

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

Cássio Murilo Dias da Silva

Demisar Cirilo Costa

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 VII - Maio DE 2001 - Nº 09

CADERNOS

DE

TEOLOGIA

SUMÁRIO

Editorial	5
------------------------	----------

ARTIGOS

Teologia Trinitária Libertadora	9
--	----------

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Comportamentos em Crise. Desafios para uma Teologia Moral ..	28
---	-----------

José Antonio Trasferetti

A História de Israel no Debate Atual	42
---	-----------

Airton José da Silva

PESQUISA

Basílica Nossa Senhora do Carmo: Religiosidade Popular e Pastoral Urbana	65
---	-----------

André Luis Fávero, Rafael Capelato, Rodrigo Catini Flaibam, Sandro de Souza Portela e Wilson Enéas Maximiano

SEMANA DE ESTUDOS

XVIII Semana de Estudos de Teologia: Brasil, 500 Anos: Quem Evangelizamos?	98
---	-----------

Sandro de Souza Portela

RESENHAS

DIAS DA SILVA, Cássio Murilo, Metodologia de Exegese Bíblica, São Paulo, Paulinas, 2000, 526 pp.	114
--	------------

Carlos Alberto Rodrigues Jorge

CIPOLINI, Pedro C., *Cidade Transfigurada. O Futuro do Mundo Urbano Passa pela Solidariedade*, Campinas, Átomo, 2000, 221 pp. 123

Rafael Capelato

DUPUIS, Jacques, *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, traduzido por Márcia de Oliveira e Euclides Martins Balancin, São Paulo, Paulinas, 1999, 600 pp. 127

João Gilberto Rodrigues

EDITORIAL

Como professar a fé no Deus Tri-Uno, bondoso, misericordioso, amoroso diante da morte dos pobres provocada por estruturas sociais injustas e violentas? Como expressar a comunhão trinitária na história diante de situações verdadeiramente pecaminosas? Como é possível a história exprimir a comunhão e a reciprocidade intrínsecas na relação das divinas Pessoas?

Com estas interrogações feitas pelo Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves no artigo **Teologia Trinitária Libertadora**, iniciamos mais este número dos **Cadernos de Teologia** do ITCR da PUC-Campinas. Interrogações que, elaboradas, levam o autor, e esperamos, levem também o leitor, à conclusão de que diante do paradigma do Deus Tri-Uno, que é comunhão, amor e entrega, a atual sociedade mundial não reflete a Trindade. Por outro lado, a Trindade estimula um novo *dever* histórico marcado pela justiça e a solidariedade entre os povos. A utopia histórica da Trindade é a *pericórese* social, na qual os seres humanos se relacionam de forma interpenetrante, expressando a alegria, a solidariedade, construindo a justiça e vivendo no amor.

O segundo artigo, do Prof. Dr. Pe. José Antonio Trasferetti, **Comportamentos em Crise. Desafios para uma Teologia Moral**, aborda as grandes transformações por que passa a sociedade atual, e as conseqüentes crises que geram, para levantar algumas questões fundamentais colocadas pelo autor como desafios para a Moral: Diante das mudanças, fazer o quê? Como se comportar? As pessoas querem saber: por que a Igreja não muda também? Por que está sempre atrasada? Por que insiste em valores considerados "ultrapassados"? O autor conclui que podemos e devemos encontrar muitos caminhos. A sociedade, nas suas formas mais elementares, tem deixado as pessoas perplexas. Porém, é nossa obrigação descobriremos alternativas de saída que sejam respostas plausíveis e coerentes para nossos irmãos. E aí, diante de tantos dilemas difíceis, a ética é a nossa forte aliada. Em sua

preocupação com a vida humana no seu convívio social e planetário, ela pode e deve contribuir com gestação de novos valores que dignifique toda a vida em toda a terra.

No terceiro artigo, **A História de Israel no Debate Atual**, do Prof. Airton José da Silva, constata-se que a 'História de Israel' está mudando. O consenso existente até meados da década de 70 do século XX foi rompido. A paráfrase racionalista do texto bíblico que constituía a base dos manuais de 'História de Israel' não é mais aceita. A seqüência patriarcas, José do Egito, escravidão, êxodo, conquista da terra, confederação tribal, império davídico-salomônico, divisão entre norte e sul, exílio e volta para a terra está despedaçada. O uso dos textos bíblicos como fonte para a 'História de Israel' é questionado por muitos. A arqueologia ampliou suas perspectivas e falar de 'arqueologia bíblica' hoje é proibido: existe uma 'arqueologia da Palestina', ou uma 'arqueologia da Síria/Palestina' ou mesmo uma 'arqueologia do Levante'. A construção de uma 'História de Israel' feita somente a partir da arqueologia e dos testemunhos escritos extrabíblicos é uma proposta cada vez mais tentadora. Uma 'História de Israel e dos Povos Vizinhos', melhor, uma 'História da Síria/Palestina' ou uma 'História do Levante' parece ser o programa para os próximos anos.

Uma interessante **Pesquisa** feita por 5 alunos do 2º ano de Teologia do ITCR, em 2000, sobre a **Basilica Nossa Senhora do Carmo: Religiosidade Popular e Pastoral Urbana**, sob a orientação do Prof. Dr. Pe. Luiz Roberto Benedetti, é o nosso próximo assunto. Os pesquisadores, analisando a conhecida basílica campineira, oferecem ao leitor um quadro religioso característico dessa igreja, principalmente no que tange uma religiosidade popular marcada por práticas devocionais, levando também em consideração elementos sociológicos atualmente abordados por muitos estudiosos, na perspectiva de uma sociologia da religião. A proposta da pesquisa surgiu com a preocupação primeira de refletir quadros de uma pastoral urbana a se delinear sempre mais concretamente nas preocupações pastorais da Igreja.

Todos os anos o ITCR realiza, coordenada pelo DA, uma **Semana de Estudos Teológicos**. O tema do ano 2000 foi **Brasil, 500 Anos: Quem Evangelizamos?** pois se comemoravam os cinco séculos de chegada do homem europeu a estas terras desconhecidas que, posteriormente, viriam a ser chamadas de Brasil. Ilustres convidados de diferentes áreas, vindos de várias partes do país, estimularam ricos

debates, como o leitor poderá conferir no relato de Sandro de Souza Portela, Presidente do DA "João XXIII" na gestão "TEO2000".

Para terminar este número dos Cadernos de Teologia, três **Resenhas** de lançamentos recentes: Carlôs Alberto Rodrigues Jorge, do 4º ano de Teologia, analisa a obra do Prof. Pe. Cássio Murilo Dias da Silva, do ITCR, **Metodologia de Exegese Bíblica**; Rafael Capelato, do 3º ano de Teologia, expõe o livro do Prof. Pe. Dr. Pedro C. Cipolini, também do ITCR, **Cidade Transfigurada**; e, finalmente, um convidado especial: o Prof. Pe. João Gilberto Rodrigues, do CEARP - Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto - resenha o importante livro de Jacques Dupuis, **Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso**.

Aos leitores do primeiro número dos **Cadernos de Teologia** neste Novo Milênio, desejamos bom proveito.

A Redação

ARTIGOS

TEOLOGIA TRINITÁRIA LIBERTADORA

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

INTRODUÇÃO

A pretensão deste texto é a de desenvolver uma teologia trinitária libertadora, denotante da articulação entre a fé positiva, presente na Igreja de Cristo peregrina no mundo e a vida dos pobres compreendida em sua totalidade. Este objetivo justifica-se por dois motivos simultaneamente distintos e co-ligados. O primeiro refere-se à inteligência da fé da Igreja presente na Escritura e na Tradição zelada pelo Magistério ao professar a fé em um Deus Uno e Trino, unicamente constituído de três Pessoas divinas: Pai, Filho e Espírito Santo. O segundo está relacionado à interpelação do lugar social da produção teológico-trinitária: o mundo dos pobres. Este é marcado pela idolatria denotante do sacrificalismo mimético que mata os pobres prematuramente. Confrontar este mundo com o Deus bom, Uno e Trino, comunhão ternária das Pessoas divinas, significa suscitar a seguinte interrogação: Como professar a fé neste Deus Tri-Uno, bondoso, misericordioso, amoroso diante da morte dos pobres provocada por estruturas sociais injustas e violentas? Levantam-se ainda outras interrogações: Como expressar a comunhão trinitária na história diante de situações verdadeiramente pecaminosas? Como é possível a história exprimir a comunhão e a reciprocidade intrínsecas na relação das divinas Pessoas?

Responder a estas questões implica levar a cabo a elaboração de uma teologia trinitária constituída como um complexo teórico de

categorias incidentes na história, capaz de provocar a emergência de expressões históricas concernentes ao que a Trindade expressa na racionalidade teológica: a comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Cada uma das Pessoas possui sua identidade diferenciada, mas não vivem a solidão. Diferentes e solidárias, distintas e não separadas.

Verificar-se-á que o método desta teologia parte da realidade histórica confrontada com a racionalidade tradicional do mistério trinitário, transcreve os pressupostos para a elaboração de seu complexo teórico, explicita a revelação trinitária, a sua racionalidade e os paradigmas denotantes da realidade compreensível da Trindade Santa. Concluir-se-á que a teoria teológica da Trindade explicita a Trindade Imanente a partir da Trindade Econômica, mas o mistério não é esgotado. Diante deste Deus Tri-Uno *revelatus et absconditus*, a *ratio fidei* cede lugar à doxologia para ajoelhar-se, contemplar e adorar o mistério eterno de amor e de comunhão entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

1. A METODOLOGIA DA TEOLOGIA TRINITÁRIA LIBERTADORA

A teologia trinitária na perspectiva da libertação é elaborada sob o prisma histórico, especialmente da vida dos pobres e da vida *ad intram* Deus. Ambas as realidades - *ad intram* e *ad extram* - são correlatas e, de acordo com a razão humana, não podem viver separadamente. Elas explicitam a totalidade da realidade trinitária. As realidades imanente e econômica da Trindade estão articuladas com a realidade de desespero e morte prematura vivenciada pelos pobres. Nesta articulação, a realidade divina incide como utopia a ser realizada na história. A comunhão vivida internamente na Trindade é o *devir* histórico a ser realizado pela humanidade criada à sua "Imagem e Semelhança". A humanidade deve também viver a comunhão na história, abarcando a luta contra a pobreza econômica e a concretização de uma vida nova no amor trinitário. Protesta-se contra a situação de morte prematura e formulam-se bens simbólicos que conduzam à utopia de um mundo construído à "Imagem e Semelhança" da Trindade. Através desta perspectiva, concebe-se a Trindade como comunidade de co-iguais e distintos ao mesmo tempo¹.

⁽¹⁾ BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, Petrópolis, Vozes, 1987, pp. 14-17; Idem, *Trinidad*, MSL I, p. 516.

Os termos processão, natureza, pessoa, relações, missões concretizam a teologia trinitária em perspectiva libertadora. Estes termos estão fundamentados na categoria *pericórese*, a qual fornece condições à elaboração de uma concepção ternária de Trindade. Um outro ponto importante dessa teologia trinitária é a reflexão sobre cada uma das Pessoas divinas - Pai, Filho e Espírito -, sem que se perca a concepção Tri-unitária de Deus. Cada uma das Pessoas possui sua identidade própria e todas estão unidas entre si quando agem individualmente. A sacramentalidade da Trindade é a história. As referências simbólicas da história se aproximam da realidade trinitária por analogia. Trata-se das simbólicas da pessoa humana, da sociedade, da Igreja e do cosmos. Entretanto, essas elaborações teóricas são insuficientes para expressar a totalidade da Trindade. Esta é um mistério insondável de amor e ternura que deve ser honrado com o silêncio e a contemplação de uma humanidade chamada a ser "Imagem e Semelhança" da melhor comunidade².

2. OS CONDICIONAMENTOS HISTÓRICOS PARA A VIVÊNCIA DA FÉ TRINITÁRIA

A teologia trinitária na perspectiva dos pobres e de sua libertação faz um caminho originário sem perder de vista o nível ontológico da realidade divina, a Trindade imanente. O nível ontológico é conhecido pela razão humana através da grande novidade da fé cristã: Jesus de Nazaré e as manifestações do Espírito. A Trindade em sua realidade ontológica, de respeito às diferenças e de plena comunhão, é tomada como modelo para todo convívio social igualitário. A Trindade em si é critério para julgar a história e formular a utopia da comunhão humana e cósmica. Por sua vez, a própria realidade histórica, marcada pela estrutura conflitiva e eticamente injusta é critério para reelaborar a teologia trinitária. A situação de opressão e injustiça dificulta a real e verdadeira experiência de um Deus Tri-Uno.

⁽²⁾ BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, pp. 18-20; FORTE, B., *A Trindade como história*, São Paulo, Paulinas, 1987, pp. 11-21.

Experimenta-se de maneira desintegrada e não comunitária a Trindade³.

A experiência desintegrada da Trindade deve ser concebida nos níveis político e religioso. Ao nível político, a humanidade e, particularmente, os pobres, experimentaram sistemas autoritários de enorme concentração de poder e abuso da força militar. Trata-se do patriarcalismo político que organiza uma sociedade baseada no poder de uma só pessoa ou um só grupo, isentando totalmente a experiência comunitária do poder. A desintegração a nível religioso leva à concepção de três religiões diferentes oriundas do monoteísmo exclusivista: a do Pai, a do Filho e a do Espírito. Na religião do Pai predomina uma relação vertical, que submete as pessoas às ordens vindas de cima, do Pai. Na religião do Filho, Jesus é concebido como um herói que deu a vida por todos. Deste tipo de heroísmo emerge o heroísmo humano, cujo sacrifício é vitimário e totalmente cruel. Formula-se uma piedade juvenil, entusiástica que vê Jesus de Nazaré de forma docificante, sem a real aproximação histórica de sua figura humana. Existe ainda a religião do Espírito, representada em alguns movimentos religiosos, cuja tendência é fazer uma experiência espiritual desarticulada da história e demasiado enraizada na dimensão interior e subjetiva da existência humana. As três experiências denominam-se "verticalidade", "horizontalidade" e "profundidade" respectivamente. Todas elas não expressam a radicalidade da experiência do Deus cristão como Trindade, comunhão ternária das Pessoas divinas. Aparece uma imagem opressora de Deus, de centralização no Pai, de fixação no Filho e de interiorização do Espírito. O reflexo desse tipo de religião está na sociedade que se desintegra, experimentando a opressão da norma, a dominação dos líderes e a anarquia e insensatez dos espíritos criativos⁴.

A fé monoteísta excludente é a-trinitária e possui três referências histórico-simbólicas, que dificultam a reflexão teológica autenticamente trinitária. A primeira referência é o Judaísmo que sempre

(3) BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, pp. 21-26. Seguindo a lógica de PASTOR, F., *Dio della Rivelazione*, DTF, pp. 323-329 e VIVES, J., *Trinidad*, CFC, pp. 1417-1425, a Trindade possui um caráter paradoxal. Deus é fundamentalmente Uno e Trino, é o mistério inefável que se revela na história como um Deus santo e justo. Para manter sólida a intuição libertadora, torna-se necessário considerar o caráter unitário da Trindade para que não se afirme um altruísmo exacerbado que aniquila a identidade individual das pessoas humanas.

(4) BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, pp. 26-29; Idem, *Trinidad*, pp. 514-515.

professou a fé num único Deus e não formulou uma teologia propriamente trinitária. O cristianismo apropriou-se da fonte judaica e formulou a sua teologia trinitária. O Deus que se revelou aos Patriarcas, a Moisés e aos profetas é o mesmo Deus que se revelou em Jesus Cristo e fez nascer a Igreja com a força do seu Espírito. O grande desafio do cristianismo é elaborar a reflexão do Deus Tri-Uno, superando o Deus Uno judaico. O Deus revelado em Jesus Cristo sempre foi a Santíssima Trindade. A segunda referência é o complexo teórico grego que afirmava a existência de um Ser supremo que seria a causa última de todas as coisas, Substância infinita e Deus imutável diante de todas as coisas mutáveis. O ponto de partida deste pensamento é a harmonia e a ordem da criação, pelas quais, tudo está organizado em ato ou em potência. Essa visão reforçou a fé monoteísta do Antigo Testamento, mas a sua raiz filosófica dificulta uma autêntica teologia trinitária. Ela é insuficiente para explicar a totalidade da existência humana, especialmente o sofrimento. Em termos interrogativos: Como pensar Deus como causa última e Ser supremo na experiência profunda do sofrimento humano, particularmente a opressão e a injustiça vivenciadas pelos pobres? A terceira referência é o pensamento moderno, cujo núcleo fundamental é antropocêntrico. O homem passa a ser o ponto central de todo desenvolvimento histórico e sua subjetividade é definitivamente objetivada em forma de busca de liberdade pessoal e de construção de sistemas sociais que explicitem essa mesma liberdade. Ao assumir a subjetividade humana como ponto de partida de sua reflexão, o pensamento moderno elaborou o conceito de Deus como Personalidade suprema, o que fez a Trindade tornar-se um mistério lógico e não mais um mistério salvífico⁵.

Este monoteísmo a-trinitário traz alguns riscos políticos assaz perigosos. O primeiro deles é o risco de justificação da situação de autoritarismo e opressão. As concepções autoritárias podem ocasionar a compreensão de um monoteísmo rígido, fechado à experiência de comunhão e respeito entre as Pessoas divinas. A visão teológica do monoteísmo a-trinitário pode servir de justificação ideológica de um poder concentrado em uma única pessoa ou em um único grupo. O segundo perigo é a postura de uma Igreja piramidal, cujo poder está centralizado em uma pessoa ou um único grupo que despotencia uma experiência autenticamente comunitária. O terceiro situa-se a nível

⁽⁵⁾ BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, pp. 29-33; FORTE, B., *A Trindade como história*, São Paulo, Paulinas, 1985, pp. 58-67.

cultural, no qual o monoteísmo a-trinitário se desdobra em forma de patriarcalismo e paternalismo, nada saudáveis à utopia da experiência comunitária de amor e ternura. A Deus foi atribuída a figura do Pai Supremo e Senhor, cuja imagem refletiu historicamente com graves conseqüências. O patriarcalismo concentra a forma de poder no homem varão. Em nome de um substrato sagrado, o homem-varão eliminou a participação da mulher ao seu lado no exercício do poder nos níveis político e religioso. Esses perigos são oriundos de uma forte concepção monárquica de Deus, contraposta à veracidade do Deus Trindade, pois este é constituído por Três Pessoas que constantemente estão em comunhão ternária. Na realidade *ad intra* a Trindade é amor infinito. Por meio da encarnação do Filho, de sua morte na cruz e de sua ressurreição, a Trindade mostrou a sua solidariedade para com a humanidade, trazendo à tona a esperança concreta de um Reino que é de Deus. Necessita-se recuperar a verdadeira imagem de Deus e a partir dela recriar o modelo de sociedade e de Igreja, que seja mais comunitário e fraterno⁶.

3. A REVELAÇÃO TRINITÁRIA

O axioma de K. Rahner "a Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa"⁷ foi assimilado no interior da teologia trinitária libertadora, por meio da compreensão da intervenção histórica de Deus realizada a partir dos pobres. O processo de revelação é histórico, é concernente à criação, é presença de um Deus que convoca o ser humano para a realização de seu potencial libertador. A Trindade imanente só pode ser compreendida a partir da Trindade econômica manifestada na história concebida como campo de percepção da revelação de Deus. A economia trinitária possui uma lógica própria, pela qual Deus se mostra como comunhão ternária em sua imanência. O homem Jesus, o Verbo encarnado, é o princípio de percepção da revelação da Trindade. Sem a humanidade de Deus não é possível conceber a Trindade *ad intra*. Como Jesus Cristo se mostrou Filho do Pai? Como se dá o acesso humano ao Espírito Santo? Que caminhos Deus usou e continua usando para se

⁽⁶⁾ BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, pp. 33-39; MOLTSMANN, J., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Guetersloh, Chr. Kaiser - Guetersloher Verlagshaus, 1980, pp. 18-25.

⁽⁷⁾ RAHNER, K., *Der Dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, MySal II*, 317-401.

revelar como Trindade que se auto-comunica e mostra o seu profundo amor pela sua criação?⁸

Existem dois caminhos de revelação: a História e a Palavra. Antes da revelação neotestamentária, a Trindade havia se revelado nas pessoas, nas religiões e no Antigo Testamento. Entretanto, a sua revelação definitivamente aconteceu na vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo e na ação do Espírito Santo na Igreja. A totalidade da prática de Jesus – seu modo de ser e de conviver no interior dos seres humanos – revelou a Trindade Santa. A ação de Jesus revela o Pai. Como Jesus tinha uma prática libertadora, o Pai se revelou como libertador e como criador. Entre ambos, existe participação e comunhão recíprocas *ad intra* e *ad extra* trinitária. O Espírito Santo revela a Trindade por meio da prática de Jesus à razão humana. O Espírito revela a Trindade também através de sua presença em Maria para a concepção do Verbo, de sua descida sobre Jesus no batismo, na demonstração de sua força na ressurreição do crucificado dentre os mortos, na iluminação sobre os apóstolos para a formação da Igreja e o anúncio do Reino. Simultaneamente à revelação do Pai em Jesus, o Espírito Santo é revelado como força e autoridade para a promoção da vida. Ao se manifestar na história, o Espírito Santo revela o Filho e o Pai, pois é Ele força ativadora de Deus na história. O Espírito que está dentro do Filho em suas ações é o Espírito Santo. Este mesmo Espírito conduz a humanidade a Deus reconhecido como *Abbá*, um Pai de infinita bondade. Pelo Espírito, Deus se revela plenamente na história como comunhão de Pessoas, mostrando-se como um Deus constituído por três Pessoas divinas diferentes, mas unidas no respeito e no amor⁹.

4. A RACIONALIDADE DO MISTÉRIO TRINITÁRIO

O ser humano é reflexivo, indagador e capaz de produzir bens simbólicos sistemáticos que explicitem de forma comunicativa suas experiências. Ao longo da história da teologia não faltaram reflexões sobre o mistério da Santíssima Trindade. O Novo Testamento possui

⁽⁸⁾ BOFF, L., *Trinidad*, 517; SEGUNDO, J.L., *O dogma que liberta*, São Paulo, Paulinas, 1992, pp. 425-426; GUTIÉRREZ, G., *O Deus da vida*, São Paulo, Loyola, 1993, pp. 23-24.

⁽⁹⁾ BOFF, L., *Trinidad*, pp. 519-520; *Idem*, *A Trindade e a sociedade*, pp. 40-60; FORTE, B., *A Trindade como história*, pp. 25-40.

lampejos de uma busca de elaboração racional sobre o mistério da Trindade, mas ao longo da história da Igreja formularam-se diversas concepções trinitárias, algumas delas heréticas, outras para combater as heresias e afirmar a verdadeira fé da Igreja. Surgiram três grandes modelos de reflexão importantes para a elaboração de uma sólida teologia trinitária. O primeiro modelo é o modalismo, o qual afirmava a única possibilidade de existir um único Deus que habitasse em uma luz inacessível. A manifestação desse Deus seria efetuada por intermédio de três modos distintos de aparecer. Cada um deles seria uma máscara colocada pelo mesmo Deus. Embora esta visão sustente a unicidade de Deus, falta-lhe a concepção de diversidade de Pessoas divinas em Deus. Torna-se impossível a elaboração de uma doutrina do Deus Tri-Uno. O segundo modelo é classificado como subordinacionismo, cuja doutrina enuncia somente ao Pai como plenamente Deus. O Filho e o Espírito são subordinados a Ele. O Espírito e o Filho são criaturas excelsas próximas e inferiores ao Pai. E assim o são para não romper com a autenticidade de Deus. Esta consiste em afirmar que Deus é o Pai único, inatingível e acessível de modo aproximativo somente pelas suas criaturas excelsas. Jesus foi um ser perfeito. Por isso, foi adotado pelo Pai como seu Filho, mas se subordina ao Pai no interior do mistério abissal e não atinge a mesma natureza do Pai eterno. O terceiro modelo é o triteísmo que afirma a existência de três Pessoas divinas, independentes uma da outra e desconectas entre si. Professar a fé na Trindade seria professar a fé em três deuses vistos como absolutos. Este modelo e os outros dois são insuficientes para pensar uma autêntica teologia trinitária, propícia a explicitar uma reflexão sobre o Deus Tri-Uno, todo amor e comunhão ternária, que intervém na história em favor dos oprimidos, trazendo assim, o seu Reino de amor e justiça¹⁰.

Na perspectiva da teologia trinitária libertadora, a superação destes três modelos, supõe a reelaboração das tradicionais categorias *natureza, pessoa, processão, relação*, pericórese. A categoria *natureza* leva ao discernimento dos elementos que se identificam e se distinguem em Deus. As palavras grega *prosopon* e latina *persona* indicam que, em Deus existe uma realidade individual. Ao nível histórico a palavra *persona* é posterior à palavra *prosopon*. Assim sendo, é possível afirmar uma forte dimensão de subjetividade, de personalidade concreta em Deus. Ele é

⁽¹⁰⁾ BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, pp. 61-70; Idem, *Trinidad*, pp. 520-521; FORTE, B., *A Trindade como história*, pp. 60-63; SCHEFCZYK, L., *Formulación magisterial e historia del dogma trinitario*, *MySal II*, pp. 146-152.

constituído por três individualidades distintas uma da outra. Dessa concepção, emerge a formulação da questão sobre a unicidade de Deus. Para resolvê-la, é necessário recorrer à categoria grega *hipostase* - na tradução latina *substantia*. Ambas são traduzidas por *essência*, pela qual estão unidas as individualidades divinas. Diante dos termos técnicos, formula-se a essência como afirmação da objetividade das três Pessoas divinas e a pessoa como afirmação da subjetividade. Diante da admissão da existência das unidas similitudes através da essência única, a interrogação pertinente diz respeito à origem de cada uma das Pessoas divinas. O termo *processão* apareceu na história da teologia para dar à razão humana a capacidade de compreender o mistério dentro de um mínimo de lógica possível. *Processão* indica a ordem de procedência das Pessoas dentro da própria Trindade. A fonte originária é o Pai, princípio sem princípio. O Filho e o Espírito procedem do Pai. A *processão* deve ser entendida a partir da *unidade* e da *distinção*, realidade simultaneamente presente em Deus: o respeito às diferenças individuais de cada uma das Pessoas divinas e a vida comunitária e terna estão sempre presentes em Deus¹¹.

Diante da admissão da existência das unidas similitudes através da essência única, a interrogação pertinente diz respeito à origem de cada uma das Pessoas divinas. O termo *processão* apareceu na história da teologia para dar à razão humana a capacidade de compreender o mistério dentro de um mínimo de lógica possível. *Processão* indica a ordem de procedência das Pessoas dentro da própria Trindade. A fonte originária é o Pai, princípio sem princípio. O Filho e o Espírito procedem do Pai. A *processão* deve ser entendida a partir da *unidade* e da *distinção*, realidade simultaneamente presente em Deus: o respeito às diferenças individuais de cada uma das Pessoas divinas e a vida comunitária e terna estão sempre presentes em Deus.

Para que a *processão* não seja apenas uma questão de lógica formal, a teologia introduziu a categoria *relação* para designar o modo de estabelecer a conexão entre uma Pessoa e outra. A *relação* define uma Pessoa diante da outra, pois nenhuma das Pessoas divinas são auto-subsistentes, independentes e fechadas em si mesmas. Na *relação*, o Pai exerce a sua paternidade diante do Filho, e este por sua vez, exerce a sua condição filial. Juntos espiram efetivamente o Espírito Santo, fruto do amor entre ambos. O Espírito possui a *espiração* passiva. A garantia

⁽¹¹⁾ BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, pp. 88-123; *Idem.*, *Trindade*, 521-522.

deste relacionamento amoroso e comunitário entre as Pessoas divinas e a respectiva realidade *ad extra* é a categoria grega *pericórese* ou os termos latinos *circuminsessio* e *circumincessio*. Todos expressam a coexistência, a coabitação e interpenetração das Pessoas por causa das relações entre elas. Por essas categorias, compreende-se a Trindade como um paradigma social e eclesial que realiza a utopia da igualdade e do respeito às diferenças. A Trindade toda é sujeito da ação, mas cada uma das Pessoas possui sua ação própria: o Pai cria, o Filho revela a Trindade redimindo a humanidade do pecado e o Espírito santifica a criação¹².

Para ajudar na compreensão da ação própria de cada uma das Pessoas divinas, é necessário recorrer ao termo *missão*. Esta designa o modo como Deus se autocomunicou à humanidade, em especial, e ao restante da criação. Pela encarnação do Verbo - Jesus de Nazaré -, a razão humana pode compreender, ainda que de modo limitado, a Santíssima Trindade. Na encarnação está designada a missão do Filho como a de filiar e divinizar todos os seres humanos. Sua história, tornou-se possível pela ação do Espírito em Maria, a mulher pobre de Nazaré. Nessa ação o Espírito pneumatifica e santifica a humanidade e revela o rosto materno de Deus. A encarnação e a pneumatificação denotam a vinda de Deus e de seu Reino à história. São eventos escatológicos que incidem na história, antecipando o destino de toda a criação: viver definitivamente em Deus. Todas essas categorias explicitam a profunda relação entre Trindade econômica e Trindade imanente. A realidade total de Deus é a comunhão e a diversidade de Pessoas. De forma imanente, Deus é Pai, Filho e Espírito. Cada uma das Pessoas distingue-se da outra e possui o seu modo próprio de existir. Ao mesmo tempo, existe a unidade por meio da comunhão, da interpenetração, do face-a-face. Deus se revela na história convocando toda a humanidade a ser solidária e a viver a plenitude da comunhão fraterna¹³.

5. O MISTÉRIO DA SANTÍSSIMA TRINDADE E A HISTÓRIA DE LIBERTAÇÃO

As palavras técnicas de um tratado expressam o conteúdo de uma maneira racional, cujo sentido é adquirido a partir de um conteúdo

⁽¹²⁾ FORTE, B., *A Trindade como história*, pp. 63-86.

⁽¹³⁾ BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, pp. 123-128; Idem, *Trinidad*, pp. 522-523.

energético oriundo da práxis histórica. Afirmar que a Trindade é um mistério de comunhão, de relações ternárias de unidade e diversidade, pressupõe uma experiência humana de comunhão, capaz de sustentar lógica e racionalmente o mistério. A Trindade é um mistério de comunhão entre as distintas Pessoas divinas; é uma comunhão de radical reciprocidade e amor. Tal experiência é percebida nas experiências humanas de amor. A vida em Deus é totalmente pericorética. Na Trindade, cada Pessoa age na direção das outras duas. Cada Pessoa divina vive e mora na outra, o que faz da Trindade um verdadeiro mistério de inclusão e de profundas relações ternárias. Por meio do conceito pericórese se compreende a impossibilidade do subordinacionismo ou do modalismo. Deus é comunhão desde a eternidade. Esse conceito proporciona à teologia da libertação, respaldada nas comunidades eclesiais de base, formular que a "Santíssima Trindade é a melhor comunidade"¹⁴. O mistério trinitário convida a adotar formas sociais nas quais se constroem relacionamentos de igualdade, fraternidade e respeito. O mesmo vale para os sistemas religiosos, inclusive para a Igreja Católica: o conceito pericórese estimula a construção de uma Igreja, cuja organização interna exprima a verdade teológica de Igreja como *communitas fidelium*. Cada pessoa é responsável pela comunidade e se faz irmã dentro da comunidade para prestar serviços de forma plenamente gratuita. A comunhão trinitária não isenta a distinção existente entre as Pessoas divinas. O Pai, o Filho e o Espírito Santo possuem o seu próprio modo de ser. Entretanto, emergem indagações a respeito da ontologia e da identidade das Pessoas divinas: O que vem a ser cada uma das Pessoas divinas? O que as identificam individualmente? Para responder a tais indagações, torna-se necessário refleti-las considerando a especificidade de cada Pessoa, mas sem perder de vista que as Pessoas divinas não agem na solidão. Quando o Pai realiza a criação, Nele já estão presentes o Filho e o Espírito Santo; quando o Filho age na história, em sua ações estão presentes o Pai e o Espírito; quando o Espírito sopra e ilumina a humanidade, com Ele estão o Pai e o Filho¹⁵.

Seguindo essa lógica, o Pai apresenta-se como mistério insondável e abissal. O Pai é Aquele que eternamente é, ainda quando não havia nenhuma criatura. Desde sempre o Pai entra em comunhão com o Filho. Ele é o Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo e não é possível

(14) BOFF, L., *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, Petrópolis, Vozes, 1989.

