele quer dizer com isso? Que descrever como uma divindade criou o universo, adotou um povo, lhe deu uma terra e guiou a sua história passo a passo, não é apenas a historicização de festivais agrícolas conservados pela tradição. É muito mais “um ato de imperialismo ideológico através do qual uma casta governante se apropria das práticas dos camponeses nativos, privando-os de tudo o que é significativo para eles, e fazendo dessas práticas celebrações de sua ideologia dominante: sua posse da lei, sua libertação do Egito, sua caminhada pelo deserto” (p. 110).

Que tipo de casta governante precisa produzir este tipo de literatura e preservá-la? Se olharmos o Yehud do século V nós encontraremos uma sociedade em construção e cheia de tensões: habitantes locais versus imigrantes, urbano versus rural, homogeneidade versus heterogeneidade, cosmopolitismo versus provincianismo, um deus do céu versus divindades locais etc. Neste contexto, o estabelecimento de um centro administrativo e cultural em Jerusalém, com a celebração de uma aliança e a submissão a uma só divindade não ocorreria sem conflitos. O papel da literatura bíblica como instrumento de criação de uma identidade é fundamental para os dirigentes de Yehud.

Para Philip R. Davies, o Pentateuco e os Profetas Anteriores refletem exatamente esta nova sociedade em busca de identidade, na qual ‘Israel’ funciona como um componente fundamental, pois o nome designa um povo escolhido por Iahweh para habitar a Palestina, um povo que se liga a ele por uma aliança e uma lei e se distingue dos outros povos da região pela religião e pela origem étnica. “E na medida em que esta elite que gera esta história é constituída de imigrantes, o seu ‘Israel’ também tem origem entre imigrantes. O fetiche da santidade do culto servirá para fortalecer a autoridade do sacerdócio e assegurar a superioridade de Jerusalém. Será a pureza ritual que definirá a nação e Jerusalém que garantirá a presença da divindade. O reverso disto é que ao ‘povo da terra’, que tem direito inato à terra, será negado este direito a não ser que ele se conforme às definições culturais e étnicas”, argumenta Philip R. Davies nas pp. 112-113.

Para Philip R. Davies, o maior argumento que dá consistência à história bíblica é o da continuidade: 'Israel', o verdadeiro 'Israel' viveu em 'Canaã' durante um longo tempo. O Templo tem antiga origem e tradição, os reis de Judá são os predecessores (ungidos) dos sacerdotes (ungidos) de Yehud. "O triunfo ideológico da história bíblica é convencer de que o novo é realmente antigo", diz P. R. Davies na p. 114.

Se todo esta argumentação do autor não passa de um exercício de imaginação e tem alguma chance de ser real, a nossa leitura atual da Bíblia deveria ser profundamente questionada.

Em seguida, usando um modelo de escolas superiores modernas – 5 "colleges": o dos estudos jurídicos, o da composição e recitação litúrgica, o dos estudos sapienciais, o da historiografia e o da política – o autor tenta, no meu entender, de modo bastante exótico, reconstruir o processo através do qual os escribas do Templo de Jerusalém teriam produzido os manuscritos que acabaram se tornando Bíblia (cf. pp. 115-124).

Qual é a função do produto final? Philip R. Davies vai dizer, nas pp. 124-127, que esta produção literária objetiva o Estado (seus governantes) através de um repertório cultural bem definido, incluindo uma história, uma 'tradição' sapiencial, um corpus litúrgico, dando-lhe credibilidade e respeitabilidade. Este empreendimento não é meramente literário, portanto. É também político enquanto cria uma identidade judaica, que pode, inclusive, ser exportada.

Para quem lê isto pela primeira vez o raciocínio do autor parece altamente exótico. Vou repetir: com a literatura bíblica, inventada nas épocas persa e grega, surge a possibilidade do judaísmo em sentido cultural e, muito importante, como um produto de exportação. Na produção da literatura bíblica, não havia tradição a ser colocada por escrito: as histórias foram inventadas e depois organizadas na seqüência atual (cf. p. 126). E o autor conclui: "Tal ausência resulta daquilo que eu disse sobre a não existência do 'antigo Israel' e explica muitas das características da narrativa historiográfica bíblica" (p. 127).

De Literatura a Escritura

No Capítulo 8 Philip R. Davies tenta mostrar o processo de transição da literatura para a escritura, lembrando, entretanto, que não existe distinção entre estas duas categorias em hebraico, aramaico e

grego. O autor avalia um série de testemunhos, como Flávio Josefo, os Manuscritos do Mar Morto, o IV Livro de Esdras, 1 e 2 Macabeus, o prólogo do livro do Eclesiástico ou Sirácida, concluindo que existia um corpus literário que define Judá e o judaísmo, mas que as opiniões e atitudes sobre este corpus literário era bastante variada, conforme os grupos então existentes.

Importante é sabermos que não existe no chamado período do Segundo Templo um 'judaísmo' único, monolítico, definido por uma 'lei judaica', e que os outros grupos seriam desvios deste 'judaísmo normativo', mas que cada grupo construía sua identidade e sua relação com a literatura bíblica de modo próprio e diferenciado. A pressão da cultura grega, no fenômeno conhecido como helenismo, deve ter algo a ver com a definição da escritura como uma doutrina de origem divina, como uma revelação da divindade, sugere o autor, embora ele não entre para valer no complicado campo dos estudos sobre o helenismo.

A Emergência de Israel

No Capítulo 9, finalmente, Philip R. Davies sugere que o Estado Asmoneu (ou Macabeu) é que viabilizou, de fato, a transformação do Israel literário em um Israel histórico, por ser este o momento em que os reis-sacerdotes levaram o país o mais próximo possível do ideal presente nas leis bíblicas. A Bíblia, como uma criação literária e histórica é um conceito asmoneu, garante o autor na p. 154.

Confesso que estes dois últimos capítulos não me entusiasmaram nem me questionaram como os anteriores. Por isso, termino a leitura do livro buscando em outros (e já existem vários!) a continuação do debate. E o que se vê é que depois de oito anos da primeira edição do livro e cinco da segunda, o debate já avançou o suficiente para dar maior solidez a algumas das idéias expostas pelo autor e para rejeitar outras como improváveis ou impossíveis.