(15) BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, pp. 156-192; Idem, *Trinidad*, pp. 523-526.

conhecer o Pai senão pelo Filho. O Pai e Jesus estão interpenetrados. Em nome do Pai, o Filho Jesus liberta os oprimidos, pois o Pai é protótipo de misericórdia, de amor aos pequeninos. A prática de Jesus é uma experiência do Pai e de sua causa que é o Reino inaugurado na história. A paternidade do Pai é a base para a fraternidade universal. Ele revela o Filho como irmão de todos os homens e mulheres, tornando a humanidade uma única família para viver o amor. A fraternidade universal é fruto da paternidade à medida que o Pai gera a vida divina nas pessoas e no amor a toda a humanidade, gerando o Filho eterno. O Pai se apresenta também com as características de mãe¹⁶, as quais são manifestadas em forma de misericórdia, quando os filhos e as filhas são

⁽¹⁶⁾ JOHNSON, E. A., *Aquela que É. O mistério de Deus no trabalho teológico feminino*, Petrópolis, Vozes, 1995; BINGEMER, M.C.L., *A Trindade a partir da experiência da mulher (Algumas pistas de reflexão)*, REB 46 (1986), pp. 73-99. A teóloga brasileira elabora a sua teologia trinitária na perspectiva da libertação da mulher, especialmente da mulher pobre. Seu objetivo é professar a fé em Deus a partir do feminino do ser humano, tendo como ponto de partida a mulher. Seu texto possui quatro momentos: o levantamento do problema; a perspectiva antropológica da questão; a presença do feminino nas Pessoas divinas; a possível integração entre masculino e feminino na Trindade. No primeiro momento, a autora critica os dualismos presentes em sexologia teológica na forma corpo-alma, céu-terra, eficácia-gratuidade. Esse dualismo manifesta uma teologia andrógena isenta de feminilidade revelante da alteridade de Deus. No segundo, foi feito um levantamento das possibilidades para a formulação de uma teologia trinitária a partir do feminino, tendo como base a Bíblia e alguns testemunhos da tradição teológica. As categorias misericórdia e bondade coincidem com útero e entranhas divinas, bem como as categorias sabedoria e amor são concebidas no feminino e tidas como constitutivas em Deus. Com essas categorias, enuncia-se um princípio feminino na divindade, o qual denota a presença da maternidade em Deus. No terceiro momento, a autora mostra que o feminino se manifesta em cada umas das Pessoas divinas através de uma antropologia integral presente no Filho, de um amor maternal incriado no Espírito e de uma paternidade maternal e maternidade paternal presente na figura do Pai. Por fim, a possibilidade de uma integração entre masculino e feminino na Trindade denota o teomorfia do ser humano e antropomorfia de Deus. A Trindade é a amor e a humanidade é chamada a viver o amor e a comunhão, criando sociedade simétricas e relações sociais verdadeiramente fraternas. Essa posição encontra fundamento em CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Du Cerf, 1995, pp. 720-732. O teólogo francês mostra que os temas da ternura e da sabedoria são características femininas de Deus. O Filho está imbuído também do feminino pela força do Espírito. Este é a Pessoa trinitária que possui a característica materna pela qual transmite a profundidade do amor divino aos homens e às mulheres. A maior expressão histórica dessa maternidade do Espírito é a Virgem Maria, verdadeiro templo do Espírito.

socorridos. Assumir a figura de Deus como Pai e como Mãe é expressar a existência de um mistério último, aconchegante, fonte e princípio de tudo, que convida todo ser humano à comunhão plena. Na imanência trinitária, o Pai - sempre misericordioso - é o princípio sem princípio, é o mistério absoluto e insondável que subjaz em toda a realidade divina e criada. O Pai é um mistério que se entrega como inteligibilidade, como luz que ilumina tudo e a tudo torna transparente. Sua vida amorosa com o Filho possibilita a presença do Espírito, formando o círculo trinitário aberto à criação mundana. Embora a criação seja uma obra do Pai por excelência, ela é também uma expressão objetiva e histórica da vida íntima e pericorética da Trindade que se expande criando seres diferentes chamados a fazer comunhão. O Pai é uma realidade mistérica que se apresenta na história, optando pelos oprimidos. Sua presença concreta está em Jesus, a nova criação. Por meio de Jesus, Deus efetiva a sua paternidade, intervindo na história em favor dos oprimidos. Ele é o justiceiro que vem libertar os pobres do cativo. A intervenção do Pai na história faz parte de sua vontade ontológica de exercer a sua liberdade e possibilitar que os seus filhos sejam livres. O Pai coloca o ser humano na origem de seu mistério insondável e abissal de vida plena¹⁷.

O Filho é por excelência o mediador da libertação integral e o mistério de comunicação. O Pai e o Filho são consubstanciais, mas o Filho leva a humanidade a conhecer o Pai, em suas ações, como Jesus de Nazaré. É pelo Filho encarnado que o ser humano tem acesso a Deus. A práxis histórica de Jesus revela o Pai de bondade e de amor. A ação de Jesus no mundo sempre esteve investida de força libertadora, pois Jesus foi livre e aberto ao Pai. O seu comportamento filial é exemplar, pois livremente aceitou a missão dada pelo Pai e entregou esta mesma liberdade aos homens e mulheres. A sua práxis de proximidade aos pobres, de perdão dos pecados, de crítica à injustiça revela a sua atitude de Filho. A força que o Filho adquiriu para ser obediente e fiel ao Pai era o próprio Espírito Santo. Ao agir com a força do Espírito, Jesus revelou a dimensão feminina do Filho. Transmitindo ternura, cuidado, misericórdia aos pobres, Jesus cultivava a interioridade profunda de todo ser humano que alcança o mínimo de maturidade. Suas atitudes de compaixão e proximidade ao sofredor, revela a totalidade da expressão do feminino divino. Ao nível da dinâmica interna da Trindade, o princípio do Filho está

⁽¹⁷⁾ BOFF, L., *Trindade*, pp. 526; Idem, *A Trindade e a sociedade*, pp. 203-217; FORTE, B., *A Trindade como história*, pp. 92-100; MUÑOZ, R., *Dios de los cristianos*, Madrid, Paulinas, 1986.

no Pai. O Filho é a revelação exaustiva e total do Pai, pois está no Pai desde sempre. O Pai é conhecido pela encarnação do Filho. Ao fazer-se carne, o Filho - Palavra - realiza uma total equivalência entre o falar e o ser. A Palavra é acontecimento histórico e presença visível do invisível. Ao revelar o Pai na história, o Filho faz a história chegar até o Pai. Esta ação verbifica o universo inteiro. O sentido derradeiro da encarnação é a demonstração do desígnio eterno da Trindade de associar à sua comunhão todos os seres pela mediação do Filho na força energética e propulsora do Espírito Santo. O mistério explicita que a estrutura filial, pervadindo desde sempre a criação, convoca-a para a renovação e libertação do pecado. O próprio Deus, em sua profunda solidariedade para com a humanidade, quer livremente libertar a todos do pecado. Este é o Deus do Reino, o Deus verdadeiro, o Deus vivo, que quer instaurar o seu Reino na história e, assim, resgatar a filiação de todos os seres. Esta é a economia do Filho: revelar o Pai de bondade na história e verbificar a história, levando-a a ser nova, plena de vida e liberdade¹⁸.

A força motriz que gera a libertação integral trazida pelo Filho é o Espírito Santo, cuja origem bíblica está nas palavras hebraica *Ruah* e grega *Pneuma*. Elas significam brisa, sopro, vendaval, furacão. A Bíblia é testemunha da presença do Espírito na consciência nacionalista de Israel (Jz 3,10; 6,33), na forma institucional do reinado em Israel (1Sm 16,13), no resgate do direito dos pobres (Is 11,2; 61,1), na pessoa do Messias dos pobres (Lc 4,17-21) e na história da humanidade (Sl 139,7; Is 63, 10-11). O Espírito é a presença do próprio Deus agindo na história. Ele é a força do novo, a renovação concreta e real de todas as coisas, pois Ele faz o ser humano viver o presente olhando e forjando um futuro novo. Para firmar o horizonte utópico do futuro, o Espírito é a memória da prática e da mensagem de Jesus. A encarnação é atualizada pelo Espírito e conduz o ser humano ao seguimento de Jesus para construir uma história cada vez mais santa. O Espírito liberta a humanidade do pecado a partir da libertação histórica dos oprimidos. Ele lhes dá a capacidade de resistência, criatividade e força histórica. O Espírito é,

⁽¹⁸⁾ BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, pp. 218-230; Idem, *Trinidad*, pp. 527; FORTE, B., *A Trindade como história*, pp. 100-112; MOLTMANN, J., *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, pp. 77-112; Idem, *Il Dio crocifisso*, Brescia, Queriniana, 1990, pp. 276-291; Idem, *Jesus Christ for Today's World*, London, SCM Press, 1994, pp. 1-49; SOBRINO, J., *Jesus, o Libertador (I). A história de Jesus de Nazaré*, Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 202-284; Idem, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 123-146; KASPER, W., *Jesus, El Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 197-336.

ainda, a força motriz principiante que cria as diferenças e proporciona a comunhão. Ele não exclui nenhuma pessoa, nenhum grupo de qualquer sistema social que seja de fato justo e fraterno. Assumir a força do Espírito, viver segundo Ele também na Igreja, é saber equilibrar o carisma com a instituição, sempre visando à concretização da perspectiva do bem comum. Em sua essência, o Espírito está eternamente com o Pai e o Filho vivendo a unidade e a diversidade na ternura e no amor. Os textos bíblicos revelam também a dimensão feminina do Espírito Santo. O Espírito consola os homens como Paráclito (Jo 14,26; 16,13; Is 61,13), como Aquele que acolhe os órfãos (Jo 14,18) e que assume a função de mãe (Rm 8,15). Ele é o responsável pela concepção de Jesus na primeira criação (Mt 1,18), ensinando à humanidade o nome secreto de Jesus (1Cor 12,3). Na obra da encarnação, o Espírito agiu em Maria e, por causa de sua ação, o Verbo veio morar na História. Foi pela ação do Espírito que a Igreja adquiriu qualidades maternas, acolhendo novas pessoas em seu seio, colocando-as no serviço e na animação missionária. Reconhecer a dimensão feminina do Espírito é reconhecer que Deus está para além dos sexos, pois não o restringe à identidade masculina. O Espírito - motor de libertação, Deus transexual inserido na história -, sempre esteve com o Pai e o Filho que se amam desde sempre. O Espírito não pode ser considerado como uma Pessoa mais baixa na Trindade, mas Ele é consubstancial ao Pai e ao Filho, possuindo a mesma eternidade, a mesma glória e a mesma onipotência dos outros dois. Entretanto, o Espírito se distingue do Pai e do Filho por sua especificidade, pois é sua propriedade a processão, assim como é próprio do Pai a inascibilidade e do Filho a geração. A Trindade é Una e Santa, co-eterna, é um verdadeiro encontro ecumênico. O Pai é a fonte que gera o Filho com a participação do Espírito e espira o Espírito com a participação do Filho. Em sua inascibilidade, o Pai comporta a presença do Filho e do Espírito como testemunhas da fonte originária da Trindade. O Espírito vive simultaneamente com o Filho e com o Pai. Os três são co-existentes, se revelam e se reconhecem reciprocamente. A inascibilidade, a geração e a espiração constituem um ato tri-único de recíproco reconhecimento e de mútua revelação com a participação simultânea de cada uma das Pessoas. O Espírito Santo é a via de saída e de entrada da vida intratrinitária; com sua ação toda a Trindade é glorificada. Neste processo de entrada e saída, o Espírito realiza a sua obra econômica que transforma a história e realiza a nova criação. Ele ganha rostos humanos transfigurados e humilhados - os rostos dos pobres -, e também suscita à Igreja um novo modo de ser, que respeita a diversidade e cria a

comunhão. O Espírito age nos sacramentos mostrando a presença viva de Cristo, particularmente no batismo, na confirmação e na eucaristia. Ele dirige toda a celebração ao Pai revelando a presença de Cristo sacramental na comunidade. A teologia trinitária libertadora considera o Espírito Santo como enviado juntamente com o Filho pelo Pai, se apresentando de diferentes formas na História. Neste sentido, Maria de Nazaré é o receptor específico do Espírito. Segundo Lc 1,35, o Espírito Santo realizou a sua autocomunicação por meio da Virgem Maria, uma mulher que jamais havia sido mencionada antes na Escritura. Ao ser plasmada pelo Espírito Santo, Maria é formada nova criatura, tornando-se a mãe de Deus e a única capaz de receber o Verbo de Deus. Maria é cheia de graça, o sacrário do Espírito Santo, a filha de Sião, morada de Deus. Deste modo, Maria foi pneumatificada pelo Espírito, pois o Espírito assumiu nela a configuração humana. Através dela, o feminino do humano assumiu lugar em Deus e estará para sempre na comunhão trinitária¹⁹.

6. A PRESENÇA SACRAMENTAL DA TRINDADE NA HISTÓRIA

O mistério da Santíssima Trindade pode ser compreendido pela razão somente através do método analógico. Na hipótese do ser humano entender a totalidade do mistério em si mesmo, a realidade mistérica deixaria de ser inefável. A razão compreende o mistério de modo aproximativo, de acordo com a capacidade de criatividade e de imaginação. O raciocínio humano acerca da Trindade se expressa tanto de maneira sofisticada através dos grandes sistemas teóricos, como através das mais simples experiências humanas do cotidiano vital. Em qualquer tipo de racionalização, o pressuposto a ser considerado é o mesmo: a Trindade Econômica é a Trindade Imanente e vice-versa. A produção de bens simbólicos para compreender a Trindade *ad intra* parte de uma experiência trinitária *ad extra*. Esta mesma produção, utiliza também os sonhos, a utopia, o horizonte miraculoso da possibilidade. A teologia trinitária da libertação enuncia quatro paradigmas simbólicos

⁽¹⁹⁾ BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, pp. 231-258; Idem, *Trinidad*, pp. 527-528; COMBLIN, J., *O Espírito Santo e a libertação*, Petrópolis, Vozes, 1988, pp. 204-220; CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, Du Cerf, pp. 539-794.

para compreender a Trindade e para fazer a experiência de Deus: a pessoa humana, a sociedade, o eclesial e o cosmos²⁰.

A pessoa humana é um mistério profundo que se desenvolve gradual e processualmente. Não se pode mais conceituar o ser humano com exatidão. A pessoa é uma totalidade maior que a história de cada indivíduo. Por ser "Imagem e Semelhança" de Deus, o ser humano é também relação e abertura da totalidade mediante a inclusão do outro. O homem é chamado à comunhão de amor com o outro, construída a partir do espírito de gratuidade, do não interesse, do despojamento de si mesmo para encontrar-se com o outro. Quando o ser humano se fecha em si mesmo, fazendo preponderar em sua vida o interesse próprio, o mistério da possibilidade de cada pessoa tornar-se mais humana se limita e não se realiza como totalidade. Por meio do paradigma da pessoa humana a Trindade é, para o homem, um mistério de abertura ao profundo, à totalidade, um chamado ao amor. Por isso, é possível dizer que Deus é Trindade constituída de comunhão e de amor, de entrega, de proximidade, de interpenetração, de relações pericoréticas²¹.

O paradigma da sociedade é constituído por três instâncias sem as quais a organização social não se consolida. São as instâncias econômica, política e simbólica. A economia garante a produção e a reprodução da vida através de organizações em torno dos diversos tipos de trabalho. A política é a organização das relações sociais, tendo em vista o bem comum das pessoas que vivem em uma cidade, em um Estado, em um país, no planeta Terra. A simbólica é a resposta para as indagações acerca do fato do ser humano estar no mundo, exercer a sua criatividade, mostrar-se como um ser livre que busca a felicidade. A compreensão do paradigma social exige uma postura de reflexão dialética com duas pressuposições: a história construída pela razão humana acerca da Trindade imanente e a consideração da situação de injustiças e de desigualdades na sociedade mundial da atualidade. Diante do paradigma da Trindade, a atual sociedade mundial não reflete a Trindade. Por outro lado, a Trindade estimula um novo *devir*

(20) BOFF, L., *A Trindade e a sociedade*, pp. 129-141; Idem, *Trinidad*, pp. 528-530.

(21) TILLICH, P., *Von der Tiefe*, in KUSCHEL, K.J., *Lust und der Erkenntnis: Die Theologie des 20. Jahrhunderts*, Muechen/Zuerich, Piper, 1993, pp. 29-39; TORRES QUEIRUGA, A., *Recuperar a Criação*, São Paulo, Paulus, 1999, pp. 31-188; LADARIA, L. F., *Antropologia Teologica*, Casale Monferrato, PIEMME, 1995, pp. 63-108.

histórico marcado pela justiça e a solidariedade entre os povos. A utopia histórica da Trindade é a *pericórese* social, na qual os seres humanos se relacionam de forma interpenetrante, expressando a alegria, a solidariedade, construindo a justiça e vivendo no amor²².

A Igreja como paradigma eclesial é considerada como um corpo trinitário, no qual todos os fiéis são chamados a viver em comunhão para a missão de anunciar e testemunhar o amor. A Igreja não pode ser um corpo unicamente burocrático que age como qualquer outra instância social. Ela é graça, sacramento de salvação universal e deve ser, acima de tudo, comunidade de irmãos. A categoria *pericórese* proporciona à razão humana a compreensão da vocação da Igreja: ser imagem do Deus Tri-Uno no seguimento evangélico de Jesus. A Trindade é compreendida também na celebração dos sacramentos, de modo especial na eucaristia e no batismo. Isso significa que a obra salvadora, o Reino não é exclusivamente ou do Pai ou do Filho ou do Espírito Santo, mas da Trindade, de um Deus vivo, Tri-uno, muito próximo à sua criação. É o momento da festa, da remissão dos pecados, das petições, do louvor, da solidificação da esperança de que o *ainda não* do Reino será realizado²³.

O cosmos representa de forma visível aos olhos humanos a amplitude da vida, a dinâmica finito-infinito que demonstra a vitalidade de cada criatura. No cosmos as criaturas são chamadas à vida familiar através de relações pericoréticas, de respeito, de interpenetração e circundante. Desse modo, é demonstrado que o Pai criador exerceu a sua obra criadora em comunhão com o Filho e com o Espírito Santo. Pelo cosmos a Trindade se mostra como uma grande família de comunhão, participação, respeito às diferenças, amor livre e gratuito²⁴.

(22) RICHARD, P., *Nossa luta é contra os ídolos*, em RICHARD, P. et alii, *A luta dos deuses*, São Paulo, Paulinas, 1985, pp. 9-66; ASSMANN, H., *A fé dos pobres na luta contra os ídolos*, em RICHARD, P. et alii, *A luta dos deuses*, São Paulo, Paulinas, 1985, pp. 267-308; MO SUNG, J., *Deus numa economia sem coração. Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização*, São Paulo, Paulinas, 1982, pp. 126-141.

(23) GUTIÉRREZ, G., *Teologia da Libertação*, Petrópolis, Vozes, 1986, pp. 209-234; Idem, *O Deus da Vida*, 157-189; Idem, *A força histórica dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1984, pp. 243-313; Idem, *La verdad os hara libres*, Salamanca, Sígueme, 1990, pp. 181-218.

(24) BOFF, L., *Ecologia, Espiritualidade, Mundialização*, São Paulo, Ática, 1993; Idem, *Nova Era. A civilização planetária*, São Paulo, Ática, 1994; SUSIN, L. C. (ed.), *Mysterium Creationis. Um olhar interdisciplinar sobre o universo*, São Paulo, SOTER /Paulinas, 1999.

Por mais que se esforce em sistematizar um discurso sobre a Trindade, jamais se poderá explicitar a totalidade do mistério trinitário. Diante do mistério é necessário refletir, mas é também fundamental venerar, adorar, contemplar e experimentar a presença de Deus Tri-Uno, que se deu a conhecer plenamente à humanidade pela encarnação do Verbo, trazendo a esperança de uma nova história, plena de comunhão e ternura, expressão concreta do desígnio amoroso do Criador²⁵.

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: itcr@puc-campinas.br

⁽²⁵⁾ Tornou-se inesquecível para todo estudioso de teologia trinitária a atitude de AGOSTINHO, *La Trinità*, Roma, Città Nuova, 1987, quando elaborou, ao final dessa obra, uma profunda oração dirigida à Trindade para explicitar que além das palavras é extremamente necessária a contemplação e a adoração como maneira de reconhecer a inefabilidade e o mistério grandioso da Trindade.

COMPORTAMENTOS EM CRISE DESAFIOS PARA UMA TEOLOGIA MORAL

José Antonio Trasferetti

INTRODUÇÃO

Quando conversamos com os mais velhos percebemos que constantemente estão comparando o presente com o passado. Normalmente ouvimos expressões assim: "antigamente não era assim", "o mundo está perdido", "é uma pouca vergonha" (...) e tantas outras afirmações que revelam sua perplexidade diante do mundo atual. A sociedade brasileira mudou e muito. Em pouco tempo vimos surgir tantos novos comportamentos que afetam a base da sociedade. Comportamentos, sobretudo, no campo da moral. Também vemos empresários e religiosos comentarem as dificuldades de se viver numa sociedade onde os valores estão mudando tão rapidamente. Os costumes, hábitos, normas de convivência estão sempre em mutação. São produtos da história e dos condicionamentos sociais (VASQUEZ, 1985, p. 235). Atualmente, fala-se em crise, desgaste, decadência, corrosão dos valores morais clássicos que marcaram as sociedades tradicionais. As pessoas que migraram do campo para a cidade sofrem na carne estes dilemas. Surge um novo *ethos* social. Os meios de comunicação ganham força, a família perde terreno, novos grupos, tribos, costumes se apresentam e ganham destaque. O dilema da moral é: fazer o quê? Como se comportar? As pessoas querem saber: por que a Igreja não muda também? Por que está sempre atrasada? Por que insiste em valores considerados "ultrapassados"?

São muitos os questionamentos e os dilemas que enfrentamos. As grandes transformações tecnológicas, científicas, comunicacionais, estão gerando novos comportamentos. Hoje já se fala em casamento via

Internet, muitos pais e mães acham normal os filhos (as) conviverem com o parceiro antes do “casamento”, corrupção na política já é vista como “esperteza” ou sinal de inteligência. A sexualidade não é vista mais como um “tabu”. Mulheres e homens expõem seus corpos em programas de televisão aos domingos em horários nobres. “Feiticeiras”, “Tiazinhas”, “Xuxas”, e agora a mais nova invenção do programa *O+* da TV *Bandeirantes* que se chama “Internética”, uma linda mulher que se expõe docemente. Todos estes exemplos estão diretamente ligados com a natureza dos meios de comunicação. Portanto, como analisar os fenômenos e contribuições de ordem comunicacionais para a sociedade?

Já sabemos que os meios de comunicação juntamente com a tecnologia contribuem fundamentalmente para novos valores da sociedade, e principalmente, a exclusão. Explica Soares (2000, p. 9) que:

(...) a verdadeira natureza dos meios de comunicação: muito mais do que informar eles manipulam, deformando. As novas tecnologias de informação, dentro das quais a Internet representa um papel central, objetivam realmente promover a informação? No plano da globalização das colônias, parece uma hipótese bastante remota. Talvez seja bom lembrar que a escrita tem milhares de anos e que a imprensa existe desde o século XVI. Apesar disso, uma boa parte da humanidade ainda é analfabeta. Não estarão as novas tecnologias de informação destinadas a exclusão semelhante?

As novas tecnologias, mais do que necessárias no mundo de hoje, também contribuem para o aumento da exclusão social, veja o exemplo da Internet:

(...) a decorrente exclusão tecnológica reduz a Internet a uma rede de comunicações potencialmente global. Essa rede seria o mais eficaz meio de globalização da informação encontrado até hoje, se não considerássemos as condições econômicas degradantes das periferias e sua raiz sistêmica excludente (Soares, 2000, p. 9).

Paradoxalmente, poderíamos pensar que apesar de todo o progresso estaríamos livres, inclusive, de doenças; no entanto, podemos já identificar, inclusive, “a globalização da doença”, ou seja “gerado pelo processo de exclusão e desinteresse dos países ricos em relação aos pobres, é que, juntamente com a globalização da economia, surge o processo de globalização das doenças” (ILBAÑEZ, 1997, p. 222).

(...) documento da Federação de Cientistas Americanos (1995) alerta para a necessidade de um programa global de monitoramento e controle de doenças infecciosas emergentes e reemergentes. O Documento cita os recentes episódios da epidemia global de AIDS, da disseminação do vírus da dengue, do freqüente aparecimento de agentes desconhecidos, tais como as febres hemorrágicas, o ressurgimento da tuberculose e da cólera (...). O documento caracteriza como um possível problema global, por exemplo, uma nova infecção, que pode aparecer circunscrita a uma área sob determinadas circunstâncias e, em poucos dias ou semanas, espalhar-se por continentes inteiros (...) (ILBAÑEZ, 1997, p. 222).

Com isso, aumenta o número de pessoas contaminadas com o vírus da AIDS causando muitas dificuldades éticas e morais no campo da prevenção e do comportamento sexual (TRASFERETTI, 2000, pp. 57-75). O que fazer? Como um cristão deve se comportar num mundo assim?

1. O CAMINHO DA CRISE

Nas sociedades tradicionais as mudanças ocorriam lentamente. Os lugares e as pessoas possuíam definições estabelecidas, os padrões de comportamentos eram marcados pela sua regularidade. Entretanto, a chamada "modernidade" transformou a nossa sociedade por dentro. Mais do que modernidade, hoje já falamos em 'pós-modernidade', "quem de fato introduziu o debate recente, nas suas configurações próprias, de pós-modernidade foi (...), Lyotard (1986), sugerindo o fim da modernidade e o surgimento de uma pós-modernidade" (NASCIMENTO, 1997, p. 79).

Entramos na era das técnicas, das ciências e da competição. A autonomia do homem, modelado no pensamento racional de E. Kant, Hegel, Descartes e tantos outros, veio trazer ao homem uma liberdade superior. O homem conquistou espaços, ganhou confiança, construiu caminhos. Sua autonomia se confundiu com sua heteronomia trabalhada nos pensamentos de K. Marx, S. Freud, F. Nietzsche, C. Lévi-Strauss e em tantos outros que reconheceram os condicionamentos sociais na construção da identidade humana. Esta sociedade "pós-moderna", deixou o indivíduo perdido, produziu uma crise afetiva e espiritual, despertou a

busca de novas religiosidades, banalizou a sexualidade e todo relacionamento humano autêntico. Para Agostini (1997, p. 33) “a modernidade está em crise. Faz-se necessário buscar o ‘novo’ sem medo. Há sinais de que estamos entrando numa nova fase da história. Muitos a chamam de pós-modernidade. Esta vem marcada por uma crítica à modernidade e exige a delimitação de novas bases sustentadoras do humano. É necessário acompanhar o ser humano adequadamente neste novo tempo”. Eis o desafio para todos os cristãos: compreender este novo tempo superando sua crise e construir comportamentos sólidos e responsáveis.

Após a crise do “socialismo real” em 1989, ocorreu uma série de mudanças na sociedade (TRASFERETTI, 1998, p. 17). Acabou a Guerra Fria e a divisão dos países em blocos socialista/capitalista frutos da Segunda Guerra Mundial. As transformações culturais produzidas pela globalização produziram uma sociedade altamente complexa. O crescimento do poder das mídias, a desintegração familiar, os novos valores no campo do comportamento amoroso, e tantos outros fatores estão contribuindo para uma fragmentação social jamais vista.

A sociedade assiste conformada, sem saber que caminho tomar. As mudanças são bruscas e rápidas deixando atônitos seus interlocutores. O vazio tomou conta da alma do ser humano. Seus caminhos estão desconhecidos e seus passos desequilibrados não conhecem o destino correto. Nossa sociedade se caracteriza por uma incerteza metafísica. Ela fere a alma e o coração de todo ser humano. As seguranças, os modelos, os padrões fugiram das nossas mãos. Falando sobre os dilemas que a juventude enfrenta, o teólogo moralista Márcio Fabri escreve:

quando nos preocupamos com a crise de valores morais da juventude, estamos geralmente impactados por uma mudança de comportamentos que conflitam com nossas referências de algum modo já estabelecidas. Esta mudança altera no mínimo as formas de vivenciar o que genericamente chamamos de “valores”, como a liberdade, responsabilidade, fidelidade, amizade, sexualidade, autonomia; e de outro lado, altera também a hierarquia ou ordem de importância destes valores. A mudança é chamada de “crise de valores” e a crise é entendida frequentemente em um sentido ético negativo (1999, p. 532).

Neste ponto, o teólogo afirma que estas grandes mudanças afetam o sentido e o significado de nossa vida e nossas relações sociais. Nosso cotidiano, nossas formas de pensar, de conviver, de tomar decisões são fortemente influenciadas por esta avalanche incontrollável de novos valores que sorrateiramente invadem nossos costumes e atitudes formais e informais. Não possuímos o controle destas mudanças. Elas invadem lares, escolas, ruas, avenidas. Instalam-se no coração das pessoas detonando caminhos seguros e tradicionais.

Estamos perdidos diante de tantas transformações sociais, culturais, tecnológicas, comportamentais. Afirma Pierre Lévy (2000, p. 25):

dados a amplitude e o ritmo das transformações ocorridas, ainda nos é impossível prever as mutações que afetarão o universo digital após o ano 2000. Quando as capacidades de memória e de transmissão aumentam, quando são inventadas novas interfaces com o corpo e o sistema cognitivo humano (a 'realidade virtual', por exemplo), quando se traduz o conteúdo das antigas mídias para o ciberespaço (o telefone, a televisão, os jornais, os livros, etc.), quando o digital comunica e coloca em um ciclo de retroalimentação processos físicos, econômicos ou industriais estanques, suas implicações culturais e sociais devem ser reavaliadas sempre".

Tantas manifestações cruzadas invadem a alma aflita do habitante da cidade ou do campo. A televisão com suas formas e cores penetra nos lares, destrói e cria costumes, impõe regras e normas de condutas jamais vistas. Publicitários e marqueteiros a serviço do grande capital incitam o consumo, as compras, como se este fosse o melhor dos mundos possíveis. Tornamo-nos consumistas, compradores, vitrineiros, "geração shopping center". Mulheres e homens abusam da estética, não de maneira saudável, mas de forma repressora de uma beleza padronizada, de uma exigência social e midiática. Daí, muitos teóricos vivem em busca de saídas e respostas para este momento. Para o teólogo moralista Nilo Agostini (1997, p. 21) o mundo de hoje apresenta este seguinte ponto:

Temos a impressão de que o 'mundo' está escapando de nossas mãos. Ele já não é mais marcado pela unanimidade, típica de um passado ainda recente, no qual as pessoas se entendiam facilmente sobre os fatos e os problemas que faziam parte de nossa vida e sociedade. Estes eram

percebidos e avaliados de maneira bastante parecida pelo conjunto das pessoas e da sociedade, pois estava claro o padrão a ser seguido por todos. Hoje não é mais assim. Por isso, dizemos que o mundo de nossos dias é plural, policêntrico, planetário, ecumênico.

Uma das instituições mais afetadas por esta crise social que abala a sociedade é a família. Instituição querida pela doutrina social da Igreja Católica como lugar do crescimento e aperfeiçoamento da comunidade; "santuário da vida"; "célula primeira e vital da sociedade"; "Igreja doméstica", ela vê seus valores sendo questionados e deslegitimados por práticas e ações perversas. O teólogo Agostini (1995, p. 65), apresenta seu pensamento nesta mesma direção. Para ele "o processo de transformações por que passa nossa sociedade, aliás muito acelerado nas últimas décadas, está provocando uma crise nas instituições tradicionais. Uma das instituições mais afetadas é justamente o pilar desta sociedade: a família". Com a família posta em xeque-mate toda a sociedade vê seus valores sendo questionados de forma inapelável. Mas em que consiste realmente esta crise?

2. O SENTIDO DA CRISE ÉTICA

Segundo o filósofo Manfredo de Oliveira (1993, p. 41) a palavra *crise* transformou-se em categoria-chave para designar o que caracteriza a sociedade atual. Manfredo aprofunda a sua reflexão dizendo que se trata de uma crise de nosso *ethos*. A palavra *ethos* nos remete à dimensão mais profunda do nosso ser. Uma das manifestações desta crise é a crescente presença do individualismo e o desaparecimento da solidariedade entre os seres humanos. O individualismo vai se incorporando ao nosso dia-a-dia de tal modo que passa a ser associado de forma natural em nossa convivência social. Herrero (1984, pp. 5-10) afirma:

o importante para nós agora é constatar que, nesta sociedade, o valor supremo passa a ser o da eficácia calculadora, o do resultado mensurável materialmente: toda decisão, todas as transformações dos processos de trabalho e de organização, todo emprego de forças disponíveis, tudo passa a ser justificado pela sua eficácia na dominação da natureza.

Neste sentido, podemos afirmar que a dimensão comunitária do ser humano fica esvaziada de sentido. Tudo pode ser válido se responde à auto-realização dos indivíduos. Para Oliveira (1993, p. 42), uma “sociedade que busca acima de tudo o interesse de indivíduos isolados, organizando o processo de produção em função do primado do indivíduo, radicou-se numa mentalidade calculista, típica da administração empresarial, e estendeu essa mentalidade a todas as dimensões da vida humana, privada e pública”. O resultado desta sociedade é a crescente desigualdade social que se manifesta. As últimas pesquisas apontam que existem 55,6 milhões de pobres, ou sejam 34% da população, além de contar com um contingente de 23,5 milhões de indigentes. Os 10% mais ricos absorvem metade da renda e 50% da população têm apenas 10% da renda¹.

Para Oliveira (1993, pp. 42-43) o trágico desta situação “é que as migrações acentuadas estão provocando a convivência das duas sociedades numa só, o que permitiu os contrastes sociais mais aberrantes”. A convivência cotidiana entre pobres e ricos numa mesma cidade aponta para o “escândalo moral” produzido por este novo *ethos* social em gestação.

A “ética do sucesso” e desejo explícito de “levar vantagem em tudo” produz uma sensação de insensibilidade gritante. Por isso, “pouco importa a indecorosa agressão à natureza e sua conseqüente depredação pelo desmatamento incontrolado, pelas queimadas, pela pesca predatória, pela poluição de todas as formas, pelo abuso de agrotóxicos, que ameaçam a sobrevivência humana não só no Brasil, mas no mundo.” (OLIVEIRA, 1993, p. 43). No campo do comportamento político os princípios éticos foram suplantados pela política realista na versão negativa maquiavélica com claros sinais de corrupção generalizada, clientelismo, autoritarismo, demagogia e tantas formas de mascaramento. Em recente artigo no jornal a *Folha de S. Paulo*, Luiz Inácio Lula da Silva considera importante para a ética na política que o governo procure investigar a fundo todos os “desvios e buscar um padrão honesto de conduta”. No centro da crise ética está o comportamento consumista globalizado, cujos desejos de ter e prazer ganham força desmesurada. Oliveira (1993, p. 44) ainda acrescenta que:

(1) Fonte: MEDEIROS, M., Brasília, Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA), Jornal *O Povo Online*, Fortaleza, 06 de setembro de 2000.

cria-se assim, pouco a pouco, uma mentalidade viciada pelo conformismo a essa situação, pela indiferença aos problemas maiores da sociedade, pela simples acomodação ao novo ethos 'cultural'. Um ethos utilitarista que carrega consigo todas as mazelas deste processo acelerado e desigual de desenvolvimento onde os interesses individuais se opõem aos comunitários. Insiste-se na tendência em relativizar a moral, as 'culturas', 'classes sociais' e outras formas de acomodamento econômico. O particularismo e o relativismo tomam conta dos padrões de comportamento em forma decisiva.

Oliveira (1993, p. 44) ainda coloca uma questão central:

como enfrentar, portanto, em escala mundial, com uma moral particularista, limitada aos quadros estreitos de uma cultura, problemas como os da violência, do sistema internacional de produção, do risco de aniquilamento nuclear, da ameaça de sobrevivência da humanidade pela degradação dos ecossistemas, da pauperização crescente de milhões de pessoas e de muitas nações? Como enfrentar com espírito particularista as ameaças globais à humanidade nos dias de hoje?

Continuando este raciocínio, Oliveira (1993, p. 45) afirma que “essa acumulação de crises, provoca, em última análise, uma crise de motivação de vida, uma crise de sentido”. Deste modo compreende-se que a crise que estamos passando é uma crise dos fundamentos e dos fins da própria vida social. Daí, talvez se explique esta fuga para a interioridade, e a incapacidade de agir eficazmente para transformar a sociedade no seu conjunto multifacetado.

3. SUPERANDO A CRISE

A crise não tem um sentido unicamente negativo. Pode ser um momento produtivo para o ser humano. Um momento de crescimento sugestivo e superação de suas dificuldades. A sociedade deve encontrar formas de compreensão do seu momento histórico através de uma reflexão apurada. Sociedades complexas, situações paradoxais estão cada vez mais marcando a vida dos cidadãos. As sociedades urbanas caracterizadas pela fragmentação social têm deixado os indivíduos

perdidos. Acordar deste pesadelo é nossa tarefa enquanto agentes sociais. Especialmente no campo da moral precisamos encontrar saídas plausíveis. Apesar de não termos "modelos fixos de comportamento" a apresentar, estamos todos interessados em superar nossas próprias dificuldades.

Em entrevista para o jornal *Correio Popular* de Campinas, o teólogo Pedro Cipolini, aponta a prática da solidariedade como uma das formas mais concretas e reais de esboçarmos sinais de alguma mudança social. Para este autor, a crise que se abate sobre a cidade tem raízes antropológicas e espirituais. Trata-se de uma crise social e de sentido, que destruiu, inclusive, a capacidade do homem de se promover enquanto ser humano portador de dignidade. É por isso que, para ele, além de mudarmos o modelo de sociedade vigente é preciso favorecer o surgimento de novos laços intercomunicacionais. Cipolini nos diz que a "solidariedade começa pela defesa do que é mais frágil e a missão do Estado é defender o mais fraco" (CIPOLINI, 2000, p. 6). Proteger o mais carente está no cerne da mensagem cristã.

O que está em jogo é o modelo de sociedade. É preciso sair deste modelo perverso que valoriza o capital em detrimento do ser humano, que transformou o mercado num deus devorador, que destrói a terra e todas as suas relações harmoniosas. Mais do que éticas particularistas, é necessário construirmos uma consciência planetária que valorize todo ser vivo, que recupere a dignidade moral, que valorize a vida em suas múltiplas manifestações de amor e beleza. O ser humano está decaído, doente, triste. O ser humano triste entristece todo o planeta, porque ele está no todo como o todo está nele. A terra é a nossa casa. Boff (2000, p. 22) afirma que:

mais e mais ganha adesão na consciência coletiva a constatação de que a terra é um superorganismo vivo que tem bilhões de anos de evolução e de história. A terra é parte da história do universo; a vida é parte da história da terra, e a vida humana é parte da história da vida. Cosmo, terra, vida e humanidade não são realidades justapostas, mas formam um todo orgânico. Como humanos, somos filhos e filhas da terra, melhor ainda, somos a própria terra que chegou ao seu momento de consciência, de sentimento, de liberdade, de responsabilidade e de veneração sagrada.

A consciência histórica, que ultrapassa qualquer antropologia metafísica, está ancorada na certeza de que a vida e toda a vida deve ser

amada e preservada do jeito que o criador em sua bondade a modelou. Neste sentido, é preciso valorizar a criação de uma ética global que tenha por excelência defender toda a criatura em suas mais variadas formas de cores e nomes.

É necessário o resgate da família, enquanto instituição secular que abarca a formação dos valores, na valorização do relacionamento amoroso como dom gratuito de Deus. Na sua expressão mais rudimentar, a família acompanha os traços do amor feito sacramento em formas variadas. Para Pedro Cipolini a recuperação da família, enquanto espaço de convivência fraternal, caminho do encontro amoroso com Deus, educação permanente dos valores perenes, torna-se uma exigência ética fundamental para o nosso tempo. Assim afirma:

sem família como acabar com a violência em uma cidade? O Estado não substitui a família. Ele pode dar creche, educação, o que for, mas ele não é obrigado a ensinar a solidariedade. Isso é uma adesão sua; você adere ao modo de vida solidário e o treino para isso é a família. É na família que você aprende a noção de autoridade. Sem a reconstrução da família, dificilmente teremos uma sociedade solidária e uma cidade feliz (2000, p. 2).

Além da recuperação da família é fundamental recuperar a espiritualidade. A crise social afeta o homem em sua dimensão econômica, cultural, política, mas também, e de modo especial, o seu estado de ânimo. Encontramos muitas pessoas cansadas, onde a oração e o encontro com Deus se fazem necessários. Deus aparece como uma força, uma luz, que orienta seus caminhos tristes. No fundo do seu coração ele espera aquele aconchego amoroso que somente Deus pode oferecer. Para o teólogo Leonardo Boff, o século XXI será um século espiritual que valorizará todos os caminhos e buscas espirituais. O homem urbano está carente. Ele busca em Deus o alívio para as suas cores, o colo da mãe, o afeto do irmão e do pai. Explica Boff que:

essa espiritualidade ajudará a humanidade a ser mais co-responsável com seu destino e com o destino da terra, mais reverente diante do mistério do mundo e mais solidária para com aqueles que sofrem. A espiritualidade dará leveza à vida e fará que os seres humanos não se sintam condenados a um vale de lágrimas, mas se sintam filhos e filhas da alegria de viver juntos neste mundo, sob o arco-íris da graça e da benevolência divina. (BOFF, p. 24).

Portanto, a crise que abala o ser humano neste tempo de transformações profundas é superável. É preciso redimensionar a vida, descobrir novos modelos de produção de bens, equacionar o sentido da existência, aprimorar nossos costumes e hábitos. Construir uma ética global, nos moldes do pensamento de Hans Küng, Hans Jonas, Vittorio Hösle, e uma ética da responsabilidade, como foi proposta por Max Weber. Apesar de todas as dificuldades a vida ainda tem chance!

CONCLUSÃO

Para o teólogo Agostini, “a realidade do ‘povo brasileiro’ vem marcada pela pluralidade sócio-cultural”. Com isso, queremos dizer que “não existe um, mas muitos homens diversamente brasileiros”. A nossa realidade é plurifacial. O resultado disso é uma “realidade complexa, contraditória e, não raro, ambígua, haja vista a ‘evolução’ de nossos padrões” (AGOSTINI, 1995, p. 78). Portanto, a identidade do povo brasileiro é de caráter multifacetário. O antropólogo Darcy Ribeiro, comentando a formação da origem do povo brasileiro relata também a complexidade das culturas e raças:

(...) Surgimos da confluência, do entrelaço e do caldeamento do invasor português com índios silvícolas e campineiros e com negros africanos, uns e outros aliciados como escravos. Nessa confluência, que se dá sob a regência dos portugueses, matrizes raciais díspares, tradições culturais distintas, formações sociais defasadas se enfrentam e se fundem para dar lugar a um povo novo, num novo modelo de estruturação societária.

(...) A sociedade e a cultura brasileiras são conformadas como variantes da versão lusitana da tradição civilizatória européia ocidental, diferenciadas por coloridos herdados dos índios americanos e dos negros africanos (1997, pp. 19-20).

As sociedades urbanas, hoje, se caracterizam pela dificuldade de relacionamento entre as pessoas. No livro *Teologia e Realidade Social* afirmo que:

um dos grandes males deste final de século é a falta de comunicação entre as pessoas. A sociedade moderna, na sua ânsia de conquistar bens materiais, está deixando as

... pessoas cada vez mais isoladas. Apesar de viverem próximos uns dos outros, os seres humanos estão procurando cada vez mais a solidão. Enclausurados em suas próprias casas, vivem assistindo à televisão e comendo pipoca. As portas estão sempre fechadas e quando saem as ruas, pouco se comunicam (TRASFERETTI, 1998, p. 61).

Estas sociedades estão cada vez mais complexas nas suas formas paradoxais de intercomunicação. Otto Apel e J. Habermas, embasados no pensamento de E. Kant, construíram uma ética da argumentação, mostrando a importância do diálogo para a construção do exercício democrático. Segundo Olinto Pegoraro, suas proposições básicas são as seguintes:

- *os princípios dependem da criatividade dos participantes do diálogo;*
- *para solucionar problemas éticos concretos adota-se um princípio diretor e não uma teoria global;*
- *princípio ético resulta do consenso entre todos os interlocutores na discussão do problema;*
- *a solução adotada não passa a ser uma regra definitiva a ser aplicada sempre e por igual* (PEGORARO, 1997, p. 42).

Não seria um caminho para sairmos deste pesadelo? Podemos e devemos encontrar muitos caminhos. A sociedade, nas suas formas mais elementares, tem deixado as pessoas perplexas. Porém, é nossa obrigação descobrirmos alternativas de saída que sejam respostas plausíveis e coerentes para nossos irmãos. As dificuldades de encontrar caminhos e de tomar decisões éticas tornam-se cada vez mais evidentes. Cito o teólogo Kenneth Overberg: "As questões éticas raramente são claras. Quase sempre são confusas. O desconcertante avanço da tecnologia, a complexidade dos padrões culturais, o pluralismo dos estilos de vida e dos valores, tudo isso tornam difíceis as decisões morais" (OVERBERG, 1999, pp.11-12).

Sem capacidade para compreender o que está ocorrendo ao nosso redor, sem condições de acompanhar todos os passos das constantes transformações sociais e culturais, acabamos ficando à mercê do rolo compressor que move a cidade e seus habitantes. Os valores culturais penetram subliminarmente em nossas mentes e comportamentos, as normas e regras morais vão adquirindo outras cores e tonalidades. O homem moderno está fragmentado, indeciso, triste e

perdido. Por isso, é fundamental construirmos uma moral da liberdade com educação e responsabilidade.

Em artigo publicado na revista *Cadernos de Teologia* (1997, pp.36-38) apresentei as bases deste pensamento. Agora, entretanto, reafirmo que:

a própria teologia moral precisa renovar-se para acompanhar a evolução do mundo. Ela precisa tornar-se uma moral positiva que fale do amor com gratuidade, que compreenda os limites do humano, que liberte o ser humano em função do seu crescimento cada vez mais livre e aberto à sua própria construção e a Deus. Precisamos estimular uma moral voltada para a pessoa na sua totalidade; que julga a vida no seu complexo modo de ser, e não somente através de normas e regras desenraizadas do seu cotidiano; que integra socialmente a dimensão histórico-social na pessoa e sua co-responsabilidade para com a sociedade e consigo mesma. (TRASFERETTI, 1997, p. 49).

Diante de tantos dilemas difíceis, a ética é a nossa forte aliada. Em sua preocupação com a vida humana no seu convívio social e planetário, ela pode e deve contribuir com gestação de novos valores que dignifique toda a vida em toda a terra.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINI, N., *Ética e evangelização*, Petrópolis, Vozes, 1993.
- _____, *Teologia moral*, Petrópolis, Vozes, 1997.
- _____, *Teologia moral: entre o pessoal e o social*, Petrópolis, Vozes, 1995.
- BOFF, L., *Século XXI: século da espiritualidade?* em *Vida Pastoral* nº 214 (set./out. 2000), São Paulo, Paulus.
- CIPOLINI, P. C., *Campinas está doente e, sem solidariedade, jamais será feliz, diz padre*, *Correio Popular*, Campinas, 31 de agosto, 2000. Entrevista a Maria Teresa Costa.
- DE OLIVEIRA, M. A., *Ética e racionalidade moderna*, São Paulo, Loyola, 1993.

- DOS ANJOS, M. F., *Juventude e crise de valores morais*, em *REB 59* (setembro de 1999), Petrópolis, Vozes.
- ILBAÑEZ, N., *Globalização e saúde*, em DOWBOR, L., IANNI, O., RESENDE, P. E., *Desafios da globalização*, Petrópolis, Vozes, 1997.
- LÉVY, P., *Cibercultura*, São Paulo, Editora 34, 2000.
- OVERBERG, K. R., *Consciência em conflito*, São Paulo, Paulus, 1999.
- PEGORARO, O., *Ética e seus paradigmas*, em HÜHNE, L. M. (org.), *Ética*, Rio de Janeiro, UAPÊ:SEAF, 1997.
- Pesquisa: Brasil tem 23,5 milhões de indigentes, *Jornal O Povo Online*, Fortaleza, 6 de setembro de 2000.
- RIBEIRO, D., *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- SOARES, D., *Globalitarismo e dependência tecnológica: considerações sobre a transnacionalidade de uma crise*, *Ciberlegenda*, n. 2, 1999.
- TRASFERETTI, J. A., *A vida na verdade: a poética política de Vaclav Havel*, Campinas, Alínea, 1996.
- _____, *Consciência moral e discernimento na busca de uma moral de responsabilidade*, *Cadernos de Teologia*, n. 3, (maio de 1997), Campinas, ITCR da PUC-Campinas.
- _____, *Teologia & realidade social*, Campinas, Alínea, 1998.
- _____, *Encountering a Brazilian Man Abandoned in his Illness*, em KEENAN, J. (ed.), *Catholic Ethicists on HIV/AIDS Prevention*, New York/London, Continuum, 2000.

O Pe. José Antonio Trasferetti, Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Lateranense, Roma, e em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, é Professor Titular do ITCR da PUC-Campinas, lecionando Antropologia Teológica, Moral Social e Ética e Política no Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

A HISTÓRIA DE ISRAEL NO DEBATE ATUAL

Airton José da Silva

Até meados da década de 70 do século XX, havia um razoável consenso na História de Israel. Entre outras coisas, o consenso dizia que a Bíblia Hebraica era guia confiável para a reconstrução da história do antigo Israel. Dos Patriarcas a Esdras, tudo era histórico. Se algum dado arqueológico não combinava com o texto bíblico, arranjava-se uma interpretação diferente que o acomodasse ao testemunho dos textos, como no caso da destruição das (inexistentes) muralhas de Jericó pelo grupo de Josué¹.

Exemplos?

Os **patriarcas** eram personagens históricos, o que podia ser comprovado pelos textos mesopotâmicos de Nuzi, do século XIV a.C., em seus muitos paralelos, de estruturas sócio-econômicas a tradições legais, com Gn 12-35. E a migração dos amoritas, que ocuparam a Mesopotâmia e a Palestina no final do terceiro milênio a.C., criava as condições ideais para a entrada dos patriarcas na região da Palestina e explicava seus nomes, sua língua e sua religião.

José era personagem historicamente possível, pois havia grande quantidade de evidências egípcias que testemunhava os costumes contados em Gn 37-50. Semitas poderiam ter chegado a altos postos de governo no Egito, incluindo o de grão-vizir, especialmente durante o governo dos invasores asiáticos hicsos.

⁽¹⁾ Estou me inspirando no artigo de RENDSBURG, Gary A., *Down with History, Up with Reading: The Current State of Biblical Studies*, em *At the Cutting Edge of Jewish Studies*, <http://www.arts.mcgill.ca/programs/jewish/30yrs/rensburg/index.html>, no qual o autor lamenta e critica, em conferência pronunciada no Departamento de Estudos Judaicos da McGill University, Canadá, em maio de 1999, a ruptura do consenso que passo a descrever.

A escravidão dos hebreus no Egito e **o êxodo** não podiam ser questionados, pois textos egípcios testemunham que Ramsés II utilizou hapirus (= hebreus) na construção de fortalezas no delta do Nilo em regime de trabalho forçado. A Estela de Merneptah, faraó sucessor de Ramsés II, comprova a existência de israelitas na terra de Canaã na segunda metade do século XIII a.C., o que nos permitia fixar a data do êxodo aí por volta de 1250 a.C.

A conquista da Palestina pelas 12 tribos israelitas sob o comando de Josué, como narrada no livro que leva o seu nome, contava com testemunhos arqueológicos respeitáveis, como a destruição de importantes cidades cananéias na segunda metade do século XIII a.C., embora muitos autores preferissem explicar a entrada na terra de Canaã de outro modo, como pacífica e progressiva infiltração de seminômades pastores a partir da Transjordânia.

A construção e a consolidação do poderoso **império davidico-salomônico** eram consideradas como pontos fixos e imutáveis na historiografia israelita, constituindo marco seguro para qualquer manual de *História de Israel* ou de *Introdução à Bíblia* quanto às datas dos acontecimentos e às realizações da sociedade israelita.

Os reinos separados de **Israel e Judá**, após a morte de Salomão, eram bem testemunhados pelos textos assírios e babilônicos, e até pela Estela de Meshá, rei do vizinho país de Moab, sendo tudo, por sua vez, muito bem detalhado nos livros dos Reis, parte da confiável Obra Histórica Deuteronomista.

O exílio babilônico e a volta e reconstrução de Jerusalém durante a época persa, marcando o nascimento do judaísmo baseado no Templo e na Lei que passa a ser lida sistematicamente nas sinagogas, constituíam matéria real e sem maiores problemas, graças à confiabilidade dos textos bíblicos que detalhavam os acontecimentos desta época.

O melhor livro para detalhada exposição e defesa deste consenso é o de John Bright, *História de Israel*, São Paulo, Paulus, 1978, traduzido da segunda edição inglesa de 1972. Bright pertence à escola americana de historiografia de W. F. Albright e esta sua 'História de Israel' foi o manual mais utilizado por nós nos anos 70 e 80 do século passado.

É preciso lembrar, porém, que a historiografia alemã, desde W. de Wette, em 1806-7, passando por Julius Wellhausen, em 1894, até

Martin Noth, em 1950, não participava integralmente deste consenso, negando, por exemplo, a historicidade dos patriarcas.

Mas, a 'História de Israel' está mudando. O consenso foi rompido. A paráfrase racionalista do texto bíblico que constituía a base dos manuais de 'História de Israel' não é mais aceita. A seqüência patriarcas, José do Egito, escravidão, êxodo, conquista da terra, confederação tribal, império davídico-salomônico, divisão entre norte e sul, exílio e volta para a terra está despedaçada.

O uso dos textos bíblicos como fonte para a 'História de Israel' é questionado por muitos. A arqueologia ampliou suas perspectivas e falar de 'arqueologia bíblica' hoje é proibido: existe uma 'arqueologia da Palestina', ou uma 'arqueologia da Síria/Palestina' ou mesmo uma 'arqueologia do Levante'.

O uso de métodos literários sofisticados para explicar os textos bíblicos, afasta-nos cada vez mais do gênero histórico, e as 'estórias bíblicas' são abordadas com outros olhares. A 'tradição' herdada dos antepassados e transmitida oralmente até à época da escrita dos textos freqüentemente não consegue provar sua existência.

A construção de uma 'História de Israel' feita somente a partir da arqueologia e dos testemunhos escritos extrabíblicos é uma proposta cada vez mais tentadora. Uma 'História de Israel', que dispense o pressuposto teológico de Israel como 'povo escolhido' ou 'povo de Deus' que sempre a sustentou. Uma 'História de Israel e dos Povos Vizinhos', melhor, uma 'História da Síria/Palestina' ou uma 'História do Levante' parece ser o programa para os próximos anos.

Este artigo quer traçar um panorama destas mudanças pelas quais vem passando a 'História de Israel' nos últimos vinte e tantos anos, apontar as dificuldades que a crise vem criando e propor algumas pistas de leitura para os interessados no assunto.

Para um tratamento mais detalhado do assunto convido o leitor a visitar, na Internet, a **Ayrton's Biblical Page** no endereço <http://www.geocities.com/airtonjo/>. Lá podem ser lidos artigos, resenhas e bibliografia comentada sobre a 'História de Israel'.

1. PATRIARCAS? QUE PATRIARCAS?

Em 1967, o norte-americano Thomas L. Thompson começou sua tese de doutorado na Universidade de Tübingen, na Alemanha. O

tema: as narrativas patriarcais. Sua idéia fundamental: se algumas das narrativas sobre os patriarcas hebreus estavam se referindo historicamente ao segundo milênio a.C., como quase todos os arqueólogos e historiadores acreditavam naquela época, então Thompson poderia distinguir nelas as mais antigas histórias bíblicas da tradição posterior mais ampliada².

Quando Thompson começou seu trabalho, ele estava tão convencido da historicidade das narrativas sobre os patriarcas no Gênesis, que aceitou, sem questionar, os paralelos feitos entre os costumes patriarcais e os contratos familiares encontrados na cidade de Nuzi, no norte da Mesopotâmia, e datados da época do Bronze Recente (ca. 1500-1200 a.C.)³.

Dois anos mais tarde, porém, em 1969, Thompson percebeu que os costumes familiares de Nuzi e as leis sobre propriedades não eram exclusivos nem de Nuzi, nem do segundo milênio, mas, mais provavelmente, refletiam práticas típicas do primeiro milênio a.C. Isto quebrava o paralelismo feito pelos autores entre Nuzi e o mundo patriarcal e tirava a garantia de que os costumes patriarcais refletiam práticas do segundo milênio. Além do mais, examinando a 'hipótese amorita', segundo a qual teria havido grande migração de nômades vindos das fronteiras do deserto siro-arábico para a Mesopotâmia e para a Síria-Palestina no final do terceiro milênio, Thompson percebeu que não havia prova alguma para tal pressuposto. Thompson passou, então, a defender que as narrativas patriarcais estavam refletindo muito mais o primeiro do que o segundo milênio, e a datação tradicional dos patriarcas e sua historicidade caíram por terra.

O resultado foi academicamente desastroso. Thompson, que terminou a pesquisa em 1971, não pôde defender sua tese na Europa nem publicar seu livro nos Estados Unidos. O livro só foi publicado em

⁽²⁾ Cf. THOMPSON, T. L., *The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, New York, Basic Books, 1999, p. XI.

⁽³⁾ Em Nuzi, habitada principalmente por hurritas, foram encontradas cerca de 3.500 tabuinhas cuneiformes, que cobrem a vida da comunidade e de cidades vizinhas ao longo de seis gerações. Especialmente significantes são as informações administrativas, sociais, econômicas e as descrições das práticas e estruturas jurídicas. É um material que ilustra brilhantemente a vida diária de uma comunidade da metade do segundo milênio a.C. Cf. FREEDMAN, D. N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary on CD-ROM*, New York, Doubleday & Logos Library System, 1992, 1997, verbete *Nuzi*.

1974 e Thompson conseguiu seu PhD na Temple University, Philadelphia, Estados Unidos, em 1976⁴.

Em 1987 Thomas L. Thompson começou a trabalhar a questão das origens de Israel, retomando a argumentação publicada em um artigo de 1978, sob o título de "O Background dos Patriarcas". Neste artigo, Thompson localizava as origens de um Israel histórico na região montanhosa ao norte de Jerusalém durante o século IX a.C. Isto implicava a exclusão de qualquer unidade política de Israel que abrangesse toda a Palestina, ou seja, não podia ter existido uma 'Monarquia Unida' sob Saul, Davi e Salomão em Jerusalém, no século X a.C.

O estudo completo resultou no livro *Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources* [Antiga História do Povo Israelita a partir de Fontes Escritas e Arqueológicas], Leiden, Brill, 1992 [1994²]. Diz Thompson que a reação a este livro foi pior do que à tese sobre os patriarcas, levando ao afastamento do autor da Marquette University, nos Estados Unidos, onde trabalhava.

Mas em 1993 Thompson foi convidado para trabalhar no Departamento de Estudos Bíblicos da Universidade de Copenhague, onde até hoje se encontra, e onde encontrou um grupo com idéias avançadas sobre a 'História de Israel', os hoje chamados 'minimalistas'.

2. VAN SETERS REINVENTA O JAVISTA

Ainda em 1964, o canadense John Van Seters aceita o desafio de um seu professor e começa a revisão da 'Hipótese Documentária' do Pentateuco, examinando as tradições sobre Abraão.

A 'Hipótese Documentária' afirmava, desde o século XIX, que o Pentateuco era composto pelas fontes JEDP - Javista, Eloísta, Deuterônomo e Sacerdotal, elaboradas desde o século X a.C. na corte davídico-salomônica até o século V a.C., com Esdras, na Jerusalém pós-exílica. Van Seters, porém, concluiu que o J deveria ser visto como um autor pós-D, e de que a 'Hipótese Documentária' deveria ser totalmente revista.

⁽⁴⁾ O livro de Thomas L. Thompson: *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974.

Van Seters publicou sua pesquisa em 1975. Em 1976 e em 1977 apareceram os livros de Schmid e de Rendtorff sobre o mesmo assunto. A crise do Pentateuco explodiu, então, em plena luz do dia e ninguém mais podia escapar da constatação de que a teoria clássica das fontes do Pentateuco, pelo menos em sua forma mais rígida, era insustentável.

Van Seters estendeu seu estudo sobre o J a todo o Tetrateuco e defendeu, em livros publicados em 1992 e 1994, que o Javista compõe uma obra unificada que vai da criação do mundo até a morte de Moisés. O J faz o trabalho de um historiador - semelhante ao trabalho do historiador grego Heródoto - no qual ele se baseia em fontes orais e escritas, dando-lhe, porém um significado teológico próprio.

O objetivo da obra do J é o de corrigir o nacionalismo e o ritualismo da Obra Histórica Deuteronomista, da qual ela é uma espécie de introdução. Por isso, o Javista é posterior ao Deuterônomo e à Obra Histórica Deuteronomista (Deuterônomo, Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel e 1 e 2 Reis), sendo contemporâneo do Dêutero-Isaías e tendo afinidades com Jeremias e com Ezequiel. Mas é anterior ao Sacerdotal (P), que, por sua vez, não é uma obra independente, mas uma série de suplementos pós-exílicos ao D+J. O Eloísta (E) não se sustenta como documento independente e desaparece⁵.

3. ISRAEL: CANAÃ TRANSFORMADO?

Em 1979 o norte-americano Norman K. Gottwald publicou seu polêmico livro *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* [As Tribos de Yahweh. Uma Sociologia da Religião de Israel Libertado 1250-1050 a.C.], Maryknoll, New York, Orbis Books, 1979, no qual ele avança por quase mil páginas em favor de uma revolta camponesa ou processo de retribalização que explicaria as origens de Israel. Mas, em um artigo anterior, de 1975, didaticamente,

⁽⁵⁾ Cf. VAN SETERS, J., *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999, pp. 58-86.

Gottwald expõe sua tese então em desenvolvimento, e que usarei aqui para sintetizar seus pontos fundamentais⁶.

Gottwald propõe um modelo social para o Israel primitivo que segue as seguintes linhas: "O Israel primitivo era um agrupamento de povos cananeus rebeldes e dissidentes, que lentamente se ajuntavam e se firmavam caracterizando-se por uma forma antiestatal de organização social com liderança descentralizada. Esse se desligar da forma de organização social da cidade-estado tomou a forma de um movimento de 'retribalização' entre agricultores e pastores organizados em famílias ampliadas economicamente auto-suficientes com acesso igual aos recursos básicos".

Para Gottwald "a religião de Israel, que tinha seus fundamentos intelectuais e culturais na religião do antigo Oriente Médio cananeu, era idiossincrática e mutável, ou seja, um ser divino integrado existia para um integrado e igualitário povo estruturado. Israel tornou-se aquele segmento de Canaã que se separou soberanamente de outro segmento de Canaã envolvendo-se na 'política de base' dos habitantes dos povoados organizados de forma tribal contra uma 'política de elite' das hierarquizadas cidades-estado"⁷.

Assim, Gottwald vê o tribalismo israelita como uma forma escolhida por pessoas que rejeitaram conscientemente a centralização do poder cananeu e se organizaram em um sistema descentralizado, onde as funções políticas ou eram partilhadas por vários membros do grupo ou assumiam um caráter temporário. O tribalismo israelita foi uma revolução social consciente - uma guerra civil, se quisermos - que dividiu e opôs grupos que previamente viviam organizados em cidades-estado cananéias. E Gottwald termina seu texto dizendo que o modelo da retribalização levanta uma série de questões para posterior pesquisa e reflexão teórica.

Realmente, o livro de Gottwald suscitou uma grande polêmica e polarizou as atenções dos especialistas durante muito tempo. O modelo da retribalização ou da revolta camponesa passou a ser citado

⁽⁶⁾ Cf. GOTTWALD, N. K., *Domain Assumptions and Societal Models in the Study of Pre-Monarchic Israel*, em CARTER, C. E. & MEYERS, C. L. (eds.), *Community, Identity and Ideology. Social Sciences Approaches to the Hebrew Bible*, Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1996, pp. 170-181. O livro de Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, foi relançado, em segunda edição, em 1999, pela editora Sheffield.

⁽⁷⁾ Idem, *ibidem*, pp. 174-175.

como uma alternativa bem mais interessante do que os modelos anteriores e fez surgir outras tentativas de explicação das origens de Israel.

Muitas críticas também foram formuladas a Gottwald, sendo a de maior consistência a do dinamarquês Niels Peter Lemche, que em *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy* [Antigo Israel. Estudos Antropológicos e Históricos sobre a Sociedade Israelita antes da Monarquia], analisa longamente os fundamentos do modelo de Gottwald⁸.

Segundo Lemche, Gottwald fundamenta suas teorias no estudo de Morton Fried, *The Evolution of Political Society*, New York, Random, 1967, mas faz um uso eclético de outras teorias e autores, de uma maneira que dificilmente qualquer um deles aprovaria. Mas a contenda principal de Lemche com Gottwald é que, segundo ele, os modelos derivados da corrente antropológica do "evolucionismo cultural" desconsideram a variável chamada Homem (enquanto indivíduo livre e imprevisível em suas ações) por não ser controlável.