O livro nos deixa muito incomodados. Cito um exemplo. Uma postura que as idéias acima expostas colocam em xeque é a teológico-pastoral, corrente em nossas teologias bíblicas, tanto nos meios acadêmicos quanto nos populares, especialmente nas práticas litúrgicas. O que afirmamos todos os dias? Que a Bíblia é o produto da comunidade israelita, expressão da fé do povo de Israel, contrapondo, assim, a

comunidade israelita, observadora de uma rigorosa ética de solidariedade, como povo de Deus que é, à orgiástica e opressora sociedade cananéia, transgressora dos valores éticos mais elementares.

Philip R. Davies, entre outras coisas, nos alerta para a confusão que fazemos entre sociedade e comunidade, textos bíblicos produzidos diretamente como “Sagrada Escritura”, tempo das narrativas bíblicas tomado como tempo cronológico, escrita como produto de toda a sociedade (ou comunidade?) israelita, origem externa de Israel que entra em Canaã ou se revolta e se separa dos cananeus para formar uma sociedade “teleologicamente orientada” a evoluir para as nossas Igrejas... Talvez devêssemos distinguir melhor entre exegese e história?

Quem quiser ver como a “teologia bíblica” (como paradigma teológico, hoje recusado por muitos) fica preocupada com as recentes descobertas e teorias sobre as origens de Israel e sobre o sincretismo javista/baalista existente em Canaã (lembro as polêmicas inscrições de Kuntillet ‘Ajrûd e Khirbet el-Qôm em que lahweh e Asherah aparecem associados) leia o livro de R. Karl Gnuse, *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997. Gnuse é professor na Loyola University of the South, New Orleans, Louisiana, e nesta obra se esforça em propor uma superação da tradicional dicotomia da teologia bíblica entre baalismo e javismo, israelita e cananeu, que fundamenta várias de nossas aplicações dos textos bíblicos.

O Prof. Airton José da Silva é Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e Professor de Antigo Testamento no ITCR da PUC-Campinas e no CEARP de Ribeirão Preto, SP.

e-mail: airtonjo@netsite.com.br

Home Page: <http://www.geocities.com/airtonjo/>

GRABBE, Lester L. (ed.), *Can a 'History of Israel' be Written?* Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, 201 pp.

Lester L. Grabbe é Professor de Bíblia Hebraica e Judaísmo Antigo e Coordenador do Departamento de Teologia da Universidade de Hull, Reino Unido. Este livro, *Pode uma 'História de Israel' ser Escrita?* foi publicado em 1997, como resultado do primeiro *Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica*, realizado em Dublin, em julho de 1996, do qual participaram pesquisadores escolhidos. O livro tem 9 capítulos, uma introdução feita por Lester Grabbe e, no final, um índice de citações e um índice de autores. Não há uma bibliografia final, mas sim numerosas notas de rodapé.

O Problema

Diz L. L. Grabbe na *Introdução*, no primeiro parágrafo do livro: "O grupo surgiu das frustrações que eu, em primeiro lugar, venho sentindo acerca da atual situação do debate sobre como escrever a história de Israel e Judá nos segundo e primeiro milênios AEC e no século I da EC" (p. 11).

E continua: "Nos últimos anos, um certo número de estudiosos – a maioria deles europeus por origem ou adoção – tem feito um ataque radical sobre o modo como a história de 'Israel' tem sido escrita. Mesmo aqueles outrora considerados radicais não escaparam da crítica. Este movimento, a princípio minoritário, causou pouco impacto no debate. Recentemente, porém, ele adquiriu personalidade, mas a resposta foi o surgimento de protestos, incluindo a sugestão de que tais tendências são perigosas, ou que podem ser tranqüilamente ignoradas ou – de modo curioso – ambas as coisas ao mesmo tempo" (p. 11).

L. L. Grabbe está se referindo à controvérsia existente entre a postura **maximalista** "que defende que tudo nas fontes que não pode ser provado como falso deve ser aceito como histórico" e a postura **minimalista** "que defende que tudo que não é corroborado por evidências

contemporâneas aos eventos a serem reconstruídos deve ser descartado” (E. Knauf, citado por H. Niehr no mesmo livro, na p. 163).

A Constituição do Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica

“Isto sugeriu que o tempo estava maduro para algo mais organizado, que abordasse as questões centrais de maneira sistemática e que determinasse quais são as reais posições e problemas (...). A tarefa inicial foi agrupar especialistas europeus que estavam, de maneira geral, convencidos de que existe, de fato, um problema” (pp. 11-12).

A participação no *Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica* foi seletiva e incluiu os seguintes membros: Rainer Albertz (Alemanha), Hans Barstad (Noruega), Bob Becking (Países Baixos), Robert Carroll (Reino Unido), Philip Davies (Reino Unido), Josette Elayi (França), Lester Grabbe (Reino Unido), Ulrich Hübner (Alemanha), Knud Jeppesen (Dinamarca), Axel Knauf-Belleri (Suíça), Niels Peter Lemche (Dinamarca), Mario Liverani (Itália), Andrew Mayes (Irlanda) Hans-Peter Müller (Alemanha), Herbert Niehr (Alemanha), Michael Niemann (Alemanha), Ed Noort (Países Baixos), Thomas Thompson (Dinamarca), Helga Weippert (Alemanha), Manfred Weippert (Alemanha) e Keith Whitelam (Reino Unido).

Aqui faço um pequeno parêntese para falar dos outros congressos. Um segundo encontro, sobre *O Exílio*, aconteceu em Lausanne, na Suíça, em julho de 1997, e a obra publicada pela Editora Sheffield, da Inglaterra, e editada por L. L. Grabbe, tem por título *Leading Captivity Captive. 'The Exile' as History and Ideology [Conduzindo um Cativo ao Cativo. 'O Exílio' como História e Ideologia]*, 1999, 161 pp. O terceiro encontro do grupo procurou responder à desafiadora questão, formulada por Niels Peter Lemche: *A Bíblia é um Livro Helenista?* Lester L. Grabbe foi novamente o editor das contribuições em um volume de 343 páginas. A Editora Sheffield publicará, em dezembro de 2000, a obra *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period [Moisés falava Ático? Historiografia Judaica e Escritura na Época Helenística]*. Finalmente, o congresso do ano 2000 será realizado em Utrecht, nos Países Baixos, em agosto, e o tema a ser debatido será a *Invasão de Judá por Senuqueribe*.