Outro problema do ecletismo de Gottwald é que, embora se reporte às vezes a Marx, faz uma leitura do Israel pré-monárquico segundo a tradição durkheimiana.

Mas, como nos lembra R. K. Gnuse, as descobertas arqueológicas dos últimos anos encorajaram os pesquisadores na elaboração de novas maneiras de compreender as origens de Israel. As escavações de localidades tais como Ai, Khirbert Raddana, Shiloh, Tel Quiri, Bet Gala, Izbet Sarta, Tel Qasileh, Tel Isdar, Dan, Arad, Tel Masos, Beer-Sheba, Har Adir, Horvat Harashim, Tel Beit Mirsim, Sasa, Giloh, Horvat 'Avot, Tel en-Nasbeh, Beth-Zur e Tel el-Fûl, deixaram os arqueólogos impressionados com a continuidade existente entre as cidades cananéias das planícies e os povoados israelitas das colinas. A continuidade está presente sobretudo na cerâmica, nas técnicas agrícolas, nas construções e nas ferramentas.

O crescente consenso entre os arqueólogos é de que a distinção entre cananeus e israelitas no primeiro período do assentamento na terra é cada vez mais difícil de ser feito, pois estes parecem constituir um só povo. As diferenças entre os dois aparecem apenas mais tarde. Por isso, os arqueólogos começam a falar cada vez mais do processo de

⁽⁸⁾ Cf. LEMCHE, N. P., *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Leiden, Brill, 1985.

formação de Israel como um processo pacífico e gradual, a partir da transformação de parte da sociedade cananéia. "A teoria sugere que, de alguma maneira, cananeus gradualmente tornaram-se israelitas, acompanhando transformações políticas e sociais no começo da Idade do Bronze"⁹.

Os defensores deste ponto de vista argumentam com o declínio cultural ocorrido no Bronze Antigo, com a deterioração da vida urbana causada pelas campanhas militares egípcias, com a crescente tributação, e, talvez, com mudanças climáticas. Mas o processo de evolução pacífica de onde surgiu Israel é descrito de maneira diferente pelos especialistas, de modo que R. K. Gnuse prefere classificar as teorias em quatro categorias, que são: retirada pacífica, nomadismo interno, transição ou transformação pacífica e amálgama pacífico.

Entre os defensores de uma transição pacífica e gradual, estão, por exemplo, só para citar alguns nomes de destaque, David Hopkins, Frank Frick, Gösta Ahlström, C. H. J. de Geus, Volkmar Fritz, Israel Finkelstein, Niels Peter Lemche, Coote & Whitelam, Rainer Albertz, Baruch Halpern, William Dever, Thomas L. Thompson...¹⁰

4. ONDE ESTÁ O 'ANTIGO ISRAEL'?

Em 1992, Philip R. Davies, Professor de Estudos Bíblicos na Universidade de Sheffield, Reino Unido, publicou um provocador livro sobre o 'antigo Israel', argumentando que este é um construto erudito elaborado pelos estudiosos a partir do Israel bíblico e de uns poucos dados arqueológicos e não o Israel histórico, real.

A tese de Philip Davies é de que uma busca do 'antigo Israel' é hoje necessária, pois o 'antigo Israel' do mundo acadêmico não é uma construção histórica, além de ter desalojado da pesquisa algo que é histórico.

Para Philip Davies, *o Israel bíblico é um problema e não um dado*. Nós não podemos identificar automaticamente a população da Palestina na Idade do Ferro (a partir de 1200 a.C.) e de certo modo também a do período persa, com o 'Israel' bíblico. Nós não podemos

⁽⁹⁾ Cf. GNUSE, R. K., *No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, p. 33.

⁽¹⁰⁾ Cf. as obras destes autores e suas teorias em *Idem, ibidem*, pp. 32-61.

transferir automaticamente nenhuma das características do 'Israel' bíblico para as páginas da história da Palestina. Ora, se nós temos que extrair nossa definição do povo da Palestina das relíquias sobreviventes de seu passado, isto significa excluir a literatura bíblica, conclui o autor.

Trabalhando com as definições de 'Israel', 'Cananeus', 'Exílio' e 'Período Persa', o autor conclui 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. E reafirma: o historiador precisa investigar a história real independentemente do conceito bíblico.

Philip Davies questiona a continuidade étnica entre os exilados judaítas do século VI e os que vieram da Babilônia na época persa para repovoar Yehud. Sobre a literatura bíblica, que tem outra versão dos fatos, diz Davies que ela foi inventada nas épocas persa e grega, surgindo assim 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.

E, no último capítulo do livro, 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 autor¹¹.

5. EXISTIU UM IMPÉRIO DAVIDICO-SALOMÔNICO?

Em 1996 foi publicado um livro editado por Volkmar Fritz & Philip R. Davies sobre *As Origens dos Antigos Estados Israelitas*, no qual é apresentada a recente controvérsia sobre a existência ou não de uma monarquia unida em Israel e, especialmente, de um império davidico-salomônico.

O livro traz dez conferências de renomados especialistas apresentadas em um Colóquio Internacional realizado em Jerusalém sob

⁽¹¹⁾ Cf. DAVIES, P. R., *In Search of 'Ancient Israel'*, Sheffield, Sheffield Academic Press, [1992] 1995².

os auspícios do Instituto Protestante Alemão de Arqueologia, dirigido por Volkmar Fritz. O Colóquio teve como tema *A Formação de um Estado. Problemas Históricos, Arqueológicos e Sociológicos no Período da Monarquia Unida em Israel*. Do colóquio participaram pesquisadores israelenses, europeus e norte-americanos.

Na *Introdução* Philip Davies começa lembrando que o debate sobre a formação dos estados israelita e judaico, que já vinha sendo feito, esquentou bastante com a descoberta, em 1993, da inscrição de Tel Dan.

Nesta polêmica inscrição, alguns especialistas lêem um par de palavras como uma referência a um rei da "casa de Davi" - o que faria desta inscrição a primeira e, até agora, única referência extrabíblica a Davi e a seu reino -, enquanto outros preferem outras leituras, negando, deste modo, qualquer apoio deste texto à existência de um reino davídico na região da Palestina.

E Philip Davies emenda com os temas tratados neste livro: O que teria sido este primeiro 'estado Israelita'? Um reino unido, composto pelas tribos de Israel e Judá, dominando todo o território da Palestina e, posteriormente, sendo dividido em reinos do 'norte' e do 'sul'? Ou seria tudo isto mera ficção, não tendo Israel e Judá jamais sido unidos? O que teria acontecido na região central da Palestina nos séculos X e IX AEC?

Vou citar **dois estudos** apresentados neste Colóquio de Jerusalém que retratam bem a dimensão do problema.

Christa Schäfer-Lichtenberger, da Alemanha, começa constatando que muitos autores defendem atualmente uma reconstrução da sociedade israelita do século X apenas com o uso da arqueologia e das fontes do Antigo Oriente Médio.

Entretanto, o silêncio destas duas fontes - ao contrário do texto bíblico - leva estes autores à negação da existência de um Estado israelita no século X ou à afirmação de que estes primeiros reis e sua organização política nada mais são do que projeções pós-exílicas ideologicamente motivadas de figuras idealizadas dos primeiros tempos. Assim, diz ela, antes de falar da emergência do Estado, é necessário fazer algumas considerações sobre esta situação.

Christa diz que a ausência de documentos escritos no Antigo Oriente Médio sobre Israel na Idade do Ferro I (ca. 1200-900 a.C.) pode ter quatro causas, cada uma independente da outra:

- a) Não existiu uma entidade política de nome Israel nesta época
- b) Síria/Palestina, Egito e Assíria não conseguiram hegemonia política sobre esta região nesta época, e, por isso, nada registraram
- c) Os textos não sobreviveram porque foram registrados em papiros
- d) Os escritos ainda não foram encontrados.

Christa é de opinião que as causas b e d oferecem uma explicação suficiente para o silêncio do Antigo Oriente Médio.

Em seguida, ela trata da ausência de monumentos e inscrições em monumentos nesta época na região e justifica tal ausência dizendo que não se deve colocar Judá-Israel no mesmo nível do Egito ou da Assíria, onde tais achados arqueológicos são comuns, pois Estados com estruturas pequenas ou médias não podem ser medidos pelos mesmos critérios de grandes impérios. E mesmo que inscrições em monumentos tenham existido, elas estariam em Jerusalém, onde dificilmente teriam sobrevivido às reformas religiosas de reis como Josias – por conterem nomes de outras divindades além de Iahweh - ou às maciças destruições militares de que a cidade foi vítima.

Deste modo, com estes e semelhantes argumentos, Christa vai finalizar este “excursus” sobre o que ela chama de suposições implícitas do historicismo positivista, com a conclusão de que a arqueologia não resolverá este debate, que é essencialmente teórico. Teoria que ela vai, em seguida, tentar formular, começando pela discussão sobre a noção do Estado como uma forma de organização política. Noção que ela definirá através do uso de estudos etnosociológicos de Georg Jellinek, Max Weber e Henri Claessen.

Segundo especialmente este último, Christa vai distinguir três fases de desenvolvimento do Estado primitivo: o estado primitivo incoativo, o estado primitivo típico e o estado primitivo de transição. Em seguida, usando os dados do Deuteronomista, a autora vai classificar o reino de Saul como um ‘estado incoativo’ e o reino de Davi como um ‘estado de transição’.

Niels Peter Lemche, da Dinamarca, introduz o conceito de *sociedade patronal* [*patronage society*] para explicar a variedade social da Síria, e especialmente da Palestina, no Período do Bronze Recente (ca. 1500-1200 a.C.).

Este modelo, freqüentemente chamado de 'sistema social mediterrâneo' parece ter sido onipresente em sociedades com um certo grau de complexidade, mas que não constituíam ainda Estados burocráticos. E Lemche define como típico de uma sociedade patronal sua organização vertical, onde no topo encontramos o patrono [*patron*], um membro de uma linhagem líder, e abaixo dele seus clientes [*clients*], normalmente homens e suas famílias.

Lemche explica que a ligação entre patrono e cliente é de tipo pessoal, com juramento de lealdade do cliente ao patrão e de proteção do patrono para o cliente. Em tal sociedade, códigos de leis não são necessários: ninguém vai dizer ao patrono como julgar.

A crise da Palestina que aparece nas Cartas de Tell el-Amarna (século XIV a.C.) pode ser explicada, segundo Lemche, a partir desta realidade: os senhores das cidades-estado palestinas vêem o faraó como seu patrono e reivindicam sua proteção em nome de sua fidelidade; porém, o Estado egípcio não os vê do mesmo modo e os trata de modo impessoal, seguindo normas burocráticas. Daí, a (falsa) percepção dos pequenos reis das cidades de Canaã de que foram abandonados pelo faraó, que não está cuidando de seus interesses na região.

Sem dúvida, houve uma crise social na Palestina no final do Bronze Recente. E a proposta de Lemche para o que pode ter acontecido é a seguinte: as fortalezas do patrono foram substituídas por estruturas locais, por povoados, organizados sem um sistema de proteção como o do patrono - o assim chamado 'rei' - ou com patronos locais.

Portanto, o aparecimento dos povoados da região montanhosa do centro da Palestina representa, simplesmente, um intervalo entre dois períodos de sistemas patronais mais extensos e melhor estabelecidos. Pois o que aconteceu no século X a.C. foi, de fato, o restabelecimento de um sistema patronal semelhante ao anterior¹².

6. PODE UMA 'HISTÓRIA DE ISRAEL' SER ESCRITA?

Um grupo de 21 pesquisadores de 9 países europeus e 18 Universidades participa atualmente do **Seminário Europeu sobre**

⁽¹²⁾ Cf. FRITZ, V. & DAVIES, P. R. (eds.), *The Origins of the Ancient Israelite States*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

Metodologia Histórica. Este grupo surgiu com o objetivo de abordar as questões centrais da 'História de Israel' de maneira sistemática e de determinar as reais posições e problemas da área. O seu coordenador é Lester L. Grabbe, Professor de Bíblia Hebraica e Judaísmo Antigo e, à época da criação do grupo, Coordenador do Departamento de Teologia da Universidade de Hull, Reino Unido.

Explica Lester L. Grabbe que o debate sobre o modo como a 'História de Israel' tem sido escrita veio se acirrando cada vez mais nos últimos anos, e muitos pesquisadores têm sofrido ataques radicais. Surgiram protestos, por exemplo, dizendo que as tendências atuais da 'História de Israel' são perigosas e que, por isso, devem ser combatidas ou ignoradas ou, até mesmo, as duas coisas ao mesmo tempo.

Lester 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.

Os autores 'minimalistas' são também conhecidos como membros da **Escola de Copenhague**, pois alguns dos mais importantes entre eles, como Niels Peter Lemche e Thomas L. Thompson, trabalham na capital dinamarquesa.

O grupo já fez quatro seminários. Em julho de 1996 foi realizado em Dublin, Irlanda, o **Primeiro Seminário**, dedicado a tomadas de posição. Todas as conferências abordaram de um modo ou de 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?

Em 1997, no Segundo Seminário, o tema abordado foi o **Exílio**. O Terceiro Seminário procurou responder à desafiadora questão formulada por Niels Peter Lemche: **A Bíblia é um Livro Helenista?** E o Quarto Seminário, realizado em 2000, debateu a **Invasão de Judá por Senaqueribe**.

No volume que traz as discussões do **Primeiro Seminário**, a conclusão, escrita por Lester L. Grabbe, é esclarecedora. Aí ele 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 inconciliáveis¹³.

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 autor¹⁴. 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 mais bem 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

⁽¹³⁾ Cf. GRABBE, L. L. (ed.), *Can a 'History of Israel' Be Written?* Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

⁽¹⁴⁾ Idem, *ibidem*, p. 189.

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:

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. Mas, 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.

7. O 'EXÍLIO' COMO HISTÓRIA E IDEOLOGIA

O exílio constituiu o tema do *Segundo Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica*, realizado em 1997. No livro, publicado em 1999, o assunto está dividido em **três partes**: *cinco artigos* (de Rainer Albertz, Bob Becking, Robert P. Carroll, Lester L. Grabbe e Thomas L. Thompson), *três réplicas* (de Hans M. Barstad, Philip R. Davies e Knud Jeppesen) e as *conclusões* do debate, elaboradas por Lester Grabbe¹⁵.

Por que debater o exílio?

Na *Introdução*, Lester Grabbe explica: porque o exílio é um forte símbolo na Bíblia e na pesquisa vétero-testamentária. Quando história de Israel e literatura bíblica são discutidas, as coisas costumam ser classificadas em *pré-exílicas* e *pós-exílicas*. O conceito de *culpa-exílio (castigo)-restauração* teve grande impacto tanto no Antigo Testamento quanto na discussão teológica sobre o Antigo Testamento.

Sem dúvida, 'o exílio' é um divisor de águas nas discussões sobre o Antigo Testamento, tendo como rivais apenas os esquemas de pré-monárquico/monárquico ou pré-estabelecimento/estabelecimento na terra.

Recentemente, dúvidas sobre o exílio foram levantadas. Estamos lidando com um evento histórico ou não? Os judaítas foram, de fato, para a Babilônia no século VI a.C. e voltaram (seus descendentes) para reconstruir o Templo e o país? Ou não estaríamos lidando com um conceito teológico e literário que serviu muito bem às necessidades dos judeus oprimidos, dos líderes religiosos, pregadores, teólogos e escritores, mas que teria sido totalmente inventado? Estas são algumas das perguntas que motivaram a escolha deste tema para o *Segundo Seminário Europeu sobre Metodologia Histórica*.

No final do livro, Lester L. Grabbe faz uma reflexão e síntese do denso e proveitoso Seminário sobre o Exílio¹⁶.

Dois pontos em que todos concordaram: 1. Ocorreram uma ou mais deportações dos reinos de Israel e Judá; 2. O termo 'exílio' é fortemente marcado por significados teológicos e ideológicos e não é, de

⁽¹⁵⁾ Cf. GRABBE, L. L. (ed.), *Leading Captivity Captive. The 'Exile' as History and Ideology*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.

⁽¹⁶⁾ Cf. Idem, *ibidem*, pp. 146-156.

modo algum, um termo neutro para se referir a uma época ou a um episódio históricos.

Uma das principais questões debatidas no Seminário foi se o uso do termo 'exílio' deveria ser banido ou não do meio acadêmico, já que sua carga teológica e ideológica é um problema para o estudo deste fenômeno ou época.

Dois grupos se formaram: Lemche, Thompson e Davies consideraram seu uso problemático e prefeririam seu banimento; Knauf, Barstad, Becking e Albertz, por outro lado, consideraram o seu uso adequado. Alguns sugeriram 'deportação' no lugar de 'exílio', alegando ser este um termo neutro (Davies), enquanto outros, como Lemche, discordaram também deste termo porque isto seria assumir ainda uma agenda bíblica e não histórica. Não houve consenso quanto a este ponto.

Outro ponto de desacordo foi a questão da 'volta' do exílio. Alguns acham que não houve continuidade entre os deportados da época babilônica e os que se estabeleceram na Judéia na época persa. Outros acham que se pode falar de uma 'volta do exílio'.

E aí no meio se discutiu o que significa 'continuidade', que não precisa ser necessariamente biológica, pode ser cultural. Discutiu-se aí o significado de etnia. Mas e se foi outro(s) povo(s) que veio para Judá na época persa, deportado, por sua vez, de sua terra natal? Ainda: se nem todos os judaítas foram exilados - apesar do mito da 'terra vazia' -, por que falar de 'restauração', outro conceito extremamente problemático?

Outro problema discutido: não existe descrição do 'exílio' e parece que os judeus da época do Segundo Templo não se viam como exilados, como concordaram Carroll, Grabbe e Davies. Por isso, alguns sugeriram falar de 'diáspora' ao invés de 'exílio'. Mas qual é a diferença real entre 'diáspora' e 'exílio' se o hebraico usa a mesma palavra (*gôlâ*) tanto para 'exílio' quanto para 'diáspora' e 'deportação'?

Forte discussão e grande desacordo, assim como no primeiro Seminário, ocorreram quando se tratou do uso das fontes, especialmente do texto bíblico. E aí, naturalmente, a disputa sobre a validade histórica de Esdras esteve em primeiro plano.

Finalmente, Lester L. Grabbe traz, nas últimas páginas, as respostas dos participantes do Seminário às duas seguintes questões: *Pode uma história do 'exílio' ser escrita? Se pode, como ela seria?*

Rainer Albertz disse que, apesar de termos alguns dados, não podemos narrar uma história do exílio. **Bob Becking** acha que pode, só que seria uma história/estória à base de tentativas e aberta ao debate. **Hans M. Barstad** disse que uma pequena*história pode ser escrita, enquanto **Robert P. Carroll** acredita que seria uma história ideológica, uma 'história', entre aspas. Já **Philip R. Davies** propõe a escrita de duas histórias: uma seria sobre a idéia de exílio e sua emergência no judaísmo e na literatura judaica que venha até o século XIX, enquanto a outra seria sobre os movimentos populacionais na área, onde, de modo especulativo, até que poderia ser usada a literatura bíblica. **Lester L. Grabbe** acredita que uma história do exílio pode ser escrita, o mesmo acontecendo com **Knud Jeppesen** que propõe uma versão mais curta com os fatos históricos conhecidos e uma versão mais longa que preencheria os vazios entre os fatos com outras fontes, como o mito do exílio. **Ernst Axel Knauf** escreveria uma história entre 20 e 200 páginas, enquanto **Niels Peter Lemche** escreveria duas histórias, como Philip Davies, e, finalmente, **Thomas L. Thompson** escreveria uma história de umas 300 páginas baseada somente na arqueologia.

8. OBSERVAÇÕES FINAIS

As reações a estas mudanças são muitas e diversas. Há quem lamente que o consenso tradicional da 'História de Israel' tenha virado fumaça, como Gary A. Rendsburg em artigo de 1999. Há quem fique preocupado com a falência das categorias da 'teologia bíblica' (como paradigma teológico, hoje recusado por muitos) e procure apresentar sugestões para uma teologia bíblica futura, como Robert Karl Gnuse, em seu livro de 1997. Mas, lamentar o passado ou tentar reconstruir movimentos datados seria a solução?

Há quem se preocupe com a postura desconstrutivista e anti-histórica da pós-modernidade, que pode levar o projeto de uma 'História de Israel' crítica à falência. Ou que avente a hipótese de que o enorme fluxo de informações a que estamos submetidos pode estar nos levando a duvidar da existência dos 'fatos' e a acreditar apenas na realidade virtual, como o assiriólogo italiano Mario Liverani, membro do 'Seminário Europeu de Metodologia Histórica', no artigo da *Biblica* de 1999.

Há quem entenda que muitos historiadores ainda mantêm uma postura positivista e que manifeste a firme convicção de que o futuro pertence à história narrativa, como o norueguês Hans M. Barstad, outro membro do 'Seminário Europeu de Metodologia Histórica'.

Para Barstad, as antigas categorias de fato e ficção já não são distinções válidas. Para ele, pesquisadores como Lemche e Thompson ainda se debatem dentro de um conceito convencional de história que é altamente problemático. Embora falem de 'mudança de paradigma' em suas contribuições para a historiografia israelita, isto está longe de ser uma descrição adequada do que está realmente acontecendo.

Em suas palavras: "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'".

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"¹⁷.

Enfim, muitos desafios foram lançados, mas a meta proposta pelos pesquisadores mais críticos é difícil de ser atingida. Lemche, por exemplo, classifica várias das mais conhecidas 'Histórias de Israel', como paráfrases dogmáticas da imagem do antigo Israel gerada na Alemanha a partir da grande influência de Martin Noth. Neste grupo estão as "Histórias de Israel" de Martin Metzger (1983), Siegfried Hermann (1973), Antonius H. J. Gunneweg (1972), Georg Fohrer (1977), Herbert Donner (1984-86), Gösta W. Ahlström (1993), J. Alberto Soggin (1984;1993), R. de Vaux (1971;1973)... Com um detalhe: S. Hermann se aproxima bastante de J. Bright, enquanto que R. de Vaux, ao tentar uma

⁽¹⁷⁾ BARSTAD, H. M., *History and the Hebrew Bible*, em GRABBE, L. L. (ed.), *Can a 'History of Israel' Be Written?* pp. 50-52.

posição intermediária entre Alt/Noth e Albright/Bright, acaba retrógrado na questão patriarcal¹⁸.

Para nós, aqui no Brasil, uma postura que tais pesquisas colocam em xeque, por exemplo, 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.

Costumamos fazer confusão entre sociedade e comunidade, consideramos, sem atenção crítica, os textos bíblicos produzidos diretamente como “Sagrada Escritura”, o tempo das narrativas bíblicas tomado como tempo cronológico, a escrita como produto de toda a sociedade (ou comunidade?) israelita, a 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?

E o que dizer de muitos Cursos de Teologia que ainda nem têm a disciplina “História de Israel”? E os cursos que têm “História de Israel”, mas não superaram ainda a perspectiva de Albright e discípulos - hoje totalmente recusada nos círculos acadêmicos bem informados - usando como “manual” o livro de J. Bright, *História de Israel?* Mesmo o J. Pixley, *A História de Israel a Partir dos Pobres*, Petrópolis, Vozes, 1989 ou o H. Donner, *História de Israel e dos Povos Vizinhos I-II*, São Leopoldo, Sinodal/Vozes, 1997 não nos oferecem uma perspectiva suficientemente atualizada para trabalharmos com segurança. Onde estão nossas ‘Histórias de Israel’?

BIBLIOGRAFIA

ATHAS, G., ‘Minimalism’: *The Copenhagen School of Thought In Biblical Studies*, Edited Transcript of Lecture, 3rd Ed, University of Sydney, 1999, em <http://members.xoom.com/gathas/copensch.htm>.

⁽¹⁸⁾ Cf. LEMCHE, N. P., *The Israelites in History and Tradition*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox, 1998, p. 141.

- AYRTON'S Biblical Page, em <http://www.geocities.com/airtonjo>.
- BRIGHT, J., *História de Israel*, São Paulo, Paulus, 1978.
- DAVIES, P. R., *In Search of 'Ancient Israel'*, Sheffield, Sheffield Academic Press, [1992] 1995².
- FREEDMAN, D. N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary on CD-ROM*, New York, Doubleday & Logos Library System, 1992, 1997.
- FRITZ, V. & DAVIES, P. R. (eds.), *The Origins of the Ancient Israelite States*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
- GARBINI, G., *The Aramaic Inscription from Tel Dan*, em http://www.geocities.com/Paris/LeftBank/5210/tel_dan.htm.
- GOTTWALD, N. K., *As Tribos de Iahweh. Uma Sociologia da Religião de Israel Libertos 1250-1050 a.C.*, São Paulo, Paulus, 1986.
- GRABBE, L. L. (ed.), *Can a 'History of Israel' Be Written?* Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- GRABBE, L. L. (ed.), *Leading Captivity Captive. The 'Exile' as History and Ideology*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- GRABBE, L. L. (ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Historiography and Scripture in the Hellenistic Period*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001.
- LEMICHE, N. P., *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Leiden, Brill, 1985.
- LEMICHE, N. P., *The Israelites in History and Tradition*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox, 1998.
- LIVERANI, M., *Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico*, em *Biblica 80* (1999), pp. 488-505. Também em <http://www.bsw.org/project/biblica/bibl80/Comm12.htm>
- RENDSBURG, G. A., *Down with History, Up with Reading: The Current State of Biblical Studies*, em *At the Cutting Edge of Jewish Studies*, 1999, em <http://www.arts.mcgill.ca/programs/jewish/30yrs/rendersburg/index.html>
- RENTORFF, R., *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin, Walter de Gruyter, 1977.

- ROGERSON, J. W. (ed.), *The Pentateuch. A Sheffield Reader*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.
- SCHMID, H. H., *Der sogenannte Jahwist*, Zürich, Theologischer Verlag, 1976.
- THOMPSON, T. L., *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974.
- THOMPSON, T. L., *Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources*, Leiden, Brill, 1992 [1994²].
- THOMPSON, T. L., *The Mythic Past. Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, New York, Basic Books, 1999.
- VAN SETERS, J., *Abraham in History and Tradition*, New Haven, Yale University Press, 1975.
- VAN SETERS, J., *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox, 1992.
- VAN SETERS, J., *The Life of Moses: The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox, 1994.
- VAN SETERS, J., *The Pentateuch. A Social-Science Commentary*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.

**O Prof. Airton José da Silva é Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Professor de Antigo Testamento no CEARP (Ribeirão Preto) e no ITCR da PUC-Campinas.
E-mail: airtonjo@netsite.com.br
Home Page: <http://www.geocities.com/airtonjo/>**

PESQUISA

BASÍLICA NOSSA SENHORA DO CARMO: RELIGIOSIDADE POPULAR E PASTORAL URBANA

André Luis Fávero

Rafael Capelato

Rodrigo Catini Flaibam

Sandro de Souza Portela

Wilson Enéas Maximiano

INTRODUÇÃO

O presente texto é resultado de uma pesquisa realizada na Basílica de Nossa Senhora do Carmo, Campinas, SP, no contexto dos *Estágios Pastorais* do Curso de Teologia do ITCR da PUC-Campinas, sob a orientação do Prof. Dr. Pe. Luiz Roberto Benedetti. Essa pesquisa não se pretende esgotada, ao contrário, lança elementos que dão margem a outros aprofundamentos, dos mais diversificados interesses.

Pretendemos oferecer o quadro religioso característico dessa igreja, principalmente no que tange uma religiosidade popular marcada por práticas devocionais, levando também em consideração elementos sociológicos atualmente abordados por muitos estudiosos, na perspectiva de uma sociologia da religião. Contudo, não podemos nos esquecer que a proposta de pesquisa surgiu com a preocupação primeira de refletir quadros de uma pastoral urbana a se delinear sempre mais concretamente nas preocupações pastorais da Igreja.

Assim, iniciamos com uma descrição do campo, ou seja, elementos que constituem o meio urbano em que está situada não a

igreja enquanto prédio/construção somente, mas também e acima de tudo o que ali pudemos observar e refletir nos termos da vivência religiosa, e como estes aí exercem influência marcante.

Posteriormente, tentamos levantar aspectos que envolvem a reflexão teológica de uma pastoral urbana para delinear sua preponderância como pano de fundo dos estudos feitos, sem nós atermos propriamente a especificidades da Basílica do Carmo ainda. Na mesma perspectiva, a religiosidade popular e o catolicismo tradicional, de forma abrangente, para somente depois podermos compreender melhor a Basílica do Carmo, nesses contextos.

A religiosidade popular é analisada em relação à religião institucional, burocrática, em relação aos referenciais do mercado (capitalismo neoliberal) enquanto mercadoria a ser adquirida em relações de troca, venda/compra, para finalmente tentarmos delineá-la em relação a uma proposta de vivência cristã ideal, no seu aspecto marcadamente comunitário.

Achamos por bem incluir em termos de anexo, alguns dados acerca da pessoa do Monsenhor Geraldo Azevedo que, por 37 anos, esteve à frente da Basílica do Carmo. Também incluímos alguns elementos históricos acerca do título de Basílica conferida a esta igreja. São dados que talvez ajudem nas análises dos elementos expressos no estudo.

1. DESCRIÇÃO DO CAMPO

O corpo tradicional da Basílica respira em plena realidade urbana, em pleno centro de uma metrópole de mais de um milhão de habitantes, onde diariamente passam os mais variados tipos de pessoas: executivos, mendigos, camelôs, donas de casa, "office boys", funcionários públicos, catedráticos, comerciários, comerciantes, crianças abandonadas, "povo de rua", pessoas obrigadas a prostituir-se, universitários, idosos, e também cães de madames, carros poluentes, viaturas policiais etc. A Basílica assiste ao mais eclético dos desfiles todos os dias e, é claro, muitos do que dele fazem parte raramente não passam por ela sem lá entrar, ao menos uma única vez, seja para lá rezar, descansar, conhecer, ver o movimento da praça, escapar de ladrão etc. Enfim, ela é como um catalisador da realidade urbana complexa de Campinas.

Em seus arredores temos como que uma síntese do mundo urbano, um resumo do que existe na grande cidade dentro do modelo teórico elaborado por José Comblin segundo o qual a cidade seria a concentração de uma série de funções: função de morar, trabalhar, circular, estudar, etc. A característica principal desse modelo é que consagra a desintegração da vida humana em setores independentes e faz da vida o cumprimento mecânico de uma série de funções (fragmentação do mundo urbano).

Assim, encontramos em torno da igreja e da praça Bento Quirino: comércio variado, bancos, centro de atendimento da Previdência Social, estacionamentos particulares, bares/restaurantes/choperias, farmácia, correio, casa lotérica, livraria, bingo, bancas de jornais e revistas, prédio da PUC, consultórios de diversas áreas da medicina etc. Trata-se de uma "praça universal" que fornece um panorama da complexidade da vida na grande cidade. E o templo católico pode parecer como mais uma opção para os cidadãos campineiros, uma freguesia bastante diversificada.

O cenário também pode parecer até contrastante, mas o homem urbano moderno já se acostumou a conviver com o sagrado e o profano ao mesmo tempo. Vale notar que embora muita coisa ao redor tenha mudado de nome, de cara e, logo, de freguesia, a Igreja continua sempre a mesma. Talvez tudo pode mudar naquele miolo da cidade, mas com certeza a Basílica do Carmo será sempre ela mesma e estará sempre lá: imponente, bela, famosa, visitada (?), tradicional (?)...

Ela é não só ponto de reverência (a Deus, aos santos), mas também ponto de referência de qualquer viandante. A poeira dos seus muitos anos não ofusca o seu brilho, nem o seu destaque mediante qualquer localidade da área a ela próxima. Este privilégio próprio pode ser mais um fator favorecedor das permanentes visitas que recebe. Ousamos comparar: ela é uma "mãezona" de todos, velha sim, mas querida, digna de saudades e acolhedora de todos, de todos mesmo, sem exceções – não é à toa que às suas portas, em dias pré-fixados, há distribuição de sopão aos mendigos, embora realizada por um grupo seguidor do carisma de São Francisco de Assis, a chamada "Toca de Assis", que não é precisamente da paróquia.

Esse fato nos faz notar que a Igreja do Carmo já é um traço característico do centro da cidade, ou seja, há muito já faz parte de sua identidade e, conseqüentemente, está mais que arraigada na memória e no coração - com fortes vínculos afetivos - do campineiro.

2. PASTORAL URBANA

Em Puebla vemos que, “na passagem da cultura agrária à urbano-industrial a cidade transforma-se em impulsora da nova civilização universal”¹.