As Duas Questões Propostas

Mas, voltemos ao nosso livro com as palavras de Lester L. Grabbe: “Nosso proposta inicial é a de ler, responder e criticar estudos focados sobre questões ou temas específicos. Este primeiro encontro, entretanto, foi dedicado a tomadas de posição. Todos as conferências abordaram de um modo ou outro as duas questões seguintes: Pode uma ‘História de Israel’ ser escrita e, caso possa, como? Que papel exerce neste empreendimento o texto do Antigo Testamento/da Bíblia Hebraica?” (p. 13).

L. L. Grabbe, *Os Historiadores da Antiga Palestina são Seres Humanos ou Animais Exóticos?*

Lester L. Grabbe distribuiu para os membros do Seminário uma cópia de seu comunicado – *Os Historiadores da Antiga Palestina são Seres Humanos ou Animais Exóticos?* pp. 19-36 –, visando estimular o debate. Ele faz questão de dizer que se considera um historiador, pois escreveu uma história de Israel em dois volumes com o título de *Judaism from Cyrus to Hadrian [O Judaísmo de Ciro a Adriano]*, Minneapolis, Fortress Press, 1992, ou na edição inglesa, em um volume, pela SCM Press, 1994.

Ele chegou às seguintes conclusões: 1) Podemos escrever uma história da antiga Síria-Palestina-Israel. 2) Ao escrever esta história, podemos e devemos usar o texto bíblico. 3) Persistem grandes dificuldades na utilização do texto bíblico, de modo que o seu uso precisa ser debatido em cada caso. 4) As fontes arqueológicas e bíblicas precisam ser avaliadas cada uma no seu âmbito, e devemos evitar misturar de modo promíscuo fontes textuais com outros dados. 5) Reconstruções imaginativas e especulativas poderiam ser admitidas e devemos indicar as probabilidades de qualquer hipótese.

Ele argumenta que a meta dos historiadores “é descobrir ‘o que realmente aconteceu’” (p. 14). Ele enfatiza que esta é a *meta* dos historiadores, mas muitas reconstruções não passarão de tentativas. “O historiador pode ser definido como um malabarista. O segredo é manter o maior número possível de bolas no ar ao mesmo tempo, sem deixar cair nenhuma” (p. 14).

Deste ponto em diante, até o fim da ‘Introdução’, o autor sintetiza os comunicados dos outros sete especialistas que contribuíram

para a publicação. São as contribuições de H. M. Barstad, Professor de Estudos Bíblicos na Universidade de Oslo, Noruega; B. Becking, Professor de Estudos Vétero-Testamentários na Universidade de Utrecht, nos Países Baixos; R. P. Carroll, Professor de Antigo Testamento na Universidade de Glasgow, Reino Unido; P. R. Davies, Professor de Estudos Bíblicos na Universidade de Sheffield, Reino Unido; N. P. Lemche, Professor de Teologia na Universidade de Copenhagem, Dinamarca; H. Niehr, Professor de Introdução à Bíblia e de História da Época Bíblica na Universidade de Tübingen, Alemanha e T. L. Thompson, Professor de Teologia na Universidade de Copenhagem, Dinamarca. Uma conclusão, *Reflexões sobre a Discussão*, foi escrita por Lester L. Grabbe nas pp. 188-196.

H. M. Barstad, *História e a Bíblia Hebraica*

H. M. Barstad, *História e a Bíblia Hebraica*, pp. 37-64, lida com a questão do desenvolvimento da historiografia em geral, onde ele critica a postura positivista de muitos historiadores e manifesta sua firme crença de que o futuro pertence à história narrativa. Para Barstad, as antigas categorias de fato e ficção já não são distinções válidas.

Para Barstad, pesquisadores como Lemche e Thompson ainda se debatem dentro de um conceito convencional de história que é altamente problemático. Em suas palavras: “Estudiosos como Lemche e Thompson têm avidamente usado o conceito de ‘mudança de paradigma’ em suas contribuições para a historiografia bíblica. Isto, entretanto, está longe de ser uma descrição adequada do que está realmente acontecendo. Lemche e Thompson, aparentemente não atentos para o fato de que o que nós podemos chamar de um conceito convencional de história é hoje *altamente* problemático, ainda trabalham dentro dos parâmetros da pesquisa histórico-crítica, assumindo que história é uma ciência e que devemos trabalhar com fatos ‘brutos’” (pp. 50-51).

Barstad diz que os pós-modernos os classificariam como “os primeiros dos últimos modernistas” (p. 51). E defende em seguida: “No futuro nós teremos, irreversivelmente, de nos ajustar a uma visão de história diferente daquela dos métodos histórico-críticos do século XIX: uma história com diferentes ‘verdades’ que quase nunca será o resultado de análises científicas de dados empíricos. Uma história cujo estatuto epistemológico deveria não mais ser visto como parte da ciência, mas

como uma parte da cultura. Uma história caracterizada por uma multiplicidade de métodos" (pp. 51-52).

B. Becking, *Sinetes como Evidência do Israel Bíblico? Jeremias 40,7-41,15, por exemplo*

B. Becking, *Sinetes como Evidência do Israel Bíblico? Jeremias 40,7-41,15, por exemplo*, pp. 65-83, procura responder a três questões: O que se entende por 'Israel'? O que quer dizer 'escrever história'? e Como o texto do Antigo Testamento é usado como uma fonte histórica? Ele conclui com uma resposta positiva sobre a possibilidade da história da Israel e o uso do Antigo Testamento como uma de suas fontes.

R. Carroll, *Madonna de Silêncios: Clio e a Bíblia*

R. Carroll, *Madonna de Silêncios: Clio e a Bíblia*, pp. 84-103, questiona os limites entre realidade e ficção, usando a analogia de Ossian, um suposto poeta céltico do terceiro século e as figuras de Balaão, Omri e Baruch. E, respondendo à questão "Pode uma história do antigo Israel ser escrita?", ele diz: "Estou inclinado a responder 'Não'" (p. 101).

P. R. Davies, *Qual História? Qual Israel? Qual Bíblia? Histórias Bíblicas, Antigas e Modernas*

P. R. Davies, *Qual História? Qual Israel? Qual Bíblia? Histórias Bíblicas, Antigas e Modernas*, pp. 104-122, aceita que histórias de um antigo Israel podem ser escritas, mas não a história do antigo Israel.

Philip R. Davies pensa que o Antigo Testamento/Bíblia Hebraica pode ser usado para a reconstrução histórica de Israel de dois modos: um primário e outro secundário. De modo primário, "a primeira tarefa do historiador é descobrir (ou determinar) o contexto histórico destes escritos, baseado no princípio de que o testemunho histórico de qualquer obra será relevante, em primeira mão, para a época na qual ela foi escrita" (p. 104). De modo secundário "o que estes escritos dizem sobre eventos históricos podem ser usados para construir um quadro das épocas sobre os quais eles dizem estar descrevendo" (...), mas "o uso da narrativa historiográfica bíblica para a reconstrução crítica das

épocas que ela descreve (...) é precário e possível somente onde há dados independentes adequados”, argumenta na p. 105.

Finalmente, ele recomenda que um historiador pode fazer hoje três coisas: “Não desencorajar a produção de boas historiografias; (...) denunciar as fraudes praticadas em nome da história e (...) permanecer cético, minimalista e pessimista” (p. 122).

N. P. Lemche, *Clio está Também Entre as Musas! Keith W. Whitelam e a História da Palestina: uma Resenha e um Comentário*

N. P. Lemche, *Clio está Também Entre as Musas! Keith W. Whitelam e a História da Palestina: uma Resenha e um Comentário*, pp. 123-155, em um texto anteriormente publicado, faz uma resenha do livro de Keith Whitelam, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History* [A Invenção do Antigo Israel: O Ocultamento da História Palestina], London, Routledge, 1996, à qual ele acrescenta um curto comunicado lido em Dublin, *História da Palestina ou História da Síria*. Lemche diz na p. 149: “Eu chego agora à conclusão desta resenha que, no geral, foi crítica mas positiva. E ela tinha de ser! Nenhuma dúvida quanto a isto. Whitelam escreveu um livro corajoso – mas também politicamente correto -, afinado com o estabelecimento na Palestina das primeiras instituições de um Estado Palestino”. Whitelam, em seu livro, mostra que a história dos povos antigos da Palestina tem sido silenciada em favor de um interesse exclusivo em Israel. Mas em *História da Palestina ou História da Síria*, Lemche alerta o leitor para o fato de que Whitelam “não define adequadamente a identidade de seus antigos palestinos (...) porque, provavelmente, ele introduziu no cenário histórico uma nova entidade, os antigos palestinos, tendo, deste modo, inventado um novo povo que pode, de fato, nunca ter existido ou reconhecido a si mesmos como sendo palestinos” (p. 151).

H. Niehr, *Alguns Aspectos do Trabalho com as Fontes Escritas*

H. Niehr, *Alguns Aspectos do Trabalho com as Fontes Escritas*, pp. 156-165, analisa os vários tipos de fontes disponíveis para o historiador, ou seja, a antropologia histórica (dados oferecidos pela

geografia, arqueologia, climatologia e assim por diante); fontes primárias (relatos contemporâneos ou próximos aos eventos que elas narram, como fontes escritas fora da Palestina, fontes escritas provenientes da Palestina e evidência arqueológica da Palestina); fontes secundárias (o Antigo Testamento), e fontes terciárias (livros que retomam fontes secundárias, como os livros das Crônicas). Finalmente, ele trabalha os problemas metodológicos relativos ao uso de cada uma delas, argumentando que as tentativas para superar as diferenças existentes entre estas fontes devem ser feitas cuidadosamente. O estudo de Niehr é um dos mais equilibrados de todo o livro.

T. L. Thompson, *Definindo História e Etnia no Levante Sul*

T. L. Thompson, *Definindo História e Etnia no Levante Sul*, pp. 166-187, divide sua comunicação em três partes: na primeira, ele critica algumas publicações recentes do arqueólogo William Dever; no segundo, ele passa em revista as intuições do recente livro de Keith Whitelam, *A Invenção do Antigo Israel: O Ocultamento da História Palestina* (“Este novo livro pode muito bem servir como uma proveitosa introdução metodológica à história da Palestina”, diz Thompson na p. 178); e, na última parte, ele defende uma historiografia mais fundamentada na arqueologia e na geografia. Thompson, Cryer e Lemche estão trabalhando na elaboração de um ‘método espectral’ que “promete lidar bem ao mesmo tempo com grandes quantidades de dados e dados de grande variedade” (p. 181).

L. L. Grabbe, *Reflexões sobre a Discussão*

Lester L. Grabbe, na conclusão, *Reflexões sobre a Discussão*, nas pp. 188-196, diz que muitos desentendimentos entre os pesquisadores foram sendo percebidos, com o desenrolar-se do seminário, como meras diferenças verbais e não como posturas verdadeiramente inconciliáveis.

Por outro lado, todos concordaram que uma história da antiga Palestina, Síria, Levante ou qualquer outro nome que se use, deve considerar toda a região e todos os povos que nela viveram. Tratar a história de uma ‘nação’ específica como a história é um erro.

Especialmente quando tal história tende a tratar os outros povos, dela excluídos, como inferiores, insignificantes, dignos de extermínio ou mesmo como não existentes. “Direcionar toda a nossa atividade filtrada por uma visão específica do ‘antigo Israel’, como tem sido freqüentemente feito, para uma ‘história bíblica’, uma ‘arqueologia bíblica’, uma ‘geografia bíblica’ etc, é simplesmente escrever história fictícia”, afirma o autor na p. 189. Mesmo o uso do termo ‘Israel’ em sentido político é problemático. Tanto mais o será escrever uma ‘história de Israel’ como a história de uma entidade étnica.

Ninguém negou a existência de um ‘reino de Israel’, assim como de um ‘reino de Judá’, testemunhados pela Assíria, mas os participantes do seminário fizeram objeções a duas concepções: uma é a de que o construto *literário* do ‘Israel bíblico’ pode ser diretamente traduzido em termos históricos; e a outra é a de que ‘Israel’ deve canalizar e dominar o estudo da região na antigüidade. A descrição bíblica de um grande império israelita foi tratada com muito ceticismo.

Concordou-se, também, que as implicações da pós-modernidade para a questão histórica devem ser levadas a sério, mas, ao mesmo tempo, isso não significa abandonar a tarefa histórica. O problema da postura positivista dos historiadores é sério, e a questão de uma mudança de paradigma ainda precisa ser melhor trabalhada, pois não se sabe a que resultados tal mudança conduziria.