Podemos afirmar que na cidade moderna nasce, se expande e se desenvolve um novo estilo de vida. O fenômeno urbano é um processo que levará, diferentemente de um crescimento apenas industrial ou demográfico, a uma nova ordem mundial, em todos os sentidos que a sociedade abarca.

A isso podemos chamar de “urbanização”, embora seja muito difícil definir, com exatidão, o sentido pleno de tal verbete, devido à grande adjetivação que o termo contempla. Podemos tê-lo, em princípio, como antônimo do que habitualmente chamamos de “ruralização”. A urbanização é o resultado da interação de diversos fatores que ainda se encontram em movimento, em ebulição e até mesmo com novas iniciativas emergentes e potenciais.

Em se tratando desse assunto, a Igreja do Brasil manifestou publicamente, com o seu Documento 56, que previa a atuação da Igreja no período que antecedia o ano Santo Jubilar, ano 2000, uma certa preocupação a esse respeito:

“Dado o vertiginoso processo de urbanização, cujos efeitos se deixam sentir até no mundo rural, a Igreja do Brasil se encontra hoje diante de uma verdadeira terra de missão. Organização funcional e realidade dinâmica, criadora de cultura, a cidade moderna se articula como espaço de liberdade, aberto a idéias, opiniões e símbolos novos, que levam o habitante do mundo urbano a tomar nas mãos a construção da sua própria vida e a rever, permanentemente, as suas convicções herdadas. Na cidade moderna, o cristão será não mais produto de uma fé recebida e conservada, mas fruto de um encontro pessoal com Cristo. Daí a urgente necessidade de uma pastoral urbana inculturada, programada de acordo com os ritmos da vida da cidade”².

⁽¹⁾ Puebla, n. 429.

⁽²⁾ CNBB, Documento 56 - Rumo ao Novo Milênio - Projeto de Evangelização da Igreja no Brasil em preparação ao Grande Jubileu do Ano 2000.

Tamanha a exigência e a emergência de se fazer algo nesse sentido que a Igreja do Brasil, ao elaborar as Diretrizes da Ação Evangelizadora para os anos 1999 a 2002, assim acrescentou pedindo:

“Orientações para a evangelização dos católicos não-praticantes, com especial atenção à pastoral urbana e aos jovens; para a evangelização dos indiferentes ou sem religião, com atenção às questões éticas e à comunicação social; para o empenho na missão “além-fronteiras” e na cooperação com as regiões mais carentes no Brasil”³.

Diante do fenômeno urbano podemos elencar uma série de encontros e de relações sociais daí provenientes. Primeiramente podemos citar a maneira com que o homem se relaciona com a natureza num mundo urbanizado, depois a maneira com que ele se relaciona com as outras pessoas e, por fim, como se dá essa relação com Deus. Esses três pontos são essenciais e característicos de uma correta antropologia, pois todo ser humano se relaciona com essas três realidades, além de estar em relação consigo mesmo, que, para a Psicologia, é o mais essencial de todos. Como não faremos uma análise psicológica dessa relação, ater-nos-emos a analisar os três primeiros.

De todos esses três aspectos, podemos ter diferentes análises, sendo eles ora positivos, ora negativos. Isso porque dependendo do ponto em que analisamos tal afirmação, pode ser a melhor, de outro, pode ser altamente prejudicial. Como exemplo disso temos a relação do homem urbano com a natureza. Se da cidade não se vê e nem se vislumbra a mata, a floresta, o meio rural, a fauna, a flora, por outro lado, a cidade nos remete a eles quando nos lembramos de sua importância para a própria vida urbana, quando nos lembramos da importância do equilíbrio que deve haver no ecossistema, ainda que, muitas vezes, não fazemos nada para mantê-lo ou, pior, prejudicamo-lo.

Na cultura agrária, outrora predominante, “imperava uma relação sacral do homem com a natureza, que, por sua vez, despertava e alimentava nele sentimentos de reverência, de emoção artística e de assombro metafísico. Obra de Deus, nela o finito revela o infinito”⁴.

Já a cidade moderna é obra do homem. Ela leva as marcas de sua criação, de sua inteligência, de sua decisão e de seu poder. Aqui

⁽³⁾ CNBB, *Documento 61 - Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil*.

⁽⁴⁾ CHEUCHE, A. C., *Cultura e Evangelização*, p. 101.

aparecem como mais importantes as relações de um ser aberto, sem raízes, de um ser dinâmico, com uma mentalidade técnico-científica, como analisa Cheuiche.

Por outro lado, observa-se um retorno aos valores da natureza na sociedade urbana atual. Retorno esse que se dá devido à aceitação do homem de que, embora não viva nesse contexto, é necessário mantê-lo ativo e em perfeitas condições para o bom desenvolvimento de toda a espécie humana. É a necessidade de se incorporar esses desafios à própria realidade urbana.

Essa relação com a natureza é perfeitamente notada quando analisamos o espaço rural e o espaço urbano. Na cultura rural, o templo é revestido de uma sacralidade, da qual o lar do indivíduo se aproxima. Já na cidade, a casa é apenas o local de repouso, o que leva o templo a assumir mais bruscamente esta noção de espaço sagrado, o que não ocorre no lar. A casa, para o homem urbano, é como se fosse uma máquina para se dormir: as pessoas pouco se encontram, é um entra e sai o dia todo, nunca a família está reunida e muito menos se dialoga.

"Na cultura agrária predomina o tipo primário de relações interpessoais: estabelecem-se e se mantêm a partir dos laços de parentesco e de proximidade física. Esse contato pessoal concreto e permanente funciona como controle social e, por isso mesmo, assegura a continuidade inquestionável da cultura tradicional. Recebem-se, por herança, valores e costumes, e a fé dos pais continua a ser a fé dos filhos"⁵.

Na cultura urbana isso não aparece. Há uma grande variedade de contatos, uma gama enorme de espaços de relações, há a inquestionável influência dos meios modernos de comunicação, as diversas possibilidades do mundo urbano, o pluralismo da sociedade... Tudo isso leva a uma desarticulação do homem urbano com o seu próprio grupo natural e até mesmo do controle social que o grupo exerce sobre o indivíduo.

Aquelas relações primárias, que são amplamente percebidas no meio rural, são minimamente presentes na urbana. Elas são substituídas por relações funcionais nas quais a herança cultural mencionada anteriormente não chega de maneira tão marcante ao seu

⁽⁵⁾ Idem, *ibidem*, p. 103.

descendente e muito menos a fé religiosa é assegurada eficazmente de pai para filho.

Quanto às relações com Deus, estas constituem o aspecto menos estudado da cultura urbano-industrial e, no entanto, representam o maior desafio para a evangelização no presente e no futuro. Na sociedade urbanizada, consciência eclesial e consciência pública não mais se identificam, e esta, como consequência profana, mostra-se mais forte. Podemos citar Puebla:

“A Igreja encontra-se diante do desafio de renovar sua evangelização para ajudar os fiéis a viverem sua fé cristã no quadro dos novos condicionamentos que a sociedade urbano-industrial cria para a vida de santidade, para a ação e a contemplação, para as relações entre os homens que se tornam anônimas e arraigadas no puramente funcional”⁶

A Igreja, embora aberta à transculturação, não podemos deixar de ver e compreender que por mais de 18 séculos foi unicamente “rural”, ou se preferir, mantinha um discurso para o mundo rural. O que deve ocorrer, portanto, é a Evangelização da cultura. O perigo atual parece consistir em pretender continuar dando respostas agrárias a problemas urbanos, do qual sobram exemplos. Para ilustrar isso, citamos um trecho do Documento 48 da CNBB, que reflete bem a mentalidade do Papa e a sua intenção em ver o Evangelho inculturado:

“João Paulo II insiste na inculturação dos evangelizadores na cultura à qual se propõe a mensagem do Evangelho. Isto exige a formação de agentes de pastoral para a cidade, tanto sacerdotes como religiosos e leigos. Daqui nasce, igualmente, a necessidade de uma pastoral vocacional urbana para os diferentes ministérios.

A interdependência é uma característica marcante da vida da cidade, ao contrário da vida rural. Na cidade todos dependem de todos. Contudo, dada a heterogeneidade própria dos aglomerados urbanos, há uma tendência a fechar-se em si mesmo e desinteressar-se pelo bem comum, como já denunciou Paulo VI (OA 11). Não obstante isso, a solidariedade constitui a única resposta à interdependência da vida moderna. Se, de um lado, a pastoral urbana deve responder aos

⁽⁶⁾ PUEBLA, n. 433.

angustiantes problemas pessoais através do anúncio da Boa-Nova; do outro, tem que criar novas formas de presença pública na sociedade, suscitando a consciência ética no campo das ciências, das instituições e das expressões para a defesa do bem comum, dos direitos humanos, da vida, da ecologia.

A grande cidade continua no seu crescimento demográfico, em grande parte devido às migrações forçadas, com graves conseqüências negativas. Na América Latina, o processo de urbanização se caracteriza por uma constante oferta de mão-de-obra, impossibilitada de ser absorvida. Desta forma, ao desenraizamento do campo, segue a marginalização de muitos irmãos nossos na periferia das grandes cidades. Trata-se, no comum dos casos, de pessoas ligadas às comunidades do campo, que se sentem desamparadas e desorientadas em seu novo hábitat. A pastoral das migrações deve ser parte integrante da pastoral urbana, sendo uma de suas formas de atuação, com equipes dedicadas a acolher, ajudar e criar novas raízes e a animar a fé destes irmãos que migram do campo para a cidade.

Enquanto predominam no campo as relações primárias, pessoais, na cidade prevalece o tipo de relações secundárias. As pessoas se encontram não porque vivem perto, mas porque exercem a mesma função ou trabalham na mesma empresa. Só uma estrutura supra-paroquial poderia responder a essa exigência da pastoral urbana de evangelizar os grupos especializados, mediante encontros de reflexão para operários, empresários, médicos, advogados, técnicos, políticos etc.⁷⁷

Podemos terminar afirmando como Cheuiche: "A presença dos cristãos na cidade não é uma situação adquirida". E, assim, "a dimensão do Reino de Deus coincide com o espaço da cultura, onde o cristianismo deve agir como fermento e ser lêvedo na massa da história"⁸.

Diante de tudo isso, concluímos, de forma simples e plenamente explícita, que o mundo urbano, em sua complexidade,

⁽⁷⁾ CNBB, Documento 48 - *Das diretrizes a Santo Domingo*.

⁽⁸⁾ CHEUICHE, A. C., *Cultura e Evangelização*, p. 105.

coloca desafios à pastoral da Igreja. Eis algumas características da civilização urbana importantes para serem levadas em consideração:

- impera a “ética do instante”;
- tendência ao individualismo; liberdade das tendências tradicionais; busca individual da realização subjetiva; busca de novas respostas às angústias e anseios pessoais;
- complexidade, diferenças e fragmentação. A cidade não é mais tricêntrica (igreja - praça - casa) e sim policêntrica;
- sociedade voltada para a inovação: tudo é revisado continuamente;
- realidade de exclusão de massas e a presença constante da violência.

Isso posto, citamos um outro texto da Igreja, do Documento 54 da CNBB, que levanta elementos para uma pastoral urbana e que dá orientações para a atuação nesse sentido:

“Especial importância merece a pastoral urbana, com a criação de estruturas eclesiais novas que, sem desconhecer a validade da paróquia renovada, permitam que se enfrente a problemática apresentada pelas enormes concentrações humanas de hoje. As divisões entre as paróquias devem ser flexibilizadas, colocando o bem do povo acima de uma concepção territorial estreita e inadequada à realidade da cidade grande. Equipes pastorais podem servir mais eficazmente áreas urbanas compostas por várias comunidades.

Na cidade é que se encontram em gestação as novas formas da cultura. Daí a necessidade de se buscar caminhos, na experiência e na imaginação, para a pastoral urbana. Por um lado, é preciso multiplicar e diversificar, segundo as especificidades do meio urbano, dentro de interesses e necessidades grupais, comunidades eclesiais que suscitem, eduquem e apoiem a experiência da fé a partir da Palavra, da Eucaristia, da comunhão fraterna e do empenho no serviço dos irmãos.

Por outro lado, é preciso criar ou desenvolver pólos ou centros de evangelização, que atendam à mobilidade da população urbana, que ofereçam oportunidades múltiplas de

*contato com a mensagem evangélica e a experiência eclesial, que possam tecer uma rede de contatos com aqueles cidadãos que mais dificilmente conseguem se ligar de forma permanente com uma comunidade estável*⁹. *

Se tomarmos o Documento 62 da CNBB, ele, por sua vez, elenca outras considerações bastante presentes da cultura urbana atual e tenta dar outras pistas de atuação para suprir estas necessidades. Analisemos, então, um trecho que parece ser merecedor de nossa atenção:

“O pluralismo cultural e religioso da sociedade moderna se manifesta, antes de tudo, nas grandes cidades. O recente Sínodo para a América reconhece a presença de ‘dificuldades tão grandes que as estruturas pastorais normais se tornam inadequadas’. Incentiva, por isso, a continuar ‘na procura dos meios com os quais a paróquia e as suas estruturas pastorais se tornem mais eficazes nas zonas urbanas’ e sugere, como meio de renovação paroquial, a perspectiva da ‘paróquia comunidade de comunidades e de movimentos’. Julga ‘oportuna a formação de comunidades e grupos eclesiais de tal dimensão que permitam estabelecer verdadeiras relações humanas’. Nessa perspectiva, já existem experiências de comunidades e grupos que se especializaram no acolhimento de um público determinado - desde a pastoral dos condomínios ou dos arranha-céus até os grupos de rua - ou prestam serviços específicos como centro de formação teológica e pastoral, cursos de formação política, experiências de catecumenato para jovens e adultos, centros de espiritualidade. Por outro lado, parte da população urbana não se liga mais à paróquia em que reside, mas escolhe a comunidade eclesial que quer freqüentar ou se integra em movimentos eclesiais onde se sente bem acolhida. Muitos fatores da vida urbana ultrapassam a paróquia e se situam no nível da cidade inteira ou de regiões metropolitanas, abrangendo vários municípios.

Tudo isso exige no plano pastoral ações de nível regional ou diocesano, como, por exemplo, no uso dos meios de

⁽⁹⁾ CNBB, Documento 54 - Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, 1995-1998.

comunicação social, na pastoral da saúde, na pastoral universitária ou na presença cultural. O desafio da pastoral urbana não é constituído, porém, apenas pela organização de novas formas de comunidade eclesial ou de serviços pastorais. Ainda mais forte é o desafio das modalidades da experiência religiosa, da espiritualidade e da linguagem que as novas gerações urbanas esperam de uma comunidade cristã criativa, fiel ao Evangelho e, ao mesmo tempo, atenta às mudanças da cultura e das formas de vida¹⁰.

3. RELIGIOSIDADE POPULAR E CATOLICISMO TRADICIONAL

Isso posto, mediante a pesquisa realizada na Basílica Nossa Senhora do Carmo, observando, dentre tantas possibilidades e esferas de análise desse contexto religioso, ressaltamos o que se refere mais diretamente ao fenômeno, ali marcante, da religiosidade popular.

Como compreender as características dessa religiosidade enraizada na Basílica do Carmo, no centro urbano de Campinas, fazendo uso de referenciais da sociologia, para aprofundar a compreensão de uma pastoral urbana: eis nossa preocupação.

A imensa maioria dos brasileiros chega à fé cristã. Tem acesso à Revelação cristã via um catolicismo transmitido de geração em geração. Portanto, é um fato mais cultural e coletivo que individual por decisão pessoal. Porém, esta forma tradicional tem sofrido e continua ainda sofrendo profundas transformações, cujas repercussões se tornam mais sensíveis, naturalmente, no meio mais letrado.

Podemos facilmente observar que os eventos fundamentais da existência do brasileiro são acompanhados pelos sinais dos ritos católicos: nascimento (batismo), início da vida conjugal (sacramento do matrimônio), festas cívicas e/ou sociais (celebrações litúrgicas), morte (funeral cristão, missa de 7º dia).

Pelo rito do batismo a criança é constituída "um fiel" da religião católica. O batismo é a porta de entrada. A catequese familiar ou paroquial ou escolar constitui-se o lugar de sua consolidação. O

⁽¹⁰⁾ CNBB, Documento 62 - *Missão e Ministérios dos cristão Leigos e Leigas.*

matrimônio fecha o fiel no círculo estreito da religião, preparando-o para continuar a cadeia gerando filhos para essa religião. Estes, por sua vez, percorrerão depois o mesmo caminho: batismo, catequese, matrimônio. Mas não é somente esta estrutura eclesial que garante essa via de acesso aberta à maioria do nosso povo. Há um amálgama entre sociedade, tradição cultural e Igreja Católica, cuja liga resultante é um sagrado católico que permeia a vida de todos.

Tal religião popular formou-se com traços medievais, com forte tônica tridentina, com o toque barroco, com o remate da restauração católica até os umbrais históricos do Concílio Vaticano II.

É um catolicismo que passeia muito mais à vontade no espaço do simbólico, do maravilhoso, do fantasioso, do imaginativo que do racional, do intelectual, do teorético, da rigidez fria da ortodoxia. O simbólico, neste caso, exerce uma dupla função: psicológica e política. Psicológica enquanto traduz arquétipos profundos, desejos subterrâneos, aspirações primigênicas do ser humano, que a razão cartesiana não alcança. E política enquanto força de resistência e de mobilização que o povo tem, oferecendo-lhe a oportunidade do exercício de sua liberdade, de sua autonomia, de sua fantasia, de seus desejos, de seus interesses. Sob forma simbólica, os elementos que, politicamente poderiam ser interpretados de maneira subversiva e perturbadora, escapavam à censura e à vigilância das classes dominantes, ao considerá-los inocentes, inócuos, ineficazes.

A fantasia popular encontrou na dimensão devocional de sua religião amplo espaço de expansão. No centro desse universo religioso está o "santo", enquanto pessoa humana tocada pelo divino. A força dos santos residia fundamentalmente nos seus méritos diante de Deus, que se traduziam em graças para nós na terra. De um lado, está o fiel em necessidade material ou espiritual, de outro o santo com sua poderosa intercessão. O milagre atestava a força do santo. Enquanto nas devoções mais antigas, de caráter medieval, o santo era mais um dispensador de graças, assume ele agora o papel de ser um ideal de vida para os fiéis.

O pietismo barroco também invadiu a religiosidade brasileira com sua tônica sentimental, de ternura, de compaixão, de reparação, permitindo à dimensão cültica ocupar seu lugar.

Ligada à dimensão devocional e milagreira, cumpriu função importante a bênção, que faz parte dessa religião que espera intervenções maravilhosas de Deus na vida, como uma forma menor de milagre.

O catolicismo popular revela, também, uma face combativa e vitoriosa. A vida cristã é um combate contra os inimigos externos e internos. A vitória não se pensava simplesmente em nível individual, pela força da graça, mas como da Igreja enquanto instituição, acentuando-se, assim, até um certo culto à Igreja.

Outra característica desse catolicismo popular era a dupla face de rigidez disciplinar oficial e liberdade criativa popular. Há, também, um corte penitencial, que acompanha nosso povo. Existe uma percepção de sofrimento, de penitência, de austeridade, de autopunição em vista de obter benefícios dos céus.

Também uma característica a-social, a-histórica, sob certo aspecto, alienada, do catolicismo, alimentou uma passividade e uma posição a-crítica nos fiéis no campo da atuação social e política.

Sendo, pois, um catolicismo fortemente cultural, a família se constituía como lugar privilegiado de sua transmissão, encontrando, porém, na catequese paroquial e na escola, sua continuidade. Era mais tradição que decisão.

Contudo, esta descrição de natureza mais sociológica que religiosa não esgota de modo nenhum a realidade da religiosidade popular. Para muita gente, a religiosidade popular, o catolicismo tradicional foi autêntica vivência de fé e lugar religioso para vida de real santidade. Para muitos outros, tal realidade religiosa foi tornando-se obsoleta e incompreensível.

Mais que ninguém, o jovem universitário percebe que este caminho da religião tradicional se torna menos freqüentado de um lado; e de outro, é submetido a forte autocrítica por aqueles que o trilharam até então. A primeira percepção se refere ao sistema de transmissão da fé, já não mais com o mesmo desempenho dos tempos anteriores. O batismo já não garante a transmissão da fé. Percebe-se a catequese como uma "violência simbólica" em que se impõem significações, conteúdos como legítimos, dissimulando as relações de força que lhe são o fundamento da força (simbólica). Freqüentemente o catequizando se submete à ação pedagógica da Igreja ou da Escola, desinteressada e desmotivadamente. Não capta o significado nem do conteúdo nem da própria realidade da catequese. Sente que o ensino não serve para nada, não lhe resolve os problemas reais de hoje, não constrói o futuro do mundo, não o prepara para a vida.

A unidade religião-cultura-sociedade se fraciona ao embate do processo secularizante da modernidade. O avassalante impacto dos meios de comunicação social devasta com seu universo de valores secularizantes e secularistas o jardim da cultura popular religiosa. O homem desloca o centro de explicação da religião para a ciência. Com o grande irromper do êxodo rural, o universo religioso coletivo sofreu mudança profunda. Também o embate estritamente ideológico, sobretudo por parte do marxismo, tem minado a visão religiosa tradicional. À autoconfiança da e na Igreja seguiu-se forte período de críticas e autocríticas. Assistiu-se ao processo de esvaziamento e desligamento de tantos e tantos fiéis. Instalou-se neles a crise; e muitos, sobretudo no mundo intelectualizado dos estudantes, de profissionais liberais e de operários de regiões mais industrializadas e modernizadas, ainda não conseguem reconciliar-se com a revelação cristã em virtude das falhas do sistema tradicional. Ao perceberem o caráter impositivo da fé cristã, rebelam-se contra ele.

Caminho válido para tantos e tantos milhões de brasileiros. Caminho ainda real em regiões intocadas ou pouco afetadas pelo processo secularizante da modernidade. Caminho tornado empecilho para inúmeras outras pessoas que o trilham nos tempos de infância e adolescência. E como tal número tende a crescer, tal via aparece hoje extremamente precária. O risco de que seus caminhantes amanhã abandonem a via por conta dos próprios percalços encontrados nela se faz sempre maior. Alerta sério para uma catequese que ainda teima em ser tradicional.

Cada vez mais se faz evidente que o acesso do homem moderno à religião deve passar necessariamente pela liberdade, pela decisão pessoal, pela escolha livre, mesmo em idade bem jovem.

O caminho da religiosidade popular vem sofrendo modificações. A religiosidade vem se articulando cada vez mais com a dimensão social e política. Há o crescente esforço de associar o batismo com tomadas de decisão livres por parte da família. Também a catequese tem passado por reestruturações profundas, numa linha mais existencial e personalista.

4. A BASÍLICA NOSSA SENHORA DO CARMO NESTE CONTEXTO

A partir das pesquisas que pudemos realizar, muitos questionamentos foram sendo levantados, notadamente no que diz respeito ao foco de nosso estudo, a religiosidade popular na Basílica do Carmo, tendo como pano de fundo maior, perspectivas de uma pastoral urbana.

Aquilo que, de certa forma, prevíamos, foi aos poucos se delineando na sutileza e espontaneidade de atitudes que observamos, reflexões das entrevistas, palavras e expressões (chavões), captadas aqui e ali, no ambiente da igreja.

Percebe-se no início do séc. XX um novo tipo de manifestação religiosa. Além dos praticantes e dos piedosos, surgem muitos "não praticantes" e os "adaptados às estações", que podem ser também chamados de "festivos". Enquanto que os não praticantes quase nunca freqüentavam os sacramentos, os festivos participavam do Natal, da Páscoa, da festa do Padroeiro e de ocasiões semelhantes. Todos eles conservavam elementos da fé nas suas crenças e no seu comportamento moral geral, e de forma alguma podiam ser considerados ateus. Isso é o que foi muito bem percebido quando estivemos realizando nossa pesquisa na Basílica de Nossa. Sra. do Carmo, em Campinas.

Alguns podem chamar isso de *religiosidade popular*. Podemos perguntar, então: o que significa o termo "popular" no contexto religioso? Classe social ou cultura do povo no sentido de folclore? Qual é o critério para poder afirmar, com bastante segurança, que uma pessoa é de fato católica e vive de acordo com a mensagem de Cristo? Freqüente-se a missa aos domingos ou uma vida familiar harmoniosa? Ou existem tipos, graus no catolicismo? Eis algumas questões que nos incentivaram e direcionaram a nossa pesquisa.

Günter Paulo Süss, em seu livro *Catolicismo Popular no Brasil*¹¹, caracterizou o catolicismo popular brasileiro em diferentes aspectos, o que pudemos também perceber entre aqueles que foram objetos de nossa pesquisa. Baseados nas afirmações de Süss, destacamos:

⁽¹¹⁾ São Paulo, Loyola, 1979.

- *Católicos formais*: que praticam a sua fé e tem conhecimento suficiente;
- *Católicos nominais*: sua identificação com a religião é mais superficial e rotineira;
- *Católicos culturais*: apreciam o catolicismo enquanto integra e promove a sociedade e a cultura;
- *Católicos populares*: cuja vida é empobrecida na dogmática e na moral, e, às vezes, é misturada com elementos não cristãos.

Ele ainda distingue os católicos entre tradicionais e interiorizados. Entre os tradicionais, classifica os pertencentes ao catolicismo tradicional rural e ao catolicismo tradicional urbano, no qual cabe um papel importante aos costumes, à organização das normas sociais através dos valores religiosos. No catolicismo interiorizado a pessoa assume a religião, porque as circunstâncias externas já não a facilitam. Aqui, facilmente, aparecem mais conflitos, mas será mais espiritual, mais moderno e socialmente mais engajado.

Quando analisa a religiosidade popular, encontra três tipos:

1. *Catolicismo ritual*: vive a religião ocasionalmente em situações de emergência (1), fazendo promessas, executando ritos (2) para chegar ao sagrado (3), de quem espera o atendimento de seus pedidos (4), pronto a pagar o que deve (5) - assim o ciclo se repetirá sem repercussão na vida da pessoa, sem conversão;
2. *O Catolicismo festivo*: vive a religião nos dias de festa (1), indo a elas e mesmo recebendo os sacramentos (2), adorando Jesus e venerando os santos (3), a fim de obter a animação, a segurança e o cumprimento de seus desejos (4), depois dá graças (5) - porém recomeça o mesmo círculo na próxima festa e nem nele se nota repercussão na vida concreta;
3. *Catolicismo histórico*: vive a religião linearmente todos os dias (1), no encontro com o próximo, na leitura do Evangelho e na Celebração da Eucaristia (2), unindo-se a Jesus, o Cristo, e ao Pai (3), a fim de obter não só o consolo e a consecução de seus fins, mas uma verdadeira esperança (4), pronto a assumir um compromisso ético para moldar

realmente a sua vida (5) - e com isso o círculo não se repete propriamente, mas com cada passo se ascende sempre mais a Deus e se chega mais perto do próximo.

Acima, de propósito, quisemos demonstrar os cinco passos que cada um deles dão para se chegar a um fim que seja satisfatório para cada fiel. É claro, que, para nós, o mais correto parece ser o terceiro modelo, porém não é este que mais se destaca na Basílica do Carmo. É bem claro, para nós, que o que mais se apresenta lá é o primeiro modelo apresentado, haja vista a grande participação dos fiéis nas celebrações às quartas-feiras, nas quais são celebradas missas com a novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, bem como com o grande número de pessoas que por lá passam, o dia todo, para rezar, não tanto diante do Santíssimo, mas, sobretudo, diante dos inúmeros altares de santos e santas, de "Nossas Senhoras", que lá estão dispostos por todo o Templo.

Podemos perceber três diferentes motivações que levam uma pessoa a buscar a religião.

Primeiramente, podem ser de ordem cosmológica (em que se é despertado ao sagrado via forças cósmicas - como a religião dos indígenas brasileiros, ou o esoterismo, por exemplo -, na qual é importante que o sagrado lhe sirva), psicológica (o homem procura pela religião, antes de tudo, efeitos psicológicos como a paz, serenidade, a interiorização silenciosa, enfim, a segurança interna) e escatológicas (quer assegurar a salvação, mas quase de forma mágica). Estas não querem transformar a vida do fiel, mas assegurar-lhe certos benefícios que almeja e que não quer deixar de possuir. Na Basílica do Carmo, obviamente, destacam-se estes dois últimos exemplos.

Em segundo lugar, predomina a fidelidade ao grupo em que a pessoa vive, quer usando a religião espontaneamente como parte integrante da vida social, quer racionalizando, como por exemplo na afirmação "o brasileiro é bom católico" etc. Este exemplo de pessoas utiliza a religião para fins sociais. Isso é muito percebido na Igreja do Carmo, como ficou evidente na ocasião do falecimento do Monsenhor Geraldo Azevedo.

Em terceiro lugar, na motivação de transformação espiritual, a pessoa não pode viver sua religiosidade se não houver, simultaneamente, também motivação estritamente sobrenatural, movidas, nas suas práticas e na sua vida cristã, por um amor transformante. Esse grupo se esforça para transformar sua vida segundo a mensagem de

Cristo. Como em qualquer outra denominação cristã, isso também lá acontece.

O catolicismo popular, portanto, deve ser interpretado, antes de tudo, em termos de motivação religiosa e de comportamento religioso. Os fatores sociais e econômicos são importantes na vida religiosa, mas não são os fundamentais. Há pessoas em que a necessidade existencial suscita motivações religiosas, mas que não tiveram oportunidade de encontrar-se com a mensagem cristã, empregando, pois, facilmente, práticas religiosas não necessariamente cristãs.

Diante de tudo isso, é compreensível que a religiosidade popular também se caracteriza por um grau elevado de espontaneidade nas suas expressões religiosas e por uma independência doutrinal.

Contudo, vale ressaltarmos que existem fiéis que conhecem a Basílica como a palma da mão - e não estamos falando só do pároco. Quem vai lá constantemente e não apenas de passagem. Pessoas que lá construíram parte de suas vidas, com suas famílias e lhe são literalmente fiéis. Estes, além de já fazerem parte da história da Igreja não de modo anônimo, também acompanharam as mudanças que ela "sofreu" e as chances de mudanças que não aconteceram. Estas pessoas disseram que "o Carmo é mais que a casa (delas)", é "onde melhor se encontram com Deus" e também "com os amigos". São estas pessoas que, como em toda paróquia, assumem as responsabilidades da programação paroquial, sejam pastorais, econômicas, litúrgicas etc. Elas são, juntamente com o pároco, as molas propulsoras das atividades lá realizadas.

Quanto aos que lá "visitam", estes, às vezes, acabam sendo, de certa forma, atingidos pelo que lá encontram, sejam as rezas, a arte, o silêncio, a fama (prestígio) do local. Mas nada mais que isso. Nada de engajamento. Talvez um despertar, mas muito raramente. Talvez, ainda, um mero estabelecer de relações comerciais com o sagrado, via símbolo de imagens de santos. Ou até, talvez, a única marca que levam consigo quando de lá saem é a da roupa umedecida pela água benta com que se benzeram, o que não tarda em desaparecer.

Pensamos nós que talvez seja pelo fato de ser tão "ecclética" que, além de lugar sagrado, onde se administram os sacramentos e se ouve a Palavra de Deus, seja também lugar de outros eventos como palestras, apresentações musicais, autos etc.

Outro aspecto marcante e contrastante é a presença de ricos e pobres; sendo que a maior parte dos visitantes estão mais para os

segundos. Ambas as classes sociais se fazem presentes com suas preces, suas ações de graças, seus pagamentos de promessas, suas doações, enfim, com seu jeito de se expressar religiosamente. Sob o símbolo do sagrado todos se misturam, embora apenas quando estão lá.

Mas, um dos traços mais característico desta tradicional paróquia é a *Novena de N. Sra. do Perpétuo Socorro*, que acontece, faça chuva ou faça sol, todas as quartas-feiras. É como se fosse a "alma" da paróquia. Desde muito tempo sempre freqüentadíssima, é um "Deus nos acode" de tantas súplicas que, julgamos, nem a Virgem do Perpétuo Socorro dá conta e até ela precisa ser socorrida. Mas o que mais convém dizer dessa novena é simplesmente que ela é uma boa fotografia da paróquia - ao menos até então - e nela vemos nitidamente representado tudo o que até agora citamos acima: contrastes sociais, "ecletismo", acolhimento, complexidades do catolicismo popular tradicional etc.

4.1. Relação entre religião institucionalizada e religiosidade popular no mundo secularizado

Primeiramente, fortalecemos nossa hipótese de que existe uma relação íntima entre a repulsa, por parte da sociedade urbana, pela religião institucional burocratizada, de um lado, e a busca sempre crescente das pessoas pelos elementos de uma religiosidade marcadamente devocional, individualizada, capaz de satisfazer aos anseios que a realidade desperta, à confusão e ao sentimento de "vazio".