Isto leva também à pergunta sobre o que os pesquisadores entendem por *história*: o que se verificou foi uma grande diversidade de sentidos e debateu-se sobre como fazer história da Palestina/Síria daqui para frente. Deveriam os historiadores abandonar a forma narrativa? Ou assumir de vez uma história narrativa? Será que o melhor modo de fazer história não seria através da proposta de uma série de questões abertas ao debate?

O uso do texto bíblico na escrita da ‘história de Israel’ acabou sendo, como se pode perceber nos vários capítulos do livro, uma questão polêmica. E disto não havia muito como escapar, pelo simples fato de que muitas ‘histórias de Israel’ influentes nada mais têm sido do que uma paráfrase racionalista do texto bíblico. Por causa disso, alguns, como Robert Carroll, classificam qualquer história de Israel como fictícia, enquanto outros como Niehr, Becking e Grabbe acreditam que o texto bíblico usado cuidadosa e criticamente é um elemento válido para

um empreendimento deste tipo. Quanto a isto, parece haver quatro possíveis atitudes (cf. p. 192):

1. Assumir a impossibilidade de se fazer história: apesar da posição mais radical de Carroll, ninguém empreendeu esta via.
2. Ignorar o texto bíblico como um todo e escrever uma história fundamentada apenas nos dados arqueológicos e outras evidências primárias: esta é a postura verdadeiramente 'minimalista', mas o problema é que sem o texto bíblico muitas interpretações dos dados tornam-se extremamente difíceis, e, por isso, ninguém no seminário assumiu tal atitude
3. Dar prioridade aos dados primários, mas fazendo uso do texto bíblico como fonte secundária usada com cautela: praticamente todos os membros do seminário ficaram nesta posição 3 ou, talvez, entre a 2 e a 3. Contudo, é preciso observar que todos penderam mais para o lado 'minimalista' deste espectro.
4. Aceitar a narrativa bíblica sempre, exceto quando ela se mostra como absolutamente falseada: esta é a postura 'maximalista', e - nem é preciso dizer - ninguém no seminário a defendeu.

O fato é que as posturas 1 e 4 são inconciliáveis e estão fora das possibilidades de uma 'história de Israel' mais crítica: isto porque a 1 rejeita a possibilidade concreta da história e a 4 trata o texto bíblico com peso diferente das outras fontes históricas. Somente o diálogo entre as posições 2 e 3 podem levar a um resultado positivo, conclui Lester L. Grabbe na p. 193.

Como se pode ver deste rápido olhar, o livro contribui de fato para o debate sobre a escrita da *História de Israel*, com rico panorama das diferentes perspectivas de pesquisadores de alto nível e, isto é o mais importante, dispostos a continuar o debate do modo mais produtivo possível. Hoje, já passados 4 anos deste 1º Seminário Europeu sobre *Metodologia Histórica*, e com a realização de mais outros dois e um quarto em andamento, o debate está mais vivo do que nunca e começa a chegar aqui, no Brasil, para valer. O grupo dos "Biblistas Mineiros", que

se reúne em Belo Horizonte ao redor da revista *Estudos Bíblicos*, da Vozes, está debatendo o assunto para um número a ser lançado em 2001.

Para quem quiser acompanhar mais de perto o acirrado debate atual sobre a *História de Israel*, e estiver disposto a abarrotar a sua caixa postal eletrônica, a lista de discussão ANE (*Ancient Near Eastern*) na Internet (http://asmar.uchicago.edu/OI/ANE/OI_ANE.html) é uma boa opção.

O Prof. Airton José da Silva é Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e Professor de Antigo Testamento no ITCR da PUC-Campinas e no CEARP de Ribeirão Preto, SP.

e-mail: airtonjo@netsite.com.br

Home Page: <http://www.geocities.com/airtonjo/>

LAMADRID, Antonio González, *As Tradições Históricas de Israel*, tradução de José Maria de Almeida, Petrópolis, Vozes, 1999, 238 pp.

Lamadrid (*1923) é espanhol, Licenciado em Sagrada Escritura e Doutor em Teologia Bíblica. Lecionou no Seminário Diocesano de Palencia e na Casa da Bíblia de Madri.

Escreve em linguagem simples, porém precisa. É claro e direto nas afirmações, sem, contudo, descuidar da complexidade que envolve por demais qualquer estudo bíblico. É franco quando expressa seu ponto de vista acerca de questões duvidosas ou ainda não suficientemente resolvidas pela ciência bíblica, ponto a partir do qual avança na direção de sua própria convicção – fundamentando-se, aliás, sempre muito bem – e antes do qual já explica as posturas e hipóteses divergentes de outros autores, dosando seu trabalho com senso crítico e com abertura a novas descobertas. Isso ele o faz sempre, enobrecendo, assim, e dando até mais credibilidade à sua obra. Tem a coragem de ser cético diante de certas considerações e, por isso, é prudente ao ser dogmático.

Em *As Tradições Históricas de Israel*, o autor deixa nítido o aspecto intrinsecamente histórico da revelação bíblica. Traz consigo a sã consciência de que não existe história neutra, uma vez que a História não é só o conjunto de fatos, mas o conjunto de fatos interpretados.

Vacinado por esse critério metodológico, o autor aponta a história bíblica como aberta à transcendência, “dimensão que só se pode conhecer e expressar através da fé e a partir da fé”, o que dá um perfil diferente à história bíblica, assim adjetivada: confessional, querigmática, interpelante, profética, escatológica e salvífica.

O livro, publicado no original espanhol em 1993, é assim constituído: uma apresentação; cinco capítulos, nos quais aborda a História Deuteronomista (Dt, Js, Jz, 1 e 2 Sm e 1 e 2 Rs), a História do Cronista (1 e 2 Cr), duas Histórias Monográficas (1 e 2 Mc), quatro Histórias Exemplares (Tb, Jt, Est e Rt) e cinco Visões Histórico-apocalípticas (Dn); uma cronologia bastante útil ao leitor, na qual

relaciona paralelamente a História Civil, a História Bíblica e as atividades literárias correspondentes a cada período da História (de 3500 a 134 a.C.); dois simples mapas e a relação dos textos bíblicos, obras extrabíblicas e autores citados na obra.

O autor expressa, em cada capítulo, o conteúdo resumido e a estrutura dos livros canônicos a que se referem – o que não faço na presente resenha, pois tudo está evidente nos subtítulos e, é claro!, no conteúdo da própria Bíblia – relacionando-os com a História e revelando a Teologia “escondida” em cada um – o que julgo ser interessante fazer constar aqui, servindo-me em muito das próprias palavras do autor para maior fidelidade à obra comentada e demorando-me mais onde convier. Assim:

Cap. I - História Deuteronomista

O ponto focal da HDta é visto como a queda de Jerusalém, junto com o exílio na Babilônia (587 a.C.). Tais fatos pareciam desmentir todas a promessas e a decepção e o ceticismo assaltavam violentamente a fé israelita. A HDta foi escrita para resolver essas interrogações e rebater as acusações que eram levantadas contra Deus. O método pedagógico para atingi-lo era o apelo ao passado como chave para explicar o presente e o futuro, estabelecendo a correlação “fidelidade à aliança = permanência na terra” e “infidelidade à aliança = expulsão da terra”. A história do povo era vista numa seqüência de “pecado-castigo-conversão-salvação”.

Lamadrid, seguindo o grupo liderado por F. M. Cross, defende a existência de duas edições da HDta: a primeira teria sido elaborada na época do rei Josias e a segunda durante o exílio, a qual coincide com a que temos hoje.

- 1.1. Deuteronomio:** o livro do Dt nasce e cresce no contexto do exílio na Babilônia, e é, antes de tudo, um documento de reforma, mas buscando a via da fidelidade ao passado. Uma das ênfases mais constantes que se descobre nas páginas do Dt é sua preocupação com a unidade. Até o momento, Israel não possuía uma tradição religiosa e política plenamente unificada, sobretudo entre as tribos do Norte e do Sul. Considerando esse fato, os principais temas teológicos do Dt são: *um Deus, um santuário, um povo, uma eleição, uma aliança, uma lei e uma terra.*

- 1.2. Josué (“conquista” da terra):** o livro de Josué é primordialmente um escrito teológico. É uma representação da doutrina da aliança. Se o povo se mantém fiel à lei, Deus se mostra propício e a conquista avança. Se o povo descumpre seus compromissos, vem à tona o elemento punitivo da aliança e o exército recua. A entrada na terra é o cumprimento das promessas feitas aos patriarcas e repetida a Moisés. A “conquista” da terra não é tanto obra de Josué, quanto um dom de Deus.
- 1.3. Juízes:** do ponto de vista religioso, o Dta constata que o povo vai se degradando. Na etapa dos juízes vão se alternando a fidelidade e a infidelidade. Em todos os textos encontramos repetido com precisão matemática o seguinte esquema de quatro tempos: *pecado* (apresentado como a infidelidade do povo às cláusulas da aliança); *castigo* (como o AT em geral, Jz apresenta os males físicos e morais como castigos de Deus); *conversão* (a pedagogia do castigo e a graça divina faziam com que os israelitas se arrependessem e voltassem para Deus) e *salvação* (o Senhor responde às súplicas do povo arrependido enviando-lhes “juízes” e “salvadores”). A escola Dta quis enquadrar sua teologia no marco histórico, a fim de ilustrar e encenar suas teses doutrinárias em histórias e personagens concretos. É no livro dos Jz que se pode ver com mais clareza essa correlação e complementaridade entre história e teologia.
- 1.4. Os Livros de Samuel (dos juízes à monarquia):** à medida que avança, a história vai se deteriorando. A avaliação da monarquia, por parte do Dta, é predominantemente negativa. Os desvios e os maus comportamentos da maior parte dos reis foram precisamente as causas do exílio em que agora se encontra o povo, quando o Dta publica a última edição de sua obra. Contudo, a monarquia davídica (e sua dinastia) sobrepuja todas as críticas até se converter numa das esperanças mais firmes abertas ao futuro (a esperança messiânica). Já a tentação da autonomia e da auto-suficiência ameaçava sobretudo o regime monárquico,

pois se corria o risco de confiar mais no exército profissional e na política de alianças (própria da monarquia) do que em Deus.

1/2 Samuel referem-se a um dos momentos mais importantes da história do AT. É o momento em que Israel se constitui como povo. Pela primeira vez as tribos formam uma unidade política e religiosa. Coincide com o nascimento da monarquia, do profetismo, da renovação do sacerdócio sadoquita e com a eleição de Jerusalém. Samuel é uma figura-chave e por ele passam os fios e os grandes temas dos momentos mais importantes da história de Israel.

- 1.5. Os Livros dos Reis (a monarquia):** juntamente com os Juízes, 1 e 2 Reis são os livros históricos em que mais ficaram marcadas as pegadas da teologia deuteronomista numa *moldura redacional*, que se repete de maneira uniforme com cada um dos reis. A conclusão final do Dta, em sua análise dos reis, é claramente negativa. Os 19 reis do Norte são todos eles condenados, sem exceção. Dos 20 reis do Sul, só 2 se salvam: Ezequias e Josias. Os demais são todos censurados, em maior ou menor grau.

Os livros dos Reis originalmente eram um só e cobrem a história dos reis de Israel e de Judá, desde a morte de Davi (por volta de 970 a.C.) até o exílio na Babilônia (ano 587 a.C.). Como todos os demais livros da HDta, são essencialmente teológicos. Ao autor não interessam tanto os aspectos políticos, sociais e econômicos da história, e sim sua dimensão religiosa. A história da monarquia é primordialmente uma teologia. O Dta está interessado em demonstrar que o trágico final dos reinos é a consequência lógica da progressiva degradação dos reis, quase todos eles infiéis às cláusulas da aliança, especialmente ao primeiro mandamento (monoteísmo) e à lei do único santuário, tal como estão formulados no Dt.

- 1.6. Chamamento à conversão e à esperança:** o Dta tenta uma palavra interpeladora e traz uma resposta às necessidades do momento presente. Faz um *chamado à conversão*. Aplicado o esquema ao espaço de tempo que cobre a HDta, teríamos as seguintes equivalências: da

entrada na terra até a queda da Samaria e de Jerusalém, temos o tempo da degradação progressiva (=pecado). Com a queda de Samaria-Jerusalém e o exílio começa o *castigo*. Neste momento da história é que o Dta escreve a sua história. Ou seja, estamos no segundo tempo do célebre esquema de quatro elementos. O Dta esperava que se repetisse o ciclo completo: o da *conversão* do povo e a conseqüente *salvação* divina.