Tentaremos, de forma sucinta, delinear os elementos da hipótese formulada, apontando aspectos observados, conteúdos das leituras feitas e as reflexões do grupo.

Existem reações diferenciadas nas pessoas quando o que está em jogo é a relação com uma religião institucional, hierárquica, burocrática ou com a prática espontânea da fé, muito mais condicionada por uma consciência subjetiva individual. Vejamos situações concretas.

Em certas celebrações dominicais, de modo principal e curioso, destaca-se grande presença de jovens, muitos dos quais universitários provenientes de outras cidades, agora residentes nos arredores, dentro ou fora do limite territorial da paróquia. Residem, de todo modo, no centro urbano, devido, sobretudo, à presença próxima de uma universidade e vários cursos de preparação para os processos seletivos das universidades (cursinhos), bem como à facilidade de locomoção para

estes e mesmo outros ambientes acadêmicos. Nesse encontro do jovem com o tradicional que se dá na Basílica do Carmo, percebe-se uma outra faceta da paróquia, marcada pelo cumprimento de preceitos, seja pela herança religiosa desses jovens, seja pela busca que estes fazem da religião, graças à insegurança e dificuldades das novidades que o mundo acadêmico, longe da família, lhes impõe. Tudo isso ficou-nos claro mediante entrevista realizada com alguns jovens que lá encontramos, em uma de nossas visitas.

Vale ressaltar que estes jovens, por sua vez, afirmavam que não têm muita rigidez na frequência nas celebrações, mesmo porque muitos deles nem são todos os finais de semana que lá se encontram, seja por voltarem para as casas de seus familiares esporadicamente ou porque crêem que isso não é tão essencial para suas vidas, ou seja, o fato de ir à missa ou não, depende muito das circunstâncias que estão vivendo no momento.

A ida ou não à missa, concluímos que fica em segundo, ou até terceiro plano, quando se tem outras opções mais atraentes para a juventude. Assim, podemos citar um churrasco com os amigos, um encontro com a namorada, um momento na choperia, um dia ensolarado que propicia outras atividades mais lúdicas como uma piscina ou uma tarde no clube.

Um dos jovens entrevistados, 22 anos, universitário, disse que sempre que está em Campinas no final de semana, procura a Basílica do Carmo para participar da missa porque em sua cidade de origem assim o faz, mas que, apesar de possuir uma vida muito "piedosa", rezando o terço diariamente e fazendo as suas orações da manhã e da noite todos os dias, lembrando de seus familiares e amigos, agradecendo a Deus todos os dias pela sua vida e pedindo ajuda para procurar fazer somente o bem naquele dia, além de pedir ânimo e coragem para enfrentar as dificuldades da faculdade e de seu trabalho (estágio remunerado que faz em vista dos cumprimentos acadêmicos), vê na missa uma grande monotonia e um "sempre a mesma coisa", como ele mesmo disse. Para este jovem, a missa deveria ser mais atraente e atender aos interesses e aspirações de pessoas de sua idade, a começar pelos hinos que são cantados durante a celebração e pelo discurso do padre que, muitas vezes, é retrógrado para a mentalidade dos jovens de sua mesma faixa etária.

Este mesmo jovem afirmou, só para ratificar, que quando não vai à missa num final de semana, só fica chateado quando o fez por

preguiça pura, pois disse não trocar uma outra atividade que julga mais atraente pela simples participação na missa, que não lhe traz nada mais que um cumprimento de preceito e que considera que suas orações pessoais e individuais o colocam mais profundamente em contato com o Deus que ele acredita, que é o mesmo Deus dos cristãos católicos.

Podemos perceber, através do depoimento deste jovem, que ele não encontrou sentido, quem sabe ainda, na Celebração da Eucaristia.

Analisando uma outra questão levantada por este jovem, podemos ver, numa outra parte de seu depoimento, que afirmava, que nestas ocasiões, ou seja, quando permanece em Campinas no final de semana, aproveita para fazer de tudo que durante a semana lhe é impossibilitado, como “beber todas”, ir a boates, sair com amigos e não ter hora para voltar, “cantar as meninas” por onde passa e, se “rolar” alguma coisa, por que não deixar acontecer? (disse, porém, que usa sempre camisinha...) e que tudo isso não o deixava menos digno de “ir à fila da comunhão”, pois são atos e ações próprias de pessoas de sua idade e que o Deus que ele acredita entende sua situação...

Sentimos um grande paradoxo em sua vida - que pode ser exemplo e modelo de muitos outros jovens que lá se encontram.

Isso nos ajuda a perceber também, o quanto, numa sociedade pluralizada em todos os seus âmbitos, onde o que dita as normas é o mercado neoliberal, existe uma crise das instituições, principalmente as religiosas. Estas lutam para permanecerem legitimadoras e objetivadoras da sociedade. Não podemos deixar de perceber a religião como o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação; com suas instituições ordenadas, burocratizadas, tentam manter a realidade socialmente definida. Contudo, vivemos uma fragmentação de todos os setores da vida, gerando uma sensação cotidiana de insatisfação, ausência de direcionamentos, parâmetros, ao lado de um prazeroso sentimento de liberdade e independência. Entre os extremos, impera a sensação do caos! Baudrillard, em sua obra *A transparência do mal*¹², referenda esse contexto de fragmentação social.

(...) “Nada mais, (nem mesmo Deus) desaparece pelo fim ou pela morte mas por proliferação, contaminação, saturação e transparência, exaustão e exterminação, por epidemia de simulação, transferência na existência segunda da simulação.

⁽¹²⁾ BAUDRILLARD, J., *A Transparência do Mal. Ensaio sobre os fenômenos extremos.*

Já não há modo fatal de desaparecimento, mas sim um modo fractal de dispersão”.

Assim, as instituições não desaparecem, mas se vêem encurraladas por uma enxurrada de opções de vida encontradas pelas pessoas, que cada vez mais são “donas de si” (imperando igualmente uma “ética do indivíduo”) e vêem seus elementos característicos amplamente secularizados, disseminados pela cultura midiática. Se na sociedade tradicional havia uma uniformidade religiosa, harmoniosamente consolidada, legitimante, na sociedade moderna o quadro muda significativamente.

“(…) enquanto as instituições religiosas fazem concorrência definindo fronteiras, discutindo verdades, buscando ortodoxias (e as impondo a seus membros), os indivíduos escolhem o que lhes agrada, o que dá resposta a seus problemas. Há um deslocamento do foco: das instituições para os indivíduos, da imposição para a escolha (...). No crer e no agir, a escolha individual é mais decisiva que a palavra da autoridade”¹³.

O próprio interior de uma mesma instituição religiosa assiste, freqüentemente a situações de divisão de posturas, conflitos ideológicos, dificultando o diálogo em seu âmbito interno.

Existe, assim, um fenômeno religioso bastante vivo e eclético em torno das “consagradas instituições”. Inserida num núcleo que constitui como que uma síntese do “caos” urbano pela diversidade de espaços e situações, a igreja do Carmo representa, para muitos, a possibilidade de um retorno à ordem natural das coisas, da vida, ao menos em termos de estrutura interna de consciência do indivíduo. Lá encontramos pessoas que “param” a fim de descansar um pouco, sair por uns minutos do “corre-corre” das ruas, encontrar refúgio em face de ameaças como assaltos, chuvas fortes. Também permite desafogar o “stress” e angústias pessoais, adquirindo um “santinho” com uma “oração forte”, “benzendo-se” em alguma imagem de algum dos inúmeros santos ali existentes, distribuídos pelos altares. Outros buscam os sacramentos e sacramentais (Eucaristia, confissão, bênção de imagens, medalhas e mesmo pessoas), e rezam fórmulas tradicionais de oração (terços, novenas).

O que mais pudemos observar foram práticas devocionais, e até supersticiosas, particularizadas, cada qual criando seu próprio ritual

⁽¹³⁾ BENEDETTI, L. R., *Religião: crer ou consumir?* em *Vida Pastoral* n. 213, p. 2.

ao visitar a igreja, embora vimos também pessoas com consciência mais apurada da doutrina católica e da frequência às celebrações litúrgicas. Muitos ali estavam por encontrarem-se em situações limites da vida: desemprego, doença, morte de entes queridos, falta de dinheiro e dívidas, buscando tranquilizar, ainda que parcialmente, a consciência perturbada.

Isso tudo se torna ainda mais evidente na novena de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro que acontece todas as quartas-feiras às quinze horas. A imagem da Virgem que acalenta nos braços o Filho que se encontra "assustado" com a proximidade do caminho da cruz, exerce efeito catalisador, reunindo muitas pessoas que, no momento, passam por situações de desespero.

Poderíamos aqui, recuperar um trecho de Peter Berger, em seu livro *O dossel sagrado*, aludindo às categorias "cosmos" e "caos" em relação ao papel da religião.

"O cosmos sagrado, que transcende e inclui o homem na sua ordenação da realidade, fornece o supremo escudo do homem contra o terror da anomia. Achar-se numa relação "correta" com o cosmos sagrado é ser protegido contra o pesadelo das ameaças do caos. Sair dessa "relação correta" é ser abandonado à beira do abismo da incongruência. Não é fora de propósito observar aqui que o vocábulo "caos" deriva de uma palavra grega que quer dizer "voragem" e que "religião" vem de uma palavra latina que quer dizer "ter cuidado". Por certo, aquilo sobre o que o homem anda cuidadoso é sobretudo o perigoso poder inerente às próprias manifestações do sagrado. Mas por trás desse perigo está o outro, muito mais horrível, de que se possa perder toda conexão com o sagrado e ser engolido pelo caos. Todas as construções nômicas, destinam-se a afastar esse terror. No cosmos sagrado, porém, essas construções alcançam sua culminância, a sua apoteose"¹⁴.

Presenciamos, assim, uma busca religiosa intensa por pessoas, na maioria, sem expectativa para a vida, vulneráveis às forças de uma sociedade neoliberal. Desfez-se a consciência, de que, no meio da sociedade, é preciso atuar de modo significativo, gerando relações. Perdem-se as identidades próprias, fragmentam-se as instâncias de luta,

⁽¹⁴⁾ BERGER, P., *O dossel sagrado*, p.40.

reivindicações, defesa dos direitos, enfim, vive-se à mercê das leis do mercado. Nesse sentido, questionamos se a pluriforme variedade de manifestações religiosas que encontramos na Basílica do Carmo, não seria uma forma de fuga revestida de fantasia e consolo fácil.

4.2. De uma prática religiosa transformada em religião de mercado para uma vivência cristã comunitária

Constatamos na Basílica do Carmo, assim como, de um modo geral na maioria das Igrejas de centros urbanos, que esta vem se tornando lugar onde a prática religiosa é transformada numa espécie de religião de mercado; ou seja, a disposição das imagens dos santos no interior do templo, santinhos com orações miraculosas, devoções a "santos" populares, inclusive àqueles questionados pela tradição como por exemplo "Santo Antônio do Categeró", fazem com que fiéis e pessoas transeuntes no centro da cidade entrem no templo e façam um breve "contrato" com o santo ou "divindade" perante suas dificuldades, doenças, problemas no trabalho etc. Perguntamo-nos então: como evangelizar nesse contexto?

Achamos que primeiramente devemos levar a sério a experiência religiosa subjetiva dos fiéis, mesmo que ela possa se manifestar em formas bastante afastadas dos conteúdos objetivos da experiência cristã. Deve-se levá-la a sério ao menos como busca, como procura, como ponto de partida. O fiel poderá apresentar uma exigência religiosa aparentemente superficial ou rígida. O pastor poderá sofrer a tentação de recusar ou corrigir logo tal exigência. Somente a paciência de um diálogo autenticamente pastoral poderá ajudar a fazer emergir o sentido profundo da busca religiosa do fiel e uma resposta, ao mesmo tempo acolhedora e crítica, do pastor.

Em particular, deve-se assinalar uma dificuldade freqüente hoje no campo moral, onde a distância entre as diretrizes do Magistério eclesial e a consciência dos fiéis leigos é, em muitos casos, grande. Cabe ao pastor procurar explicitar o sentido das orientações da Igreja, mas também deixar claro *o primado da consciência* (nos termos da Declaração conciliar "*Dignitatis Humanae*").

A pastoral - em suas diversas dimensões (litúrgica, catequética, social...) - deve estar atenta à pessoa em sua integridade ou

totalidade, evitando acentuar demasiadamente um aspecto em prejuízo dos outros. Por exemplo, a pastoral tridentina acentuou demasiadamente aspectos jurídicos e intelectuais, em prejuízo da dimensão simbólica e da dimensão afetiva. Isso deveria ser corrigido.

A atitude de abertura à pessoa pode se traduzir, antes de tudo, na disposição à acolhida e, na medida do possível, no acompanhamento e aconselhamento, sem contudo perder de vista o risco de certa “psicologização” da atividade pastoral.

A pastoral deve oferecer ao indivíduo uma ajuda para estabelecer uma ligação entre sua fé e sua vida cotidiana. Trata-se de um desafio particularmente grave na sociedade moderna urbana, onde se acentuou a distância entre a fé e a “cultura” (o mundo vital das pessoas). O fenômeno deve ser atribuído, em parte, a um defeito da própria ação pastoral, que se afastou da vida cotidiana dos fiéis, por diversas razões históricas (catolicismo devocional, separando as práticas de piedade do comportamento ético; inexistência de uma espiritualidade laical, inclusive pelo excessivo clericalismo etc.). Por outro lado, o fenômeno é consequência da própria estruturação da vida moderna, que tende a separar as diversas esferas da atividade humana, afastando a religião e a ética da economia, da política, da ciência, das profissões...

Diante de tal desafio, a Igreja tem uma responsabilidade, uma tarefa? Certamente sim. A fé cristã tem um lugar em tudo isso. Mais especificamente, o desafio moderno é superar a dicotomia entre “sistema” e “mundo vital” e reintroduzir a ética nas atividades sistêmicas, autônomas, desligadas, sem referência a não ser a si mesmas (ao poder pelo poder, ao lucro pelo lucro, ao conhecimento pelo conhecimento).

Numa palavra: a Igreja, depois de séculos de ênfase sobre a instituição (ou sobre a instituição instituída, já feita), é desafiada a voltar a ser ação, movimento, instituição a ser permanentemente criada, e não mera “mercadoria”. *“Ecclesia semper reformanda”*, como a cidade de hoje e de amanhã. Uma Igreja sempre em construção...

E, finalmente, podemos afirmar que cabe ao cristão que vive nesta realidade reconstruir a vida comunitária de comunhão e participação, na qual deve haver fé na palavra, gratuidade na partilha e serviço aos irmãos. É na comunidade que se pode desenvolver o grande desejo do homem da cidade que tem sede de Deus, sede de infinito.

CONCLUSÃO

Como vimos, são muitos os elementos levantados em torno da religiosidade popular nesse contexto urbano, tornando a reflexão da pastoral e o seu planejamento, algo complexo.

Não poderíamos concluir as análises da situação pesquisada sem apontar algumas perspectivas de atuação pastoral naquele contexto. Isso o fizemos sem pretensões de oferecer "formulas prontas", o que seria uma ingenuidade. Nada melhor do que uma prática de pastoral devidamente acompanhada/orientada, para nos ajudar a delinear, juntamente com os conteúdos teóricos, as perspectivas de atuação. Para isso, um passo decisivo precisaria ser dado em nossas Igrejas particulares, no sentido de possibilitar a nós, estudantes de teologia, termos acesso/contato com as igrejas dos centros urbanos, percebendo-as, em termos pastorais, no mesmo "pé de igualdade" com as comunidades dos bairros e periferias. Criou-se a idéia de que contextos como estes da Basílica do Carmo pouco têm a contribuir para a formação dos futuros presbíteros e, no entanto, aos mesmos compete a reflexão metódica e sistemática de uma sempre necessária pastoral urbana, pastoral de conjunto.

BIBLIOGRAFIA

- ANTONIAZZI, A. & CALIMAN, C. (org.), *A presença da Igreja na Cidade*, Petrópolis, Vozes, 1994.
- BAUDRILLARD, J., *A Transparência do Mal. Ensaio sobre os fenômenos extremos*, Campinas, Papirus, 1990.
- BENEDETTI, L. R., *Os santos nômades e o Deus estabelecido: um estudo sobre religião e sociedade*, São Paulo, Paulinas, 1983.
- BERGER, P. L., *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, São Paulo, Paulus, 1985².
- CELAM, *Puebla: Conclusões. A Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina*, São Paulo, Loyola, 1979².
- CHEUICHE, A. C., *Cultura e Evangelização*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995.
- CNBB, *Documento 48 - Das diretrizes a Santo Domingo*.

- CNBB, *Documento 54 - Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil - 1995-1998.*
- CNBB, *Documento 56 - Rumo ao Novo Milênio - Projeto de Evangelização da Igreja no Brasil em preparação ao Grande Jubileu do Ano 2000.*
- CNBB, *Documento 61 - Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil.*
- CNBB, *Documento 62 - Missão e Ministérios dos cristãos Leigos e Leigas.*
- CNBB, *O Fenômeno Urbano: Desafio para a Pastoral*, Petrópolis, Vozes, 1995.
- COMBLIN, J., *Teologia da Cidade*, São Paulo, Paulinas, 1991.
- _____, *Viver na Cidade: Pistas para uma nova pastoral urbana*, São Paulo, Paulus, 1996².
- LIBÂNIO, J. B., *Deus e os Homens: os seus caminhos*, Petrópolis, Vozes, 1996.
- PRO ARIS ET FOCIS, Da Matriz velha da Conceição à nova Matriz do Carmo*, São Paulo, Estúdio Gráfico Cruzeiro do Sul, 1939.
- SÜSS, G. P., *Catolicismo Popular no Brasil*, São Paulo, Loyola, 1979.

ANEXOS

1. MONSENHOR GERALDO AZEVEDO¹⁵

A vida de Monsenhor Geraldo Azevedo foi uma festa. Tendo nascido no campo, em Vinhedo, em 1921, demonstrou sempre amor à natureza, à vida, às pessoas. Seu forte era a comunicação. Desde os tempos em que foi pároco de Iracemápolis, em 1950/1955, vivia no meio do povo, movimentando a comunidade com suas procissões, visitas às fazendas e rezas na igreja. Quando passou pelo Bonfim, em 1958/1963, cativou os moradores do bairro, com sua fala simples, direta, objetiva, popular e atraente.

⁽¹⁵⁾ Texto: Cônego Luiz Carlos F. Magalhães.

Depois que chegou à Igreja do Carmo, a "Matriz Velha" de Barreto Leme, em 1963, as possibilidades de evangelização aumentaram para aquele vigário cheio de idéias, entusiasmo, garra e amor à sua vocação. Verdadeiramente, ele deu a vida pela Igreja: assumiu para si as necessidades, carências e problemas que o povo vivia e trazia para ele, nas conversas, confissões, visitas e celebrações.

Para o Padre Geraldo não havia cansaço. Os paroquianos é que precisavam tirá-lo da paróquia para alguns dias de repouso, "em algum lugar deserto". Mesmo depois da enfermidade que lhe tirou parte dos movimentos das pernas, sua agenda estava sempre cheia de compromissos: aulas no Colégio Dom Barreto, visitas às famílias, bênção em ambientes de trabalho, palestras a jovens, casais e cursilhistas, inaugurações e missas.

Monsenhor Geraldo fez história na Rádio. Começou com o Padre Chiquinho, na PRC 9, Rádio Educadora de Campinas, em programa patrocinado por D. Mazuca, e não largou mais o microfone. Em 1969, a Rádio FM Andorinha, abriu-lhe as portas para um trabalho de evangelização. Tornou-se um radialista autêntico, anunciando a Palavra de Deus e comentando a vida do povo, a um "público anônimo, heterogêneo e disperso". Gostava de reunir os radialistas para comemorar o "dia do Rádio" oferecendo-lhes um almoço, presentes e muita amizade. Às vezes, lamentava o fato de a Diocese ter perdido a Rádio Andorinha.

Os grandes eventos estavam sempre nas mãos de Monsenhor Geraldo. Ele gostava de proporcionar ao povo momentos de reunião, de festa religiosa, de muita fé e oração. Entre outros eventos maiores, nestes 37 anos de animação pastoral na Basílica, organizou a Paixão de Jesus Cristo e o show do Padre Zezinho, no Estádio da Ponte Preta, a vinda das imagens de Nossa Senhora de Fátima e de Aparecida; acolheu a Santa Cruz e as relíquias de Santa Terezinha.

O povo gostava de ouvir Monsenhor Geraldo: as pregações nas missas, as mensagens no rádio, os sermões nos grandes eventos, as cobranças aos políticos, os questionamentos à pastoral e, também, as exigências de uma vida de coerência e doação dos seus auxiliares na comunidade.

Algumas lembranças precisam ficar registradas nos Anais da Diocese: foi um dos incentivadores do Movimento Cursilhos de Cristandade, em 1972; conseguiu o título de Basílica Menor de Nossa Senhora do Carmo, para o Templo, em 1974; recebeu o título de

Monsenhor; implementou o Encontro de Casais com Cristo, em 1978; fundou a Rádio Central, com Lauro Moraes, em 1980; desenvolveu um trabalho de pastoral vocacional, organizando o Serra Clube, na paróquia, em 1982; promoveu várias peregrinações, à Terra Santa, Santuários Marianos, Roma e Canadá, desde 1994; celebrou com o Papa João Paulo II os seus 50 anos de sacerdócio, em 1996; orientou a reforma da Basílica para preservar o seu estilo gótico; construiu a "Porta Santa", a sexta no mundo, para comemorar o Ano Santo Jubilar, a ser fechada em 31 de dezembro.

Cerca de 2 mil e 500 pessoas passaram pela Basílica, durante o velório de Sábado para Domingo. Dom Gilberto Pereira Lopes presidiu a celebração, Dom Luiz Antonio fez a encomendação do corpo, e outros 47 padres concelebraram, emocionados. Debaixo de uma chuva, fina e fria, foi conduzido o caixão para o Cemitério da Saudade. Na despedida, o canto de Nossa Senhora e as palmas da multidão. Era o dia 23 de julho do ano 2000. Monsenhor passou pela Porta Santa e foi celebrar o Jubileu na Casa do Pai.

2. AS BASÍLICAS ONTEM E HOJE

2.1. Da Basílica Pagã à Basílica Cristã

Basílica, (do grego *basilikós* = casa real) designava na Grécia antiga, o palácio do rei, porém existiam construções especiais com colunas e pórticos que na Grécia levavam o nome de basílica. Aí se reuniam os magistrados e os comerciantes. Posteriormente na Roma antiga vai designar o edifício amplo e de formato retangular, destinado a tribunais e local de encontro dos cidadãos. De fato, no século III a.C., a forma arquitetural da basílica grega foi introduzida em Roma. Com a conversão do imperador Constantino (313), e a elevação do cristianismo como religião oficial, as basílicas passaram a ser templos cristãos. Os locais de reunião das comunidades cristãs vão passar das casas (*domus ecclesiae*) para as basílicas pagãs, agora transformadas em templos cristãos. Muitos estudiosos falam da existência de basílicas cristãs

⁽¹⁶⁾ Cf. FILORAMO, G. & MENOZZI, D., *Storia dei cristianesimo. L'antichità*, Roma, Laterza, 1997, p. 360.

mesmo antes de Constantino¹⁶. No final do terceiro século existiam perto de quarenta basílicas cristãs somente na cidade de Roma¹⁷.

2.2. A Arquitetura e Formato das Basílicas

As basílicas consistiam em um grande quadrilátero oblongo dividido em duas partes principais: pátio ou jardim retangular situado à sua frente, circundado de pórticos e colunas, e no interior, no fundo, um espaço menor chamado abside ou tribuna, cuja abertura tinha forma abobadada. A abside onde ficava o juiz e seus ajudantes ficou sendo o lugar dos presbíteros e do bispo, na basílica cristã. As basílicas vão ser edificadas principalmente sobre os túmulos dos mártires, para honrar sua memória, e propiciar a reunião de grande número de cristãos, no dia da festa do mártir (*dies natalis martyris*)¹⁸. Assim será edificada, pelo imperador Constantino, a Basílica de S. Pedro no Vaticano em 326, sobre o cemitério onde se encontrava o túmulo de S. Pedro. Porém com o passar do tempo foram sendo construídas basílicas dedicadas a Jesus Cristo, à Virgem Maria e aos Santos. Nestas basílicas havia três naves: a da direita era destinada aos homens, a da esquerda às mulheres e a do centro era destinada aos que se preparavam para o batismo e os que desejavam se fazer cristãos. O centro da basílica é o altar, sobre o qual se celebrava a Santa Missa, situado logo diante da abside e encimado por um baldaquino.

2.3. As Basílicas Ontem e Hoje

Com a expansão do cristianismo, construíram-se inúmeras basílicas no vasto império romano agora cristianizado. Muitas delas foram destruídas por inúmeras guerras. Muitas destas antigas basílicas cristãs permanecem, outras foram reconstruídas. Atualmente designa-se como basílica uma igreja privilegiada, de especial importância vindo logo depois da igreja catedral. O título de basílica hoje é conferido pelo papa através de um decreto. Existem quatro grandes basílicas *maiores* em Roma (as de S. Pedro, S. Paulo, S. João de Latrão e Santa Maria

(17) Cf. DANIÉLOU, J. & MARROU, H., em *Nova História da Igreja I*, Petrópolis, Vozes, 1973², p. 248.

(18) Cf. JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, vol. 11, Barcelona, Herder, 1980, pp. 440- 441.

Maior); todas as outras basílicas são chamadas *menores*. A basílica sinaliza nas várias localidades a presença do Santo Padre e a união do Povo de Deus com ele. No Brasil existem diversas basílicas menores, a mais antiga é a basílica de Nossa Senhora Aparecida criada pelo papa Pio X em 1908.

A basílica vai simbolizar a comunidade cristã reunida, como imagem do Reino de Deus ou o reinado de Deus (*basileus* = rei). A comunidade reunida na basílica, vizibiliza e antecipa o Reino de Deus, onde a fraternidade e o amor unem a todos na casa do Pai, o qual alimenta a todos no banquete eucarístico. A basílica hoje pode ser vista por alguns como resquício da era sacral da Igreja. Para outros, porém, a basílica preserva a memória de uma época de expansão do cristianismo sem igual. A basílica evoca o fim das terríveis perseguições movidas contra os cristãos pelo Império Romano. Perseguição que obrigava os cristãos a se reunirem nas catacumbas às escondidas. Com a liberdade de culto os cristãos puderam se reunir nas Basílicas. É sábio tirar do seu tesouro coisas novas e velhas, disse Jesus. A basílica é algo antigo, que está no tesouro da Igreja Católica e por isso tem seu valor ainda hoje, pelo que deve ser valorizada, sem preconceitos.

2.4. Condições para que uma Igreja seja Basílica, Deveres e Privilégios

Para que uma igreja receba do papa o título de basílica, requer-se que a mesma seja sagrada com o rito do Pontifical Romano e tenha seu altar consagrado e com relíquias de mártires. Requer-se ainda que a construção do templo seja digna de admiração pela sua beleza, em seu aspecto artístico. Que goze de certa notoriedade no seio da Diocese. Além disso supõe-se que este templo goze de especial predileção da população, ou pela sua antiguidade ou por seu aspecto devocional. Que seja um santuário ou lugar de peregrinação com afluência constante de fiéis. A basílica pode ter um timbre, símbolo ou escudo próprio com o selo pontifício (as duas chaves postas em aspas). O maior privilégio da basílica porém, é o seu próprio título, que a distingue das outras igrejas conferindo-lhe certo grau de apostolicidade por ter o Vigário de Cristo lhe posto a mão¹⁹.

⁽¹⁹⁾ Cf. *REB 15*, (set. 1955), pp.690-691.

O principal símbolo da basílica é o *pavilhão* nas cores papais - vermelho e amarelo, a *umbrela* (símbolo da cúpula, de um templo que se destaca dos demais) e o *selo pontifício* ou seja, as chaves cruzadas. Na basílica devem ser celebradas com solenidade as seguintes datas: a festa da cátedra de S. Pedro (2 de fevereiro) a solenidade de S. Pedro e S. Paulo (29 de junho) e o aniversário de eleição do sumo pontífice reinante. A basílica deve dedicar-se também à divulgação dos documentos pontifícios e do magistério em geral²⁰. Na basílica deve-se cuidar no esmero das celebrações litúrgicas, a pregação da Palavra de Deus deve ser constante e o atendimento ao povo principalmente quanto a confissões deve ser disponível. Numa basílica, pode-se ganhar as indulgências de praxe nas seguintes datas: na solenidade do titular, no dia dois de agosto (privilégio da Porciúncula), na solenidade de S. Pedro e S. Paulo e uma vez ao ano em dia a escolher.

2.5. Basílica do Carmo

Não só na Arquidiocese, mas em toda a Província eclesiástica de Campinas, que reúne as dioceses de Piracicaba, S. Carlos, Limeira, Amparo, Bragança, é a única igreja que tem este título de basílica. Na Arquidiocese de Campinas somente a Catedral onde fica a cátedra episcopal, tem precedência sobre a basílica. Portanto, é uma igreja singular.

A basílica de Nossa Senhora do Carmo tem todas as condições para ter recebido do papa este título. Ela está no local onde se ergueu em 1774, a primeira igreja matriz de Campinas. O distrito de Campinas havia sido fundado em 14 de julho de 1714 com a missa celebrada por Frei Antonio de Pádua Teixeira no quadrilátero que compõe a praça Bento Quirino e Pompeu de Camargo (praça defronte à Igreja), terra doada por Francisco Barreto Leme, fundador da cidade, cujo túmulo se encontra na própria basílica. A basílica passou por sucessivas reformas, como está hoje é resultado da reforma por que passou em 1932. Nela funcionou a matriz de Campinas até 1870, quando foi inaugurada a matriz nova, a atual catedral de Campinas.

Por este e tantos outros motivos a Basílica faz parte do patrimônio histórico da cidade. Com a inauguração da matriz-nova, a

⁽²⁰⁾ Cf. Decreto *Do título de basílica menor* de 06/06/1968 in AAS 60 (1968), 536ss.

matriz-velha foi posteriormente criada paróquia, com o título de Santa Cruz, mas mudou o título para Nossa Senhora do Carmo. Assim, a cidade de Campinas na época, passou a ter duas paróquias: a matriz-nova de N. Sra. da Conceição e a matriz-velha de Nossa Senhora do Carmo.

A basílica deve seu título a Mons. Geraldo Azevedo pároco de 1963 a julho de 2000. Com a aprovação do Arcebispo de então, D. Antônio Maria Alves de Siqueira, Mons. Geraldo preparou toda a documentação que incluiu desde o histórico completo da igreja, até a obtenção da aprovação da CNBB e a assinatura dos Cardeais do Brasil, aprovando a concessão deste título. A Congregação para o Culto Divino, após examinar a questão deu ao papa seu parecer favorável. Assim, em 06 de novembro de 1974, em forma de *Breve*, o Papa Paulo VI assinou o decreto, conferindo o título de basílica à matriz do Carmo. Fato comunicado oficialmente através do protocolo n. 2057/74 da Congregação para o Culto Divino, com a mesma data da assinatura do decreto do Papa Paulo VI.

A instalação foi realizada em solenidade presidida pelo Núncio Apostólico no Brasil, Arcebispo Carmine Rocco em 22 de junho de 1975, quando foram cumpridos todos os rituais para a instalação da Basílica, em meio a grande afluência do povo, amplamente documentada.

***André Luis Fávero, Rafael Capelato,
Rodrigo Catini Flaibam, Sandro de
Souza Portela e Wilson Enéas
Maximiano cursam o 3º ano de Teologia
no ITCR da PUC-Campinas.***

SEMANA DE ESTUDOS

BRASIL, 500 ANOS: QUEM EVANGELIZAMOS?

Sandro de Souza Portela

É claro que a temática dos quinhentos anos de Brasil não poderia deixar de estar presente numa semana de estudos teológicos do nosso Instituto, pois vivíamos um momento em que se comemoravam os cinco séculos de chegada do homem europeu a estas terras desconhecidas que, posteriormente, viriam a ser chamadas de Brasil.

Esta foi a idéia principal que norteou todos os trabalhos, desde o início do ano de 2000, para a realização da **XVIII Semana de Estudos de Teologia**.

Com o empenho do Diretório Acadêmico e auxílio do ITCR e da PUC-Campinas, além, é claro de muitos alunos e outras instituições que colaboraram para a concretização da semana teológica, oficializou-se o tema: **BRASIL, 500 ANOS: QUEM EVANGELIZAMOS?**

A partir de então, começou-se a organizar a mesma no sentido de elaborar as palestras e definir os assessores. Tarefa essa nada fácil, que custou muito empenho e dedicação de muitas pessoas interessadas no bom êxito da semana, como vinha ocorrendo tradicionalmente no ITCR.