Cap. II - História do Cronista

A *História do Cronista*, composta por quatro livros (1 e 2 Cr, Esd e Ne), foi redigida por volta de 300 a.C., pelos começos da era grega. A época do exílio já ficara para trás. Judá é uma província irrelevante dentro do império grego e a comunidade judaica assentada em Jerusalém reflete sobre sua existência anterior e pensa no futuro, procurando esclarecer seus elementos constitutivos essenciais, sua relação com Deus, ao mesmo tempo em que se reafirma e se auto-identifica a partir de um novo ideal de esperança, o do reaparecimento de um rei ideal, descendente da dinastia de Davi – e semelhante a ele – capaz de reconstruir a comunidade pós-exílica numa perspectiva sonhada idealisticamente, porém necessária.

Cap. III - Duas Histórias Monográficas

Diante do perigoso processo de helenização, sentindo-se ameaçados em seus sentimentos e convicções religiosas e culturais, e também por razões de ordem social, política e econômica, os judeus levantaram-se em armas contra Antíoco IV e seus sucessores, numa luta protagonizada pelos macabeus. Os livros 1 e 2 Mc, independentes entre si, são compostos durante esta guerra, com a finalidade de consolar os perseguidos e animá-los em meio à luta, oferecendo numerosas histórias e exemplos de mártires, que constituem uma autêntica teologia do martírio, além de contribuir muito com uma nova doutrina da ressurreição e até da criação (*“ex nihilo”*).

Cap. IV - Quatro Histórias Exemplares

4.1. Tobias: a intenção do livro é didática e teológica. Foi escrito por volta do ano 200 a.C., no ambiente da

diáspora judaica da dominação grega. Era necessário afirmar a identidade judaica e estreitar os vínculos de união entre todos os judeus, especialmente entre os que viviam fora da Palestina. Assim, o livro propõe-se fomentar e inculcar os valores próprios do judaísmo pós-bíblico, desenvolvendo seu argumento no marco da instituição familiar e das práticas judaicas, deixando transparecer um clara leitura profética da história.

- 4.2. Judite: sem autor nem dados muito precisos, a história de Judite desenvolve a doutrina da graça, que coloca a salvação tão unicamente no querer e no poder de Deus. Acusa os erros das teses pagãs e tem a finalidade de fortalecer a fé javista de seus leitores judeus também seduzidos pela cultura grega. Nesse intuito, torna-se expressão de uma autêntica religiosidade, que convida o povo a um crescimento na virtude, sobretudo à medida que respeita e se abre aos estrangeiros.
- 4.3. Ester: deduz-se que o autor do livro de Ester residia no estrangeiro (possivelmente em Susa) e que escrevia para os judeus da diáspora, mais ou menos na primeira metade do século II a.C. Transparecendo espírito nacionalista e ódio mútuo entre judeus e pagãos, intenta ensinar a especial proteção divina, que assiste ao povo eleito nos momentos de provação e ameaça que sofre. Sua tese fundamental é a vitória de Deus e seu povo sobre os inimigos.
- 4.4. Rute: escrito por um autor que perdeu-se no anonimato, este livro do período pós-exílico representa uma reação ecumênica e universalista frente ao espírito exclusivista e nacionalista que predomina no judaísmo da época, sobretudo a partir de Esdras.

Cap. V - Cinco Visões Histórico-Apocalípticas (Daniel)

Escrito durante a perseguição grega, no tempo dos macabeus, o livro apocalíptico de Daniel não tem uma visão catastrofista da história, mas exatamente o contrário. Tem a finalidade primordial de consolar e alimentar as esperanças do povo em momentos de crise, apoiando a fé

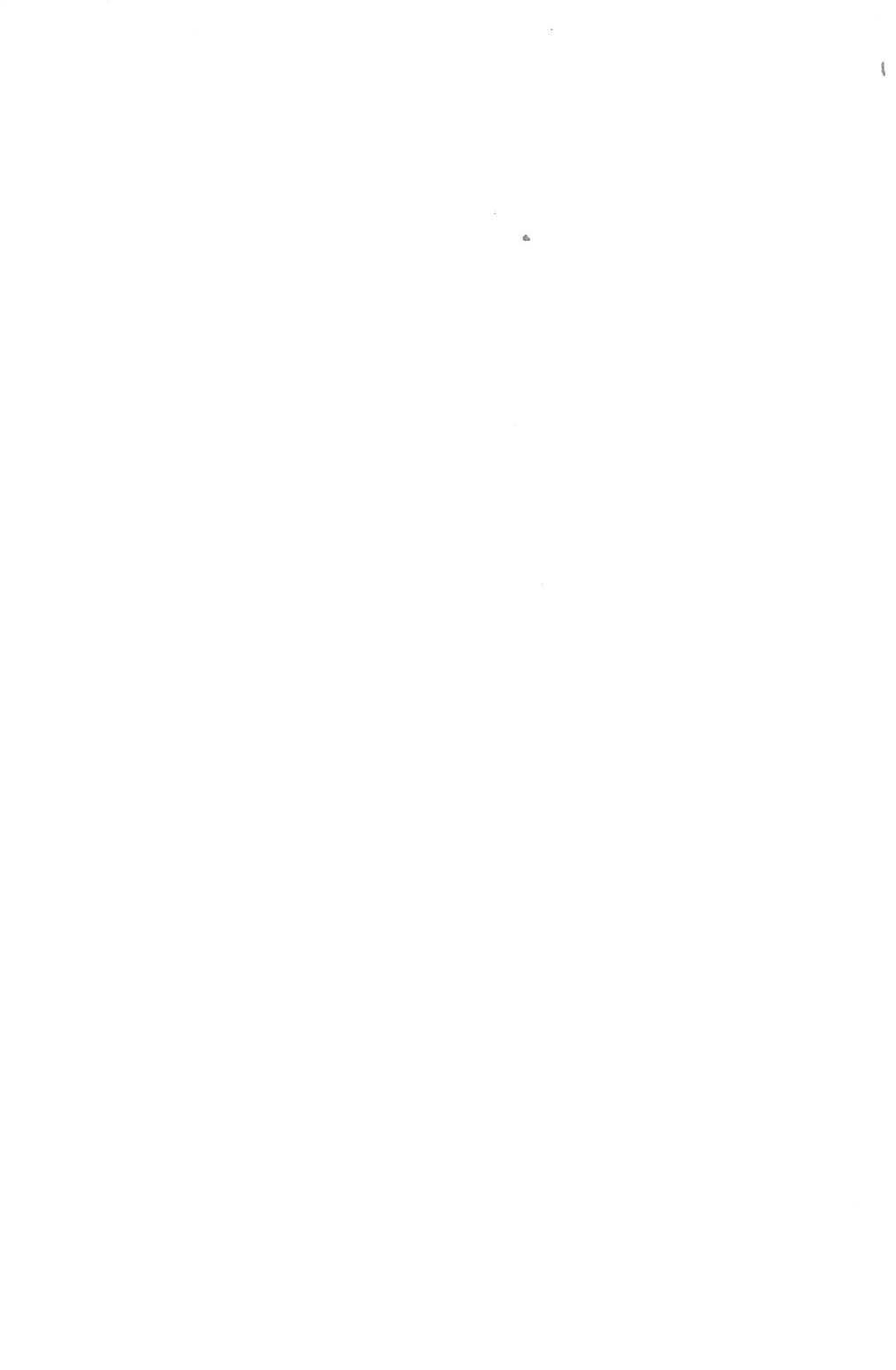
e a esperança na experiência histórica, onde Deus realiza seus desígnios misteriosos.

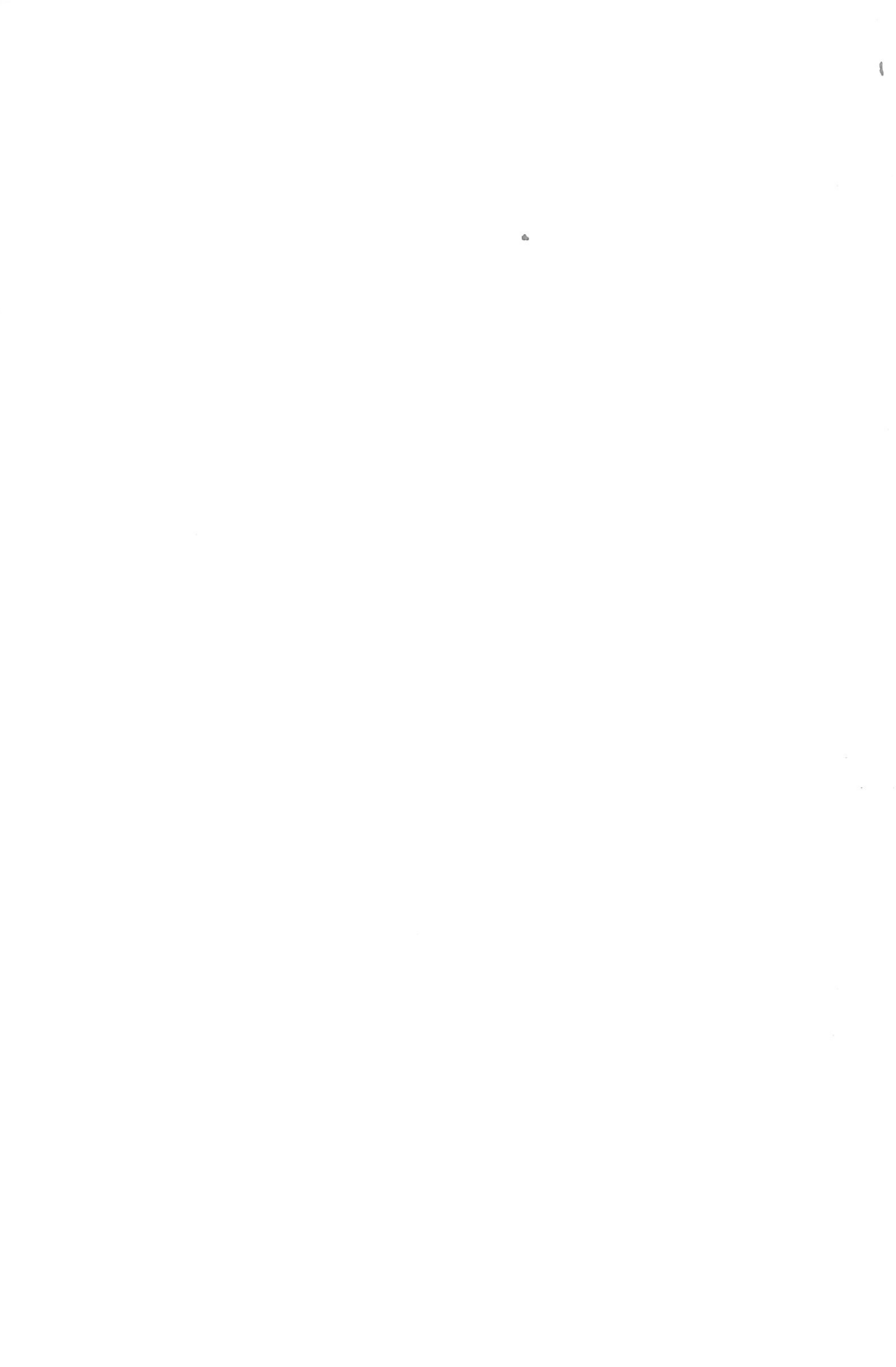
Em linhas bem gerais deu para ver a cara da obra. O autor não é muito ambicioso em querer tratar^a a fundo determinados temas, mas demonstra atingir suas finalidades, salvaguardados os limites de sua intenção nesta obra. Ela é ótima para quem quer uma noção rápida e fundamentada acerca dos livros canônicos de que trata.

O autor trabalha muito bem a relação dos livros com a realidade da(s) época(s) em que foram redigidos, contudo não se propõe a fazer o mesmo com a nossa época, muito menos com o “lugar teológico” em que nós, brasileiros, vivemos. Todavia, não deixa de oferecer instrumental teórico para que nós mesmos o façamos. De todo modo, e com toda certeza, após a leitura da obra, não dá mais para ler os respectivos livros bíblicos com a mesma ótica de antes.

André Luiz Fávero cursa o 2º ano de Teologia no ITCR da PUC-Campinas.







PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

GRÃO-CHANCELER

Dom Gilberto Pereira Lopes

MAGNÍFICO REITOR

Prof. Pe. José Benedito de Almeida David

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ADMINISTRATIVOS

Prof. José Francisco B. Veiga Silva

VICE-REITOR PARA ASSUNTOS ACADÊMICOS

Prof. Carlos de Aquino Pereira

DIRETOR DO INSTITUTO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS RELIGIOSAS

Prof. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