Os próprios acadêmicos dos cursos de Teologia e Ciências Religiosas sugeriram as temáticas que gostariam que aparecesse no decorrer da semana, ficando assim constituída: uma análise sócio-cultural brasileira, uma abordagem bíblica, uma análise com o enfoque da Moral, a ética nos meios de comunicação e o "mercado" religioso, e,

por fim, algo na linha de evangelização, destacando quais rumos deveriam a Igreja e a sociedade brasileira assumir a partir daí.

Tendo, então, assumido esse desejo dos acadêmicos, o Diretor do ITCR, Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves afirmou: *"A análise teológica dos 500 anos de evangelização no Brasil exige abarcar a perspectiva dos pobres que englobe uma totalidade utópica: a emergência de um Brasil politicamente participativo, economicamente justo, culturalmente solidário e religiosamente constituído de pessoas irmãs umas das outras que vivam a fraternidade"*.

Antes, porém, de iniciar a explanação do conteúdo das reflexões, creio que cabem algumas considerações acerca do evento. A data foi assumida entre os dias 18 e 22 de setembro de 2000 e utilizou-se o anfiteatro Dom Barreto, da Casa de Nossa Senhora, da Congregação das Irmãs Missionárias de Jesus Crucificado. Os acadêmicos Rodrigo Catini Flaibam e Rafael Capelato, ambos do 2º ano de Teologia, foram os responsáveis pela elaboração do logotipo e composição dos cartazes para divulgação. Todas as noites foram iniciadas com algum tipo de apresentação cultural: teatro, dança, música, cujo intuito era resgatar alguma forma de representação da cultura do povo brasileiro e tornarem conhecidos os trabalhos que vinham sendo desenvolvidos dentro da própria universidade, até lançamentos de livros de professores do ITCR.

Como se pode observar, uma semana com intensos trabalhos e que exigia muita responsabilidade, mas que, com toda certeza, tudo seria muito bem recompensado com o aproveitamento e enriquecimento teológico que os alunos viriam a ter posteriormente.

No primeiro dia da semana, o Prof. Chico Alencar (Professor de História e Escritor), da Universidade Federal do Rio de Janeiro, veio tratar o tema: **Aspecto sócio-cultural dos 500 anos de Brasil**. Iniciou sua colocação se dirigindo aos presentes com certa indagação e, ao mesmo tempo, com grande ironia: "Estudar Teologia?!!!! Vocês são muito ousados!".

Para Chico, é difícil responder, analisando social, cultural e historicamente o que é o homem e para onde vai, uma vez que o Brasil é uma nação e não uma porção de símbolos. O Brasil é constituído de um povo, e um povo em formação. Por isso acredita ser difícil entender o que significa comemorar 500 anos de Brasil: 500 anos de que? Quem somos nós?

Ele, porém, não descarta a certeza de que na história não há oprimido sem haver um opressor. Assim, a sociedade se torna medíocre na medida em que as pessoas são irresponsáveis consigo mesmas e alienadas em relação aos outros. Concorde com Paulo VI quando este último sonha com um mundo sem fronteiras, mas crê que isso está muito longe de ser conseguido.

O Brasil tem 500 anos? Sim e não. Sim porque estamos habituados a comemorar dessa maneira, mas não, porque o Brasil só tem 178 anos de independência (tornou-se independente de Portugal somente em 1822) - se é que se pode chamar o Brasil de um país independente... - e de dívida, e mais ou menos 11.500 anos (até hoje não se descobriu nenhum habitante anterior) desde que aqui viveu o primeiro ser humano. Assim sendo, pode-se afirmar que somos todos "índios" (expressão também erroneamente utilizada). Ah! Por falar em índios, citou o grande descaso e massacre das comunidades primitivas aqui existentes: hoje são cerca de 180 povos constituídos de aproximadamente 330.000 pessoas (antes 970 povos e cerca de 8 milhões de habitantes). São muito poucos em comparação com a grande extensão territorial do Brasil e o número que já foram um dia (chegaram a ocupar 70% do território nacional). As pessoas acreditam que o índio é uma espécie de "pré-humano", e isso não é verdade.

Quando passou a falar acerca do período de colonização, afirmou que o Brasil não foi colonizado mas, sim, povoado. O que aqui aconteceu foi um povoamento e somos, então, também, lusitanos. Porém, o que importa não é quem coloniza, mas como coloniza. Citou a diferença entre o que ocorreu com o Brasil e com os Estados Unidos. Aqui fomos explorados, lá, habitados, educados e desenvolvidos.

O brasileiro é composto, também, de negros. Deve-se destacar a grande diáspora dos séculos XV a XIX na África, na qual mais de 60 milhões de pessoas sofreram holocausto. A África é o berço de toda a humanidade com esses números.

Mas o povo brasileiro não é formado só de índios, portugueses e negros. Há de se considerar, também, as sensíveis levadas migratórias que se fixaram aqui: italianos, alemães, espanhóis, japoneses, sírios, holandeses e outras mais modestas.

Chega, enfim, o século XX: o povo brasileiro começa a deixar de ser rural, bucólico, e começa a ser industrializado. Uma grande mudança que faz com que a forma de vida se altere profundamente. Há

os avanços tecnológicos, principalmente na segunda metade do século, ocorrem as influências dos Meios de Comunicação Sociais, ou meios de massa, na qual é forjada uma idéia de uma época marcada pelos dominantes, pelos detentores do poder e mantenedores da opinião pública, através destes meios de comunicação, que, se por um lado, práticos, de outro, deturpadores e parciais. No Brasil, quem manda é quem tem o poder da comunicação.

Antes de encerrar, porém, sua reflexão, que tentei resumir nestas linhas brevemente, deu um exemplo disso: em 1999, o Ministro de Turismo e Esporte do Brasil, Rafael Greca, encomendou uma canção a Chitãozinho e Xororó que seria uma espécie de "Hino do Descobrimento" para ser entoado no ano 2000. Chico, então, tomou seu último livro (*BR 500 - um guia para a redescoberta do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 2000^o, pág. 211-213) e leu a tal canção. Depois, propôs uma outra versão, talvez uma paródia da anterior. Apresento, aqui, ambas:

500 ANOS (CHITÃOZINHO E XORORÓ)

O meu país é uma arena
Gigantesca
Onde eu bebo água fresca
Nas cacimbas do sertão

Sou berranteiro
Andarilho, sou
Matreiro
Sou peão, sou boiadeiro
Na poeira desse chão

E lá se vão 500 anos de
Galope
Não duvide que eu tope
Contar tudo que eu já vi

No meu cavalo por esse
Brasil afora
Eu passeio pela história
Do Oiapoque ao Chuí

Eu vi chegando caravelas
Do futuro
Lá no meu Porto Seguro
Quando o sol trazia luz

Vi bandeirantes atrás de
Ouro
E diamante
Nos lugares mais
Distantes
Da Terra de Santa Cruz

Andei nos pampas
Vi a Guerra dos Farrapos
E por um triz eu não
Escapo
No meu ligeiro alazão

Vi Tiradentes, vi Antônio
Conselheiro
Lampião, índio guerreiro
Padre Cícero Romão
Eu vi Zumbi, negro arisco
Dos Palmares

Feito uma oração
De um cavaleiro, escutei um
Grito forte
De independência ou morte
À beira do riachão

Eu sou o tempo
Fui eu que mudou os ventos
Mas já são outros 500
E eu vou cantar noutra
Canção

**OUTROS 500 ANOS
(CHICO ALENCAR)**

O meu país não vai me chamar
De besta

Acabou a água fresca
Nas cacimbas do sertão

Sou escravo
Maltrapilho, sou
Posseiro
Sou o não ao meu destino
Nessa luta pelo pão

São mais de 500 anos
Tanto trote
Não duvide do meu mote
Sei dizer o que vivi

Minha memória feita de
Brasil adentro
Eu navego pela história
Do rio Grande ao Cariri

Eu vi entrando caravelas
Da Conquista
Num certo porto inseguro
Obscuro ponto de vista

Vi bandeirantes se
Matando
Pelo ouro
Errantes com sede e
Drama
Na terra de Pindorama

Ceguei nos pampas
Vi as lutas do meu povo
E percebi ali
O novo
Da vida sendo aprendiz

Na saga dessa gente
Quilombola
Vi precursores, penitentes
Sem esmola
Resistência dos nativos
E barões já decadentes

Feito um lamento
 De um tropeiro, ouvi um
 Grito estranho
 Era dependência e mortes
 E o latifúndio tacanho

Passou o tempo
 Quero mudanças na ação
 Agora são outros 500
 Pra construir de novo a
 Nação

Como dá para perceber, é alguém que trouxe sua contribuição para o início de nossa Semana Teológica, mostrando-nos uma nova forma de enxergarmos o nosso Brasil e a maneira com que ele é administrado. Encerra sua participação afirmando que *“a estrada que temos que caminhar é longa e árdua, mas que, para o nosso próprio bem, devemos começar a plantar um novo mundo, com novas idéias, nova organização coletiva, sementes de uma nova sociedade. E isso deve começar já, pois a nossa vida é curta.”*

No segundo dia, um painel sobre a **História do Brasil X História do Povo de Deus**, com a presença de três assessores e uma mediadora. Foram eles: Pastora Dra. Tânia Mara Vieira Sampaio (UNIMEP), Prof. Pedro Lima Vasconcelos (PUC-SP), Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (IEPG-UMESP) e Profa. Silvana Suaiden (ITCR PUC-Campinas), respectivamente. Apesar de tantas pessoas num curto espaço de tempo, tentarei ser o mais sintético possível, sem deixar de anotar os principais aspectos abordados por cada um deles.

O Prof. Pedro Vasconcelos foi o primeiro a se pronunciar e elaborou o seu discurso a partir do pensamento de Marilena Chauí. Por alguns instantes relatou o mito fundador do Brasil e passou a desdenhar os aspectos da sacralização da natureza, a sacralização da história e a sacralização do poder político, tão presentes na dinâmica da história da humanidade e também no andar da formação da cultura brasileira. Era como se o Brasil repetisse os longos milênios da história da humanidade em seus poucos séculos de vida.

Para os que aqui chegaram (portugueses) para explorar, o Brasil era um paraíso encontrado, era uma colônia exportadora. Assim sendo, muito semelhante ao Éden. Pero Vaz de Caminha já relata isso em sua carta à corte lusitana. E para entendermos esse fato de semelhança

do Brasil com a vida do Antigo Testamento, Pedro compara a escravidão na história do Brasil com a escravidão na história de José do Egito. O poder, para ele, distancia o benefício público do benefício privado.

Fazendo outra comparação, vê Israel como terra de leite e mel, o Brasil com águas de leite e barrancos de cuscuz. Mas, assim como no Antigo Testamento há muitos personagens históricos que marcaram uma mudança de sentido de vida e deram novos rumos à maneira pelas quais as pessoas passassem a viver, também no Brasil há esses personagens, e destaca, principalmente, Antônio Conselheiro. Pedro afirma que a consciência religiosa de algumas pessoas faz com que essas pessoas se tornem sujeitos históricos.

A Tânia, por sua vez, tratou da perspectiva de gênero no Antigo Testamento. Iniciou destacando que é mister privilegiarmos os movimentos e os momentos de encontro nas experiências de vida, e, por isso, estava satisfeita em estar ali naquela noite.

Segundo ela, não é importante descobrir as heroínas bíblicas, mas sim, através da hermenêutica bíblica de gênero, buscar perguntar-se acerca dos jogos de poder presentes na história, tanto do Antigo Testamento quanto hoje.

E essa hermenêutica, para ela, pode e deve ser feita tanto por homens quanto por mulheres, desde que todos e todas estejam interessados na verdade e na neutralidade, sem opiniões pré-conceituosas. O convite que ela nos fez foi o de descobrir as situações do real nos textos bíblicos.

Já o Paulo Nogueira, dando uma rápida olhada no Novo Testamento, destaca alguns paralelos dos mundos bíblicos e atuais. Começou citando a "Pax Romana" que defendia a melhoria de vida, mas quem pagava o alto preço dessa suposta melhoria de vida dos que viviam nos palácios imperiais era o povo, cada vez mais massacrado e espoliado pelo poder do império.

Para ele, há muita desesperança no texto bíblico. Será que hoje é diferente?

A linguagem, bem sabemos, é o símbolo do poder, da dominação. A língua facilitava a diversidade de culturas nos arredores do Mediterrâneo. E os cristãos entram em contato com os povos através de um tipo de intercultura, e não vencem o poder opressor. Hoje buscamos soluções mais ávidas do que anteriormente. Hoje a briga é para valer: vida ou morte.

E nesse sentido tem-se muito a dizer na sociedade atual. A briga até mesmo no campo religioso é tamanha, pois que nunca existiu uma religiosidade tão sincrética. Termina citando o documento recém-lançado, na ocasião, pela Igreja, a *"Dominus Jesus"*, e questiona: e nós, como entramos nessa dança?

Não precisa dizer que a partir daí muitas discussões foram surgindo, muitos desabafos foram emergindo e a participação da platéia foi muito pertinente, até mesmo porque um dos assessores, a Profª Tânia, professa outra fé que não é a católica. Como já mencionado anteriormente, a mesma é pastora metodista.

No dia seguinte, tivemos a honra e a alegria de receber uma pessoa muito querida no meio teológico: o Prof. Dr. Frei Carlos Josaphat, op, da Escola Dominicana de Teologia de São Paulo. Ele veio desenvolver o tema: **A Moral nos 500 anos de Brasil.**

Iniciou sua explanação fazendo uma observação acerca dos primeiros povos brancos que aqui chegaram, ou seja, os portugueses. Para ele, estes que chegaram aqui por primeiro, não cuidaram do Brasil como pátria. Assim sendo, é esse o início da Moral em nosso país. A Moral não acompanhava o sonho dos índios, dos povos aqui presentes, e sim, uma moral com um sonho falseado.

Josaphat afirmou com todas as letras: "a Moral é o despertar da pessoa". É o despertar da dependência, do legalismo, para uma renovação, para uma Ética da Libertação, em busca da validade de um sistema alternativo ético.

Citou, em breves palavras, o descaso do descobridor nos 50 primeiros anos de sua chegada em "nossas terras" (se é que podemos dizer que um dia isso aqui foi nosso!). Diante de tudo isso ele afirmou que somente com o realismo é que se dá início à construção de uma verdadeira ética no Brasil.

A Moral e a religião, nos tempos idos (e quem sabe até hoje!), não respondiam aos anseios do povo aqui presente. Surgiam "famílias" religiosas missionárias - as congregações religiosas. Quanto à hierarquia: falta de bispos e sacerdotes. Na sociedade, como num todo, não havia acompanhamento pastoral e sim acompanhamento do padre. Este último, quando presente, era o que designava, de forma determinante e impositiva como as pessoas haveriam de viver. E, assim, o catolicismo no Brasil nasce desse sistema de padroado.

Frei Carlos apresentou algumas datas que parecem interessantes serem mencionadas aqui para entendermos como se deu esse longo processo. Destaco algumas delas:

- Em 1551 é eleito o primeiro bispo do Brasil, o da Bahia. Este não possuía e nem deveria possuir o interesse em catequizar, mas, sim, devia se preocupar com os interesses de dominação, com a supremacia do rei.
- Até 1822 (ano da independência política sob Portugal), há apenas 9 bispados no Brasil.
- Até 1889 (ano da proclamação da República), são apenas 11 os bispos com sede aqui no Brasil.

Daí, então, ocorre a separação da Igreja e do Estado. Continuam presentes as totais exclusões de todas as vantagens dos índios e negros e passam a surgir alguns profetas, na medida em que acenam para o valor da vida e da dignidade humana. Ele defende a tese de que estes são, em sua grande maioria e, principalmente, leigos e não pessoas ligadas à instituição. Como exemplo ele citou o caso de Zumbi e de José Bonifácio que possuía um projeto de libertação dos escravos, com a formação para a vida de trabalho. Destacou que ninguém foi capaz de seguir seu exemplo e que, pelo contrário, foi “exilado”. Para o frei Josaphat, ninguém foi como José Bonifácio até então no Brasil: alguém preocupado pela vida, pela solidariedade, pela igualdade.

Encerrando sua participação, demonstrou um paradigma alternativo, na qual afirmava que a colonização só seria legítima se os colonizados aceitassem os colonizadores. Deveria ter havido como que um plebiscito. Como isso não ocorreu, os que aqui estiveram são ladrões! Afirmou isso analisando a partir do ponto de vista da ética e da evangelização.

Por fim, afirmou que “a ética deve ser vivida na luta. E que todos devemos, principalmente os interessados numa sociedade mais justa e igualitária, ter muita energia para viver, para compreender e para lutar”.

Ainda nessa mesma noite houve o lançamento do livro do Prof. Dr. Pe. Pedro Carlos Cipolini: *Cidade Transfigurada*. Para saber mais a respeito dessa obra, confira a resenha feita pelo acadêmico Rafael Capelato, aluno do professor supracitado, nesta mesma edição dos **Cadernos de Teologia** do ITCR da PUC-Campinas.

Na quarta noite de reflexão, para debater o tema **Ética da Comunicação e Marketing Religioso**, estiveram presentes os jornalistas Kater Filho, da Rede Vida de Televisão, e o Prof. Celso Luiz Figueiredo Bodstein, do Departamento de Jornalismo do IACT da PUC-Campinas.

O primeiro iniciou sua exposição falando sobre a questão do "marketing". Destacou a "filosofia dos 4P's". Mas o que seriam esses "4P's"? São uma forma abreviada e comum, quando se está habituado com o termo "marketing": Produto, Preço, Praça, Promoção ou Propaganda. Segundo Kater, o "marketing" nasce da necessidade e trabalha com a pesquisa.

Citou diversos exemplos para se entender esses "4P's". De maneira sucinta explico: quando, através de uma pesquisa, se constata que há a necessidade de um novo produto no mercado, alguém, algum grupo ou alguma empresa cria esse produto a fim de atender a carência que tal pesquisa constatou. É o primeiro "P". Em seguida, vem o segundo "P", que é o preço na qual tal produto vai receber até chegar ao consumidor final. Se for muito alto, é claro que terá pouca saída. Em seguida vem o terceiro "P". É a praça, ou seja, o local na qual este produto vai ser comercializado. É importante que esteja bem difundido e presente em todas as cidades, regiões ou, se possível, em todas as esquinas, a fim de atender a demanda. Por fim, o quarto "P", é a propaganda, a promoção de tal produto. Se as pessoas não souberem que tal produto existe, fica difícil aumentarem as vendas e, assim, conseqüentemente pode levar ao fim da produção do mesmo.

Após fazer essa explicação, destacou que ele acha que o produto que a Igreja produziu e continua produzindo e que é de interesse de toda a humanidade é a SALVAÇÃO. Portanto, conclui que: Produto? A Igreja tem. Seu preço? Gratuito (quer algo mais interessante?). Sua praça? Muito diversificada e presente em todas as cidades, em todos os bairros, "sempre uma pertinho de você". Sua promoção? Bem, aí sim está o problema: a precariedade na maneira como a Igreja "vende" o seu produto.

Para ele a Igreja deve estar mais atenta aos meios de comunicação e começar a perceber que ela pode fazer uso desses importantes meios de penetração nas casas das pessoas. Segundo ele, o produto deve ser levado às casas dos "fregueses" e não esperar que estes venham até a Igreja buscá-los.

Em seguida, Bodstein salientou o primeiro valor da comunicação que não é outra coisa senão dar a devida valoração ao

cotidiano. Vale ressaltar que sua intenção era argumentar acerca da ética da comunicação.

Para ele a ética é a possibilidade de entrar em conexão com o tempo em que vivemos, desmontando qualquer tipo de ideologia, e mais, é um caminho de volta à "cotidianidade", encontrando-se com a consciência. A ética não pode ser confundida com direitos.

O fato de ter consciência é que dá liberdade de trabalho nos meios de comunicação social. Para ele, a comunicação é o "grande viés do mundo". A ética, nesse contexto, surge como elemento qualitativo e valorativo e vem dar completude ao sujeito.

No último dia, abriram-se as atividades com o lançamento do livro do Prof. Cássio Murilo Dias da Silva, *Metodologia de Exegese Bíblica*, cuja resenha pode ser lida neste mesmo número dos **Cadernos de Teologia**. Fruto de intenso trabalho do autor e com a colaboração de outros professores de nosso Instituto.

O tema da última noite, como que encerrando as nossas reflexões acerca dos 500 anos de Brasil, foi: **Prospectivas para a Evangelização**. Convidamos para tal exposição, o atual presidente da SOTER, o Prof. Dr. Frei Luiz Carlos Susin, ofm cap.

Susin elaborou uma reflexão muito bem sistematizada que denominou de *Para um Brasil de outros 500*.

Partiu, então de algumas premissas:

a) a realidade (para ele, é o que nos faz pensar):

Devemos estar atentos aos projetos que vieram de fora para o Brasil, como a colonização, as interferências das culturas européias na formação do povo brasileiro etc. O Brasil só vai começar a sua intuição para a verdadeira evangelização após o Concílio Vaticano II. Porém, o mundo passa por uma nova ordem: surge o neoliberalismo, está presente um pentecostalismo docético, um pluralismo exacerbado, um fundamentalismo, que é uma reafirmação de identidade, um mercado que dissolve a solidariedade, mercado este que vai, aos poucos, substituindo o verdadeiro conceito do termo sociedade.

b) bíblico, eclesiológico e teológico:

Destaca a presença de um caráter soteriológico e messiânico, também antropológico, na sociedade fragmentada atual. Neste

sentido, acredita que a cristologia deve assumir uma característica "reinocêntrica", pois "a glória de Deus é que o homem viva" e "a glória de Deus é que os homens estejam 'vivendo' entre si".

A evangelização é a razão de ser da(s) Igreja(s), mas também deve ser da(s) Teologia(s). Assim sendo, para ele, a Igreja deve ser "evangelio-cêntrica", destacando-se as dimensões comunitárias dessa evangelização. Um ponto muito bem trabalhado por ele, e que deve ser seguido por todos os evangelizadores, é quando ele afirma que a evangelização, na comunidade, deve funcionar como iniciação e não como doutrinação. Em uma única frase: deve-se evangelizar para compreender e compreender para evangelizar.

Viu, depois de explicitar essas suas premissas, um grande potencial na sociedade. Começou falando das grandes energias que ele vê saindo da força de luta das mulheres, das massas desesperadas, das multidões dos pobres. Uma energia essa que, para ele, contagia e que deveria contagiar a todos. Viu, também, uma grande força de transformação que surge das culturas "não modernas", como ele mesmo chamou àquelas tradições menos esvaziadas pela modernidade como a indígena, a afro etc. Destacou, ainda, a resistência de muitos povos e a criatividade de muitas pessoas que fazem com que as ideologias das classes dominantes sejam cada vez mais desmascaradas.

Destacou, depois, que o homem deve fazer um discernimento daquilo que o cerca. A humanidade e a divindade de Jesus foram questões muito mencionadas, além do cânone cristão e a ajuda que deve haver para que se evite a ambigüidade e polivalência dos rituais como a força da magia, o sincretismo e o xamanismo.

Para Susin, a Teologia é um espaço de sonho, de liberdade e de criatividade e, através dela, a hermenêutica se torna possível, ainda que em uma dimensão escatológica. O antigo e bastante utilizado método do *ver/julgar/agir*, segundo ele, continua valendo, mas de maneira muito mais intensa nesse processo hermenêutico.

Para encerrar sua reflexão, estabeleceu alguns critérios para se construir um Brasil de outros 500 que, segundo ele, são de suma importância para o desenvolvimento de uma teologia e cidadania eficazes e simpaticantes.

Destacou, assim, *a alteridade, o diálogo e o pluralismo*, tanto no que diz respeito ao gênero, às relações interculturais, no diálogo ético

(a ética está, para ele, no coração da evangelização), econômico, ecumênico, ecológico. Além do *risco do profetismo*, tanto na relação e contraposição que pode haver a partir da alteridade e alternativa, da solidariedade e obrigatoriedade, interioridade verdadeira e simulada (embalagens e símbolos), comunidade e individualidade. Citou como exemplo a grande disparidade de pensamento e linhas de ação entre CEB's e RCC, como sendo dois grandes paradigmas da atualidade.

Como conclusão, citou que de forma alguma a Teologia pode descartar ou fugir do pluralismo. Para Susin, o pluralismo pode ser o início do respeito às diversidades.

Nesse clima de encorajamento e ânimo para o pensar teológico, a fim de proporcionar uma evangelização que venha, de fato, ao encontro das necessidades daqueles que vivem à margem de nossa sociedade, respeitando as diferenças em todos os seguimentos da nossa cultura tão pluralista, é que se encerraram as atividades de mais uma Semana de Estudos de Teologia.

Esperamos que os frutos dessa Semana Teológica possam ser colhidos no tempo oportuno por todos aqueles que colaboraram para que a mesma viesse a ocorrer, sejam eles os organizadores, colaboradores ou participantes, alunos ou não de nosso Instituto, na expectativa de construirmos, juntos, o reino de Deus, que é justiça, partilha, solidariedade e fraternidade, com a urgência que os oprimidos esperam que aconteça.

Como o tema geral era acerca dos 500 anos de Brasil e de sua evangelização, encerro mencionando o ***Sermão da Renovação dos Outros 500***, presente na obra de Chico Alencar - BR-500 -, já mencionado anteriormente, da autoria de Dom Pedro Casaldáliga:

Os povos indígenas do Brasil vêm alertando nossa consciência e nossa solidariedade diante dos 500 anos brasileiros, que Portugal e o Brasil oficiais vão comemorar, celebrando, e que os meios de comunicação, como porta-vozes do sistema e da grande fraude histórica, apregoam dia a dia, num calendário de contagem regressiva.

A conquista, simultaneamente político-cristã (ou católica, mais especificamente), foi o "holocausto" não só de um povo, mas de muitos. De todo um continente e suas ilhas. Não perpetrado em nome de uma raça, mas de pretensa civilização cristã, em nome de "Deus".

Foram invadidas e conquistadas ao mesmo tempo as terras dos povos indígenas e as entranhas das mesmas, as florestas e a sua fauna, as águas e o ar, os mitos, os corpos, as almas, as vidas, a vida...

Por uma falsa e antievangélica assimilação do "poder" por parte da Igreja; pela sempre ambígua aliança Igreja/império; por uma concepção de missão, avassaladora e prepotente; e, numa última instância, mais profunda, pela fé num Deus possuído em exclusividade: a Igreja teve muito de império e a evangelização, muito de conquista.

A fé imposta e o batismo compulsório - que depois marcaria a ferro o corpo e a alma do povo negro escravizado - nunca são um bem: pervertem a fé e o batismo.

Mas as caravelas trouxeram também o evangelho. Por isso, podemos e devemos celebrar a explicitação da Boa Nova de um Deus que é amor e que se faz na carne e na história, Deus-conosco. "Livre, porém, de caravelas": de dominação, de colonização, de aculturação integracionista.

Devemos celebrá-la numa eucaristia bastante diferente daquela primeira em Porto Seguro - que comece por um sincero ato penitencial.

Que prossiga num ofertório fraterno de tudo o que é e tem esta plural Terra de Santa Cruz e culmine numa comunhão pluriétnica e pluricultural, ecumênica e macroecumênica, do sangue e do pranto, das lutas e dos sonhos, do passado, presente e futuro dos povos do nosso povo, sobretudo dos povos indígenas.

Comemorar honestamente, evangelicamente, os 500 anos de Brasil, para a Igreja, só pode ser rever todo o processo de evangelização que a mesma Igreja desenvolveu ao longo desses 500 anos. Rever o conteúdo e o modo dessa evangelização. Não apenas "com novos métodos e novo ardor", mas também com uma visão nova. Não só rever o catecismo, mas também a teologia. Não só a missão concreta, mas também a missiologia.

"Rever o Deus anunciado", para que seja verdade o Deus de Jesus, não amarrado, libertador do pecado, dos impérios e da morte.

Sendo assim, mais do que celebrar - porque o passado está aí - haveria muito a renovar, muito a assumir. No sonho e na vontade de "outros" 500! Assim seja!

BIBLIOGRAFIA

ALENCAR, C., *BR 500 - Um guia para a redescoberta do Brasil*, Petrópolis, Vozes, 2000³.

Sandro de Souza Portela cursa o 3º ano de Teologia no ITCR da PUC-Campinas e foi o Presidente do DA "João XXIII", na gestão "TEO2000".

RESENHAS

DIAS DA SILVA, Cássio Murilo, com a colaboração de especialistas, *Metodologia de Exegese Bíblica*, São Paulo, Paulinas, 2000, 526 pp.

No final do ano de 2000, Cássio Murilo Dias da Silva nos brindava com sua obra *Metodologia de Exegese Bíblica*. Um verdadeiro achado no campo da metodologia da exegese bíblica. Há muito se deseja, no Brasil, uma obra nestes moldes. Uma obra que ofereça sinteticamente os principais elementos na produção de uma exegese séria e comprometida com a cientificidade.

Cássio é Mestre em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma. Leciona Metodologia Bíblica no Curso de Pós-Graduação da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, na cidade de São Paulo, desde 1993. Desenvolveu sua tese de Mestrado pesquisando o livro do Eclesiastes.

Apresentado por ninguém menos que Milton Schwantes, o livro aspira ser um *manual de exegese bíblica* (p. 7). Apesar de o livro estar dividido em capítulos, em essência, ele possui duas grandes partes. Na primeira, de autoria de Cássio, este se ocupa em apresentar a metodologia da exegese bíblica, buscando, sinteticamente abordar os mais diversos problemas que surgem ao se defrontar com um texto bíblico e querer compreendê-lo no seu significado mais profundo. Ajuda o leitor a percorrer os mais diversos caminhos que levam à compreensão do texto bíblico. A segunda parte, se assim podemos chamar, que corresponde aos capítulos 10 e 11, é uma apresentação prática da exegese funcionando, sob alguns de seus mais importantes enfoques: desde uma leitura judaica da Escritura até a nossa moderna leitura sócio-antropológica. Isto se constitui em riqueza que contou com a colaboração de diversos especialistas da área bíblica: *Vitório Maximino Cipriani, Domingos Zamagna, Sônia de Fátima Batagin, Silvana Suaiden e Airton José da Silva*.

Cássio quer mostrar a necessidade que todos nós temos, conhecedores do texto bíblico ou iniciantes, de levar a sério o que fazemos com a leitura do texto bíblico. Não podemos mais, depois do conhecimento que se firmou do "mundo bíblico", ficar alienados dos fatos e continuar a ler a Bíblia sem recolocá-la no seu contexto cultural, lingüístico, etc. Nos alerta o autor: "*A Sagrada Escritura é a configuração categorial do que foi a percepção da presença e revelação de Deus ... se quisermos que a Bíblia fale aos homens, seja qual for a cultura, a língua e o tempo em que vivem, precisamos, cada vez mais, recolocar esta mesma Bíblia na cultura, na língua e no tempo em que surgiu*" (p. 11). A obra quer ser uma provocação para que nos aproximemos do texto Sagrado com outros olhos, que não os que estamos acostumados - propõe uma nova maneira de ler a Bíblia.

O estilo da obra é a configuração da personalidade do autor. Às vezes irreverente, solta e sem preocupação se, vez ou outra, recorrer a um jargão popular para definir melhor a idéia que quer passar. Assim é a história do *Zeca*, personagem fictício (?) que gostava de uma "moda" e de rodas de viola. Imaginava saber tudo sobre música, quando é desafiado a freqüentar uma escola de especialização em música, e se espanta com o que de novo poderia aprender, mas nem tudo é fácil e o *Zeca* descobre que é só com muita prática que se alcança uma técnica apurada. A história do *Zeca* é uma metáfora do leitor da Bíblia que topa o desafio de tentar desvendar os "mistérios" do texto bíblico com outros olhos. Todos nós temos um pouco do *Zeca*, curiosidade e medo do novo, mas, no final, vale a pena enfrentar o desafio.

Não podemos deixar passar sem comentário a riqueza em que se constitui o espaço reservado a exemplos de aplicação do enfoque do método exegético que está sendo apresentado. A cada capítulo nos são colocados exemplos que ilustram o conteúdo apresentado, no qual o leitor pode perceber a teoria funcionando na prática. O que facilita bastante aos iniciantes, sobretudo, é Cássio ter tomado um texto do evangelho de Marcos que o acompanhou durante toda a exposição do método: trata-se de Mc 4, 35-41. Este se constitui no texto mestre nos exemplos, mas outros também são utilizados.

Ler é mais importante que estudar: com esta frase do cartunista Zivaldo nosso autor titula o primeiro capítulo de sua obra. Precisamos aprender a ler a Sagrada Escritura, como precisamos saber ler qualquer outro texto. Devemos nos sentir livres diante do texto para que ele nos conduza e nos forneça as informações que almeja transmitir. Para tanto

necessitamos conhecer os elementos que se articulam na constituição de um texto. Assim, somos convidados a decodificar, decifrar o que o texto mantém nas entrelinhas, que são as suas intenções, poderíamos dizer, o subconsciente do texto. Mas para chegar lá é preciso esquadriñar o texto, perguntando-se pelo autor, pelo destinatário original, a intenção do autor, o conteúdo da obra, como ela está codificada, quando foi codificada e onde, quem é o destinatário atual, quem lê o texto hoje, como decifrar a codificação do texto, e qual a intenção do leitor hodierno ao lê-lo. São questões que devem ser respondidas se quisermos fazer uma exegese séria do texto bíblico.

Dentre os diversos níveis de leitura que são possíveis em um texto bíblico, *Orante, Litúrgica, Catequética, Teológica e Exegética*, a obra que analisamos tem por objetivo introduzir este último, sem desprezar os demais.

O segundo capítulo trata da problemática do texto "original": *Entrando em contato com o texto "original"* é o título. "Não podemos fazer trabalho sério em exegese ou em teologia bíblica se não partirmos do texto "original" (p. 38). Sabemos da dificuldade que temos de ter acesso aos textos originais da Bíblia. Não contamos com mais nenhum texto original, o que temos são compilações, que sofreram re-elaborações e mais re-elaborações. Daí a importância de termos em mãos uma *Edição Crítica* da Bíblia. Várias são as possibilidades de textos críticos da Bíblia, para uma exegese séria eles são indispensáveis. Entre elas encontramos a *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*, a *United Bible Societies' Greek New Testament* e o *Novum Testamentum Graece*, entre outras.

Este capítulo visa fazer uma introdução dos pressupostos de uma leitura no nível exegético da Bíblia. Para tanto faz uma apresentação da *Crítica Textual*, considerando as diversas variantes de um texto. Considera tanto a crítica externa, como a crítica interna que deve ser feita ao texto, nomeando as várias possibilidades de mudanças, sejam inconscientes ou conscientes, nas quais surgem as discordâncias entre os vários manuscritos.

O terceiro capítulo trata da *Delimitação do texto*. "Delimitar um texto, portanto, significa estabelecer os limites para cima e para baixo, ou seja, onde ele começa e onde ele termina." (p. 68). Isto parece óbvio, mas não é. Da delimitação do texto depende todo esforço para sua elucidação e compreensão. Como nossa obra visa dar um método de exegese, não poderia deixar de apresentar os critérios para a delimitação do texto, tudo devidamente exemplificado.

Sincronia e Diacronia, são conceitos trabalhados no quarto capítulo da obra. *Duas categorias básicas da semiótica* é o título. A semiótica não se ocupa de buscar o significado e o sentido do texto, ela se ocupa de estudar os signos da linguagem e sua articulação. *Sincronia e Diacronia* são categorias fundamentais dessa ciência. "Podemos (1) estudar o texto em sua condição atual, ou (2) procurar explicar como se formou a redação que chegou até nós. No primeiro caso, dá-se uma leitura chamada **sincrônica**, no segundo, a leitura é do tipo **diacrônica**" (pp. 80-81). Os quatro capítulos seguintes tratam, especificamente, de cada um destes tipos de leitura.

Leituras sob o aspecto sincrônico, é a ocupação do capítulo quinto. O primeiro passo a ser analisado é a segmentação do texto, que inclui a anterior, já vista, delimitação do texto, que deve seguir um único critério do início ao fim do trabalho. Nunca se deve acomodar o texto às necessidades de solução de problemas ou conflitos inerentes à obra.

O segundo passo é a estruturação do texto e a análise da estrutura literária. Afinal, são inúmeras as possibilidades de leitura para um mesmo texto, o que permite definir mais de uma estrutura literária. O texto de Mc 4, 35-41 é exaustivamente esquadrihado, mostrando as várias possibilidades de estrutura que podem ser percebidas. Depois deste primeiro trabalho de análise da estrutura, o passo seguinte é a *análise da macroestrutura*. O texto, delimitado, participa e interage com outros blocos ou seqüências, isto exige uma abertura do leitor para tentar entender o conjunto da obra que envolve o texto em questão.

Segue-se a análise lingüística e lexicográfica, que se ocupa em analisar o vocabulário do autor e as características gramaticais de determinado texto e a "intenção" do autor ao utilizar-se de tais recursos. Neste trabalho analítico, de bom grado é ter em mãos gramáticas gerais, dicionários, comentários especializados, análises filológicas, etc. Elas serão de grande utilidade.

O último passo, e não menos importante, na leitura *sincrônica* é a análise estilística do texto. "Na análise estilística, nossa preocupação se volta para a maneira pela qual ele (o autor) procura dar maior expressividade, maior colorido, maior vivacidade a seu texto" (p. 155).

As *Leituras sob o aspecto sincrônico* estão divididas em três capítulos. O primeiro trata da *Crítica literária*, *Crítica dos gêneros literários* e *Sitz im Leben*, enquanto o segundo cuida da *Crítica da Tradição* e o terceiro da *Crítica da Redação*.

Lembramos que este tipo de leitura se ocupa do "...momento de investigarmos as etapas pelas quais passou o texto, desde sua primeira elaboração até a versão que temos em nossas edições críticas" (p. 174). Neste trabalho a *crítica literária* procura refazer o processo de formação literária, por meio da reconstrução das etapas anteriores à redação final. Para que isto seja realizado há critérios que devem ser respeitados e que proporcionam um resultado coerente e satisfatório. Já a *crítica dos gêneros literários*, compara os textos formalmente semelhantes, sem se ocupar do conteúdo dos textos, buscando determinar o Gênero Literário a que pertencem tais textos. A Bíblia possui uma série de gêneros literários próprios, embora não específicos dela, que os exegetas foram descobrindo ao longo das análises. Entre eles: Novela, Narrativa histórica, Saga, Lenda, Relatos de Milagre, Relatos de Vocação, Parábolas, para citar alguns entre outros.

Nesta leitura é importante observar, ainda, o *Sitz im Leben*, a situação ou contexto vital em que o texto foi produzido. Neste caso, "por *Sitz im Leben*, portanto, não se entende o ambiente histórico, político, social ou econômico no qual o texto foi composto, e sim uma situação padrão ou regular que motiva o surgimento dos Gêneros Literários" (p. 230). Um exemplo, bastante comum na Bíblia, é o ambiente da liturgia e do culto, que oferece estrutura e contexto para o desenvolvimento de Gênero Literário específico.

O capítulo sétimo é o segundo que cuida das *Leituras sob o aspecto diacrônico*. Especificamente é tratada neste capítulo a *Crítica da Tradição*. A análise crítica da Tradição se assenta sobre os critérios ou material tradicional: os "*Topoi*". "Os teóricos da Literatura têm utilizado o termo "*tópos*" para designar um conceito geral que serve para articular um argumento ou uma história" (p. 243).

A *Crítica da Redação* é o terceiro aspecto analisado das *Leituras sob o aspecto diacrônico*, que corresponde ao oitavo capítulo da obra. A *Crítica da Redação* tem por objetivo estar "...defendendo que os redatores bíblicos são verdadeiros autores, que selecionaram, modificaram e organizaram o material proveniente da tradição, acrescentaram (criaram) novos textos e estabeleceram uma estrutura geral da obra" (p. 256). De um modo geral, os hagiógrafos, respeitaram bastante o material herdado da tradição, mantendo-o sem grandes modificações. Deste modo podemos afirmar que no texto que temos em mãos estão presentes verdadeiros textos legados da tradição. O trabalho da *Crítica da Redação* é fazer a análise destes textos. Para realizar este

trabalho existe uma série de critérios que o crítico deve seguir, que o auxiliarão a evidenciar as alterações operadas pelos redatores durante o período de fixação do texto. Nosso autor lista uma série destes critérios.

Ao final do estudo das modificações introduzidas pelo redator final no texto, é hora de perguntar sobre a colocação literária da perícopé no conjunto da obra. É a busca do *Sitz in der Literatur*, da compreensão do conjunto do livro, tanto no seu *contexto próximo*, como no seu *contexto remoto*.

Ao terminar seu estudo, Cássio propõe no capítulo nono um olhar sobre as *Noções de poética hebraica bíblica*. "Tanto quanto nas línguas modernas, a essência da poesia na Bíblia encontra-se na densidade ou no uso intenso de conotações, de comparações e de metáforas, mais do que em características formais (rima, métrica, etc.) (...) Resta em aberto, porém, a questão da forma, isto é, a da verbalização dos sentimentos do poeta" (p. 300); isto é o que este estudo da poética hebraica pretende abordar, apresentando os vários elementos que estão presentes na poesia bíblica.

Os dois últimos capítulos do livro em questão tratam de colocar em prática os princípios do método de exegese bíblica sob outras visões. O objetivo é oferecer "uma visão panorâmica de outros métodos de interpretação bíblica" (p. 318). São colaborações de especialistas na área bíblica que oferecem suas contribuições para o maior brilho desta obra. Antes de tudo, o autor chama-nos a atenção para a problemática de uma leitura fundamentalista da Bíblia, tanto no seu aspecto ingênuo como no seu aspecto intencional, que procura mascarar uma "trapaça metodológica" usada pelo exegeta para defender seu ponto de vista.

Vitório Maximino Cipriani nos oferece uma visão global da leitura judaica da Bíblia. Apresenta uma leitura feita na liturgia, nos seus vários momentos, passa pelo método *targúmico*, que visa tornar popular o texto sagrado. É um trabalho que nasce da necessidade da comunidade, que não compreendia mais os textos em hebraico. A última leitura apresentada é a *Leitura - busca (Midrash)*, que era o preferido pela literatura Rabínica antiga. "O *Midrash*, portanto, é a exegese ou a 'hermenêutica' do judaísmo antigo" (p. 334).

Domingos Zamagna contribui com a *Leitura patrística* da Sagrada Escritura. É na patrística que surge, ou nasce, a hermenêutica cristã. Duas grandes linhas hermenêuticas se desenvolveram na época

patrística: a do *alegorismo* e o *literalismo*. Às duas grandes correntes estavam ligadas as escolas alexandrina e antioquena, respectivamente. Neste mesmo período alguns autores procuraram o equilíbrio entre as duas posições: entre eles Cirilo de Alexandria e Jerônimo.

Sônia Fátima Batagin nos traz a experiência da *Leitura popular* da Bíblia. "Faz-se, portanto, importante uma aproximação ao texto analisado de forma mais existencial e mediada, fazendo-o falar, na medida em que recupera sua função de luz para a vida da comunidade" (p. 344). Eis a síntese do objetivo da leitura popular da Bíblia. O povo, a comunidade espelha sua experiência de vida na experiência do "povo da Bíblia" e desta acareação tira forças para sua caminhada e luta. A leitura popular é sempre uma leitura afetiva, carregada de sentimentos e do calor da vida. A analogia é o principal recurso desta leitura.

Silvana Suaiden nos provoca com a *Leitura feminista*. Mostra sua articulação com os diversos movimentos de libertação, na América Latina e pelo mundo afora. "A principal perspectiva da hermenêutica feminista está na '*questão de gênero*' ou, como alguns exegetas afirmam, no '*método de gênero*'" (p. 351). O que a leitura feminista postula é superar o androcentrismo, presente na sociedade, na religião e, também, na Bíblia.

A *Leitura sócio-antropológica* ganhou capítulo à parte. Airton José da Silva é quem contribui na análise desta leitura. Essa exclusividade se deve ao fato de, hoje, este tipo de abordagem estar sendo um dos mais promissores no campo da exegese bíblica. "...essas abordagens examinam não só 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" (p. 356). Os estudos bíblicos avançam com a aplicação das Ciências Sociais. Eles têm conseguido responder a questões que até então a clássica teologia bíblica não tinha abordado de modo adequado.

Este tipo de leitura derruba muitos de nossos pré-juízos e projeções no estudo bíblico. Nele temos uma visão mais clara e precisa do ambiente no qual surgem e são elaborados os textos sagrados.

O autor faz uma longa abordagem histórica de como se desenvolveu e foi se caracterizando o *discurso sociológico*, desde a época da escolástica, passando pelos modernos, os clássicos Comte,

Durkheim, Weber e Marx, até chegar às abordagens contemporâneas de um Malinowski e Radcliffe-Brown.

A segunda parte de seu trabalho é dedicada à relação entre Bíblia e leitura sócio-antropológica. O pioneiro da aplicação deste método na leitura bíblica foi W. Robertson Smith, em 1885. Grandes nomes da exegese bíblica figuram na lista deste campo: Albrecht Alt, Martin Noth, Mendenhall, Gottwald e Kippenberg. Em termos de análise do Novo Testamento se destaca Gerd Theissen, que propôs o movimento de Jesus como movimento de resposta a situações limites de existência. Ultimamente a escola americana tem prevalecido em termos de produção bibliográfica sobre estudos sociológicos no Novo Testamento. Entre os últimos encontramos Ched Myers, J. Andrew Overman, Eduard Arens, entre outros.

No último bloco de seu estudo, o autor, elenca algumas dificuldades da leitura sócio-antropológica. Um dos maiores problemas enfrentados pelos exegetas desta área é a crítica daqueles que afirmam ser esta leitura reducionista, ao reduzir a religião a apenas mais um fator entre tantos que caracterizam a identidade judaica. Outro problema enfrentado pelos biblistas com este tipo de leitura é a diversidade de tendências e a grande extensão do campo das ciências sociais. Do ponto de vista das instituições eclesiásticas há um alerta para os riscos que este tipo de abordagem pode apresentar, sobretudo na transposição de dados colhidos em análise com sociedades vivas para conjunturas que já não existem mais. Alerta também para o enfoque dado ao aspecto econômico que o método sociológico traz.

Entre os exegetas a situação não é diferente. Os teóricos do método divergem demais em suas opções. Sobretudo, depois da Segunda Guerra ganhou força a corrente conservadora na sociologia. Este tipo de postura chegou ao Brasil em um momento delicado, de transição de nossa sociedade do rural para o urbano. Mas lembra o autor, citando Carlos B. Martins: "Ao lado de uma sociologia que estendeu suas mãos ao poder, não se pode deixar de mencionar as importantes contribuições proporcionadas por uma sociologia orientada por uma perspectiva crítica [como a da Escola de Frankfurt e a de seus seguidores]" (p. 440).

Para quem gosta dos estudos no campo bíblico, está aqui uma boa oportunidade para começar pelo caminho certo. *Metodologia de*

Exegese Bíblica é uma obra basilar a qualquer um que queira se aventurar e se deliciar com as ricas páginas do texto sagrado. Cássio oferece uma oportunidade a nós, brasileiros, apaixonados pelo estudo bíblico, de termos em mãos um método de introdução à exegese bíblica em linguagem técnica, mas ao mesmo tempo compreensível e acessível aos que se sentirem provocados a alargar os horizontes de seu conhecimento bíblico. Ler esta obra é ser provocado a re-ler a Bíblia.

***Carlos Alberto Rodrigues Jorge cursa o
4º ano de Teologia no ITCR da PUC-Cam-
pinas.***

CIPOLINI, Pedro C., *Cidade Transfigurada. O Futuro do Mundo Urbano Passa pela Solidariedade*, Campinas, Átomo, 2000, 221 pp.

Pedro Carlos Cipolini, nascido em Caconde, SP, é formado em filosofia e pedagogia nas Faculdades Associadas do Ipiranga (FAI), em São Paulo. Fez também Licenciatura e Mestrado em Teologia, na Pontifícia Faculdade Nossa Senhora da Assunção. É Doutor em Teologia Sistemática pela Universidade Gregoriana de Roma, tendo defendido sua tese na área de eclesiologia. Desde 1986 é professor neste Instituto de Teologia e Ciências Religiosas da PUC-Campinas, onde é atualmente professor titular das disciplinas: Eclesiologia, Mariologia e Introdução à Teologia. Leciona ainda, a disciplina Estágio Pastoral "E" (Pastoral Urbana), no curso de Ciências Religiosas deste Instituto. Atualmente é pároco na Basílica Nossa Senhora do Carmo em Campinas.

O presente livro intitulado *Cidade Transfigurada. O Futuro do Mundo Urbano Passa pela Solidariedade*, é resultado de uma compilação dos artigos redigidos pelo padre Pedro para os jornais da cidade de Campinas aonde, já há vários anos, é pároco.

Os artigos foram reunidos em três partes, conforme a temática, buscando dar-lhes certa unidade:

Parte I - "Sem partilha e compaixão, Jerusalém será Babilônia";

Parte II - "Para vencer a violência, uma nova ética: a da solidariedade";

Parte III - "Deus solidário: chave de compreensão da solidariedade humana".

Preocupado com os rumos das cidades e os desafios que elas apresentam para a evangelização, o autor é insistente na necessidade de uma ética da solidariedade. Suas reflexões voltam-se para a realidade humana e desumana das cidades. Como ele próprio alude: são (...) "reflexões que buscam sempre colocar a luz do Evangelho e a ética cristã

da solidariedade como fio condutor, pois acredito que o futuro passa pela solidariedade, para ser futuro feliz para todos."

As reflexões apresentam muita sensibilidade e os temas, procurando abranger a diversidade de realidades e situações na grande cidade, contêm acenos proféticos de denúncia e anúncio. Como teólogo e estudioso, aponta os fatos e realidades, julga-os à luz da Palavra, à luz da fé, para sugerir rumos, direcionamentos, notadamente para a ação evangelizadora da Igreja no meio urbano, mas não só, também para as instâncias todas que dinamizam a vida social. Em outras palavras, não quer distinguir a ação da Igreja do meio social urbano; a fé deve iluminar todas as realidades pelo testemunho eclesial.

A partir deste panorama geral da obra, tracemos um rápido perfil das três partes que a compõem.

Parte I: Sem Partilha e Compaixão, Jerusalém Será Babilônia

A partir da visualização dos dois modelos bíblicos de cidade, somos convidados a olhar para nosso contexto. Os artigos aqui inseridos tratam, ao lado das diversas situações de marginalização da vida (fome, miséria, saúde precária, educação em crise, sistema carcerário falido, etc.), da necessidade de se construir uma nova ética solidária. Nisto está o desafio maior da Igreja: "(...) tornar explícito e aceitável na cidade a mensagem evangélica de solidariedade, fraternidade, com base na justiça e na preservação da vida e da criação". Somente assim haverá paz entre nós.

Com o agravamento do injusto abismo existente entre uma minoria detentora de prestígios e bens e uma maioria expropriada de tudo, a cidade caminhará para uma ruína, Jerusalém será Babilônia.

Parte II: Para Vencer a Violência, uma Nova Ética: a da Solidariedade

Nesta segunda parte, a constatação da violência que assola a grande cidade, nos leva novamente à percepção das injustiças sociais e a indiferença das instâncias políticas marcadas pela corrupção. Vemos

pois que, (...) “na raiz de toda a violência está a exclusão de Deus da vida das pessoas, que vivem como se Ele não existisse”, ou seja, o secularismo que deságua num ateísmo prático.

Vivemos, dessa maneira, numa sociedade da insegurança e do medo; medo que gera ainda maior violência. Nisso tudo, o autor nos vai ajudando a perceber um dos paradoxais pontos de nossa realidade urbana: ao mesmo tempo em que, como nunca, prega-se a liberdade das pessoas, vemos o medo de ser livre, medo do outro, medo dos fantasmas interiores, medo de amar.

A solução, não passa pelo apelo a mais violência, pois que violência gera violência. “Não há outra solução para a violência a não ser a solidariedade como norma de justiça e princípio ético de uma sociedade que quer viver em paz”.

Parte III: Deus Solidário: Chave de Compreensão da Solidariedade Humana

A ênfase desse conjunto de artigos, em suma, está no convite que o autor nos dirige, no sentido de vermos como modelo para a vida humana em suas relações o Deus que conosco se fez solidário no Filho Jesus Cristo. A experiência de Jesus Cristo, no seu mistério pascal é a origem de um processo de libertação integral do humano.

Somos ajudados a constatar, a partir dos referenciais da modernidade, a ocorrência de um humanismo ateu que, contudo, não eliminou a proposta evangélica de Jesus Cristo, e ainda mais, desmoronou.

Da mesma forma, tantos avanços científicos e tecnológicos, com todos os méritos que lhes são devidos, também não geraram a perda da fé em Deus. Aliás, vemos hoje que ciência e fé percebem a intersecção de seus campos: permanece o mistério da vida.

Com tudo isso, atitudes de esperança podem ser gestadas no conturbado mundo urbano. “Esperança é sempre recomeçar, ter a coragem de estar sempre começando, assim como devemos estar sempre aprendendo”.

Como Igreja, não nos esquecendo do amor, é preciso construir novas relações, em novas bases; é preciso humanizar a cidade pela chave da solidariedade, do acolhimento, da misericórdia.

Com muita perspicácia e competência, os artigos deste livro, possibilitam-nos traçar um panorama da complexidade do mundo urbano. Em meio a uma realidade aonde impera uma ausência de referenciais para todos os níveis do existir, penso que o grande mérito deste trabalho, esteja em nos apontar rumos para a transformação da vida, com sólidas bases sociológicas, teológicas e psicológicas. Esta leitura igualmente, permite recriar os tão necessários horizontes utópicos para a construção da vida humana hoje.

Rafael Capelato cursa o 3º ano de Teologia no ITCR da PUC-Campinas.

DUPUIS, Jacques, *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*, traduzido por Márcia de Oliveira e Euclides Martins Balancin, São Paulo, Paulinas, 1999, 600 pp.

Esta valiosa obra é o fruto mais recente das reflexões de Jacques Dupuis, a síntese madura de sua longa experiência e pesquisa sobre o tema da teologia das religiões. Retomando intuições anteriores, o autor trabalha inserindo-as num quadro de reflexão mais amplo e compreensivo. Seu propósito consiste em traçar um percurso para uma "teologia cristã do pluralismo religioso". O autor não pretende com sua reflexão esgotar este complexo assunto, mas situa sua obra como uma "nova introdução geral" ao tema da teologia das religiões, caracterizada por uma avaliação mais generosa das outras tradições religiosas e melhor instrumentada para o diálogo inter-religioso.

O livro apresenta-se dividido em duas grandes seções. Na **primeira parte** do trabalho, Dupuis procura situar o estudioso ou leitor no grande leito histórico-teológico onde o tema se gestou e se desenvolveu. Articula sua reflexão com grande maestria, dispondo de ampla documentação e demonstrando profundidade na argumentação. Sua leitura do passado é séria e não iconoclasta, conseguindo com sucesso destacar o panorama histórico dos posicionamentos assumidos pela tradição cristã com referência às tradições religiosas. A originalidade de sua reflexão emerge, sobretudo, na **segunda parte** da obra, quando apresenta seu projeto teológico hermenêutico inter-religioso, fundado em três eixos essenciais: a acolhida positiva do pluralismo religioso como dado de princípio; a compreensão relacional da unicidade e universalidade de Jesus Cristo e a complementaridade recíproca entre Cristianismo e as outras tradições religiosas do mundo. O caráter renovador de sua reflexão foi favorecido por duas chaves essenciais de interpretação: uma cristologia trinitária e do Espírito e uma perspectiva reinocêntrica.

Segundo Dupuis, as diversas tradições religiosas não constituem, portanto, meros "anseios" ou esforços titubeantes que

animam a procura limitada dos seres humanos em direção ao mistério de Deus, mas expressam a busca por Deus realizada de encontro com os mesmos, traduzindo, assim, sua graciosa iniciativa de doação e oferecimento salvífico. O pluralismo religioso não constitui, portanto, um mal a ser eliminado ou manifestação pecaminosa da humanidade, e sim uma expressão viva da riqueza e diversidade da automanifestação de Deus ao gênero humano e a toda a criação.

Na perspectiva acenada por Dupuis, o Reino de Deus ocupa sua centralidade decisiva. A compreensão do Divino em sua universalidade leva a teologia das religiões a reconhecer os participantes de outras tradições religiosas como "membros outros do Reino", na medida em que na sua prática efetiva respondem ao chamado de Deus. Participação que se estende às suas tradições religiosas que, de forma misteriosa, contribuem para a afirmação do Reino entre os seus seguidores e na história humana. Na reflexão de Dupuis, a Igreja aparece como "sacramento do Reino" na história, exercendo uma "mediação" importante no plano da salvação, mas sempre derivada da única mediação universal, representada por Jesus Cristo. A necessidade de "sinal sacramental da presença da graça de Deus entre as pessoas", sem negar às outras tradições religiosas uma função também mediadora, pois o Reino de Deus e os valores a ele identificados não podem se constituir um privilégio de uma única religião.

O diálogo inter-religioso e a complementaridade recíproca entre as diversas tradições religiosas contribuem para o crescimento do Reino de Deus na história. Este diálogo não deve ser compreendido como um instrumento provisório para outro fim, pois tem em si mesmo o seu próprio valor. Deve ser um diálogo sincero, fundado em convicções, mas sempre aberto às surpresas de Deus. Um diálogo assumido como uma "viagem fraterna" rumo ao destino misterioso reservado por Deus para toda a sua criação. Um diálogo que não visa as rupturas de identidade, mas que convoca a todos para uma conversão sincera ao Deus da vida. Um diálogo sempre orientado para a plenitude escatológica, onde ocorrerá a "recapitulação" em Cristo de todas as tradições religiosas: uma recapitulação que salvaguardará o "caráter irredutível" impresso em cada uma delas pela automanifestação de Deus, mediante o seu Verbo e o seu Espírito.

O livro se divide em duas partes: uma histórica ou "positiva", outra sintética ou temática, e esta bipartição parece recomendável por várias razões a saber:

Em primeiro lugar, o atual reconhecimento, por parte da Igreja cristã, da importância do pluralismo religioso, que embora recente, não pode ser separado da memória cristã desenvolvida ao longo dos séculos: há necessidade da manutenção do contato com as raízes cristãs e da sua constante referência.

Em segundo lugar, a avaliação das outras religiões mudou tanto, ao longo da tradição cristã, que o autor achou necessário fazer, antes de qualquer coisa, um balanço desta evolução plurissecular, e só depois propor, na segunda parte, uma visão sintética da matéria segundo a consciência atual da Igreja.

Em terceiro lugar, esta problemática evoluiu consideravelmente ao longo dos séculos; portanto, foi necessário fazer um levantamento histórico das sucessivas problemáticas, antes de apresentar sistematicamente o tema.

O primeiro capítulo analisa os principais dados da Escritura que fazem referência às religiões das outras “nações” no Antigo Testamento e dos “gentios” no Novo Testamento. Este trabalho é executado mais tematicamente do que analiticamente; o objetivo é mostrar que fatores produziram as diversas atitudes perceptíveis nas Escrituras hebraica e cristã.

O segundo capítulo estuda um confronto com a posição prevalentemente negativa dos Padres da Igreja em relação às religiões por eles examinadas, a notável atitude positiva desenvolvida por alguns dos primeiros apologistas do séc. II e do início do séc. III. Este fato permite descobrir, dentro da tradição pós-bíblica, os primeiros fundamentos para uma teologia da “história da salvação” que viria a ser, posteriormente, a espinha dorsal de uma teologia das religiões.

O axioma “fora da Igreja não há salvação”, que na sua forma mais rígida, teve origem histórica sobretudo com os sucessores de Santo Agostinho, por muitos séculos foi o símbolo da posição negativa da Igreja em relação à possibilidade de salvação para os membros das outras religiões.

O terceiro capítulo estuda a origem histórica do axioma e o progressivo endurecimento da sua interpretação, até os sucessivos pronunciamentos oficiais do Magistério da Igreja. Por outro lado, o capítulo também chama a atenção para alguns indícios de uma visão mais aberta presentes neste longo período.

O quarto capítulo examina os diversos modos como foram formulados ao longo dos séculos, vários sucedâneos do Evangelho, com o fim de explicar a possibilidade da 'fé implícita', chegando até os anos que precederam o Concílio Vaticano II.

O quinto capítulo estuda a renovação teológica pré-conciliar e suas implicações para a questão da salvação dos "outros" e para o valor das suas tradições religiosas na história da salvação. Mostra como a mudança de atitude e a nova abertura, características do Vaticano II, vinham sendo preparadas pela renovação teológica iniciada antes do Concílio.

O sexto capítulo examina a doutrina do Concílio e faz a sua avaliação crítica. Também mostra como a atitude de abertura do Concílio foi confirmada e progressivamente desenvolvida pelo magistério da Igreja, chegando aos documentos oficiais mais recentes.

O sétimo capítulo conclui a parte histórica com um balanço detalhado sobre a teologia das religiões desenvolvida nas Igrejas cristãs, no período pós-conciliar, e que levou ao aparecimento atual de novas perspectivas, que ainda precisam ser criticamente avaliadas.

A **Segunda Parte** é definida como sintética, não como sistemática. Em vez de sistemática, ela é temática. A intenção do autor é traçar um panorama organizado dos vários aspectos deste mistério, que permita pôr em evidência a sua unidade.

O primeiro capítulo expõe a perspectiva da história da salvação como moldura dentro da qual a pluralidade das tradições religiosas é considerada em harmonia com o desígnio divino. Isto já manifesta que as várias tradições religiosas representam diferentes manifestações divinas ao longo da história, porém, não sem ordem à unidade, já que o projeto divino para a humanidade, que se desenvolve através da história, é um só.

O segundo capítulo examina a questão da revelação divina e da fé humana, nas suas várias formas e do ponto de vista de diversos modelos, aplicando estes últimos às sagradas escrituras das tradições religiosas, e chegando à conclusão de uma palavra de Deus diferenciada ou diversificada na história.

O terceiro capítulo trata do problema do mistério absoluto ou divino como horizonte transcendental da experiência religiosa humana

nas diferentes tradições. Este se propõe a mostrar qual a contribuição que pode dar a uma teologia da pluralidade religiosa, mistério da comunicação divina, presente em Deus enquanto revelado em Jesus Cristo.

O quarto capítulo tem uma tarefa crucial para toda a extensão do trabalho: revela o papel decisivo que o evento histórico de Jesus Cristo desempenha no projeto de Deus para a humanidade e a posição central que ele ocupa no desenvolvimento histórico desse desígnio.

O quinto capítulo examina em que sentido uma teologia cristã das religiões pode reconhecer nas outras tradições religiosas uma verdadeira mediação, para os seus membros, do mistério da salvação em Jesus Cristo. Este capítulo questiona como é possível descobrir, em tais tradições, elementos de “verdade e de graça”, que dêem expressão a tal mediação.

O sexto capítulo passa a tratar do papel da Igreja, em relação ao evento Cristo, na economia da salvação. Ele se questiona sobre o papel da Igreja em relação ao Reino de Deus, constituído por Deus em Jesus Cristo, e sobre o modo como os membros das outras tradições religiosas se relacionam com o Reino de Deus. Também mostra que uma perspectiva “reinocêntrica” corretamente entendida, oferece um horizonte mais amplo para uma teologia do pluralismo religioso, do que aquele que pode ser oferecido por uma perspectiva “eclesiocêntrica”, que foi muitas vezes objeto de interpretações limitadas do passado.

O sétimo e último capítulo mostra o lugar que o diálogo inter-religioso ocupa na missão evangelizadora da Igreja, segundo o magistério recente, e o modo como este diálogo se relaciona com a proclamação do Evangelho de Jesus Cristo, em uma visão global da evangelização. Este capítulo expõe ainda o processo do enriquecimento mútuo que o diálogo inter-religioso, a interação, o envolvimento comum nos problemas das pessoas e da sociedade podem produzir entre os cristãos e os seguidores das outras tradições religiosas.

Enfim, o leitor que souber apreciar detalhadamente cada passo desse precioso livro, com a abertura necessária e o espírito dialogal, sairá certamente amadurecido e enriquecido em sua visão de fé

e de mundo. A densidade da reflexão contida neste trabalho não diminui a pertinência de suas implicações pastorais, mas fornece a base essencial quer para teólogos quer para todos aqueles que neste início de milênio queiram de fato dizer uma palavra que possa tocar a sensibilidade de seus contemporâneos. Concluindo, é um trabalho de impacto que permanecerá por muitos anos como referência fundamental na decisão sobre a teologia das religiões e o diálogo inter-religioso e que certamente exercerá substancial influência no projeto de inculturação eclesial.

O Pe. João Gilberto Rodrigues é Professor de Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso no CEARP, Ribeirão Preto, SP.

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

