

RECENSÕES

MUELLER, Enio R. *Teologia cristã em poucas palavras*. São Paulo/São Leopoldo: Editora Teológica/EST, 2005, 112p.

Enio Ronald Mueller é, desde 1996, professor titular de Teologia Sistemática, na Escola Superior de Teologia da IECLB, em São Leopoldo/RS. O novo livro *Teologia cristã em poucas palavras* é uma exposição breve e voltada à promoção do interesse pela teologia, segundo as divisões clássicas do dito domínio. Além de mostrar o poder intelectual do autor em se fazer entendido, a obra apresenta um erudito que sabe falar por si próprio.

I.1 O Capítulo I, *A pergunta pela verdade* (p. 15-41), que sugere a divisão “teologia fundamental”, discute a tese de que a teologia tem a ver com a “verdade”. Não se trata da verdade (lógico-semântica) como a correspondência do discurso à realidade – tampouco, em geral, da verdade como conhecimento “do conteúdo propositivo de uma formulação”. Mesmo havendo o aspecto da verdade que atua no “inconsciente cognitivo”, nas “metáforas básicas” que moldam o pensar, a verdade bíblica inclui e vai além desse tipo cognitivo: é verdade como existência, onde vale que “estar” na verdade é condição para conhecê-la.

I.2 A segunda dimensão cognitiva da verdade, respectiva às metáforas que são base dos conteúdos propositivos, tem exemplo nas parábolas: nelas, Jesus chama a atenção para as metáforas originárias do pensamento e da conduta. Aqui, fica evidente que a verdade existencial é respectiva a “um jeito de vi-

ver”, tal que a verdade da postura existencial decide a verdade do inconsciente cognitivo. O autor examina passagens bíblicas (Gl 2.11-21) para mostrar que a “metáfora do caminho” indica ser a “verdade do evangelho” e tanto (i) o rumo adiante do caminho quanto (ii) o caminho percorrido em relação àquele. Mais, a metáfora se esclarece com o verbo grego *orthopodéo*, “andar retamente”, suscitando a “ortopodia” para definir a verdade: o modo como se anda define a verdade, decide a verdade do pensamento (ortodoxia) e a do agir (ortopraxia). A ortopodia, a “verdade como caminho”, principia com uma conversão radical, que toca as metáforas fundantes. Nisso, ela verdade continua sendo (i) e (ii); é, pois, um “processo” – os cristãos são “os do caminho [evangelho]” (At 9.2; 19.9,23; 24.22). Nessa perspectiva da “verdade existencial”, o que mais se aproxima dela, no Novo Testamento, é, para Enio R. Mueller, o conceito de “discipulado”. E, também ali, é evidente que (i’) o rumo/alvo e (ii’) a mediação entre início e fim (início, meio e fim: o caminho) é Jesus Cristo (Jo 14.6; Rm 11.36; Hb 12.1-2).

I.3 Face à pergunta pela “verificação da verdade”, propõe-se, seguindo a P. Tillich, que, quanto ao “modo de viver” mostrado por Cristo, o método de decisão sobre a verdade ou a falsidade de um juízo, a verificação experimental-científica (razão técnica), sucumbe ao experiencial (razão ontológica), realizado no “processo da vida”. A própria verdade dos conteúdos da revelação é verificada no nível do processo cognitivo das metáforas orientadoras que geram “vivências”. Nos seus termos de análise, o autor afirma que o critério de verificação da ortopodia, a verdade existencial cristã, é o “caminho de Jesus” introduzido pela revelação. Verificador da ortopodia é *solus Christus* ou, com Lutero de novo, *was Christum treibet*, “o que leva a Cristo”, e esse Cristo é o crucificado, anunciado no batismo (1 Cor 11.23-26; 15.3-4). O caminho cristão é o processo da experiência baptismal, e é verdade existencial porque em Cristo é possível estar

(cf. em Ef 4.15 o verbo *aletheúo*) “verdadeando em amor”, somando à metáfora do caminho a presença do *agápe*.

Não me é claro o que o autor quer dizer com “metáforas básicas” do “inconsciente cognitivo” (I.1, I.2 e I.3). O último parece ser o conjunto de formas estruturais de representação do mundo, incluindo formas religiosas, através das quais há representação, sem que sejam elas mesmas representadas: pensar o mundo, segundo causas e efeitos, ou a realidade finita segundo a possibilidade de um fundamento absoluto fora da relação eu-mundo, considerar os seres e as ações, segundo valores de estima que se remetem ao bem, etc. Para tanto, creio que “metáforas” servem menos que “símbolos”. Afinal, se o inconsciente cognitivo atua no âmbito da religião, suspeito que símbolos se prestam à expressão da revelação da realidade última de ser e significado, que “nos possui e toca incondicionalmente”. Na conhecida leitura de P. Tillich, os meios cognitivo-lingüísticos de acesso, aqui, são símbolos como símbolos, dado que são veículos apenas experienciais e que apontam para a realidade transcendente, participando nela sem representá-la objetivamente, enquanto o meio de realização existencial ou de exercício dessa linguagem simbólica é a fé (na mística e na escolha moral). Essa leitura os vê primeiramente como dimensões profundas do ser, formas sempre presentes do humano, não criadas intencionalmente, que podem abrir dimensões da realidade; como dimensão não podem os símbolos ser removidos, mas no máximo supridos com um novo tipo (assim, a vida sacrificial de Jesus se torna, na revelação, o símbolo religioso prototípico, operando ao ser aceito pela “dimensão inconsciente da realidade”). Metáforas são um tipo de linguagem figurativa não-literal. É claro que podem ter função cognitiva, podem implicar verdades, repousando no uso literal de itens de linguagem, porém comunicando outra coisa que o significado literal. Mas, mesmo que não se queira admitir que entre o literal e o metafórico precise haver semelhança ou analogia (no-

te-se: metáforas não são constitutivas, tampouco expressam algo por apontar e participar), ainda assim resta a dificuldade de que têm sido aceitas como um “construto inventivo” (D. Davidson) pouco guiado por regras; são, ao menos originalmente, criadas, e pressupõem “equilíbrio cognitivo” dos comunicantes.¹

Em segundo lugar, ressalte-se que todo discurso teórico sobre a “verdade” é difícil.² O autor propõe a *verdade existencial* como aquela da qual a teologia trata (I.1, I.2)). Essa verdade, porém, é sobre a vida cristã a partir de Deus, não sobre Deus – a menos que a segunda só possa ser a primeira e, pois, a distinção não faça sentido. Nesse caso, a fé verdadeira seria auto-autentificadora, ela mesma verificaria que o seu “objeto simbólico” é o que aponta à realidade última, mesmo admitindo que só Deus é Deus, e nenhum símbolo o é literalmente. Creio que o autor percebe que a teologia trata da verdade ontológica (e de conteúdo), pois vê que o caminho existencial verdadeiro do ser humano depende do anúncio, da ação e da relação com o *caminho verdadeiro absoluto* que é Cristo, e esse critério real (o ser que é paradoxo ao pensamento) abre-se apenas à fé (fé essa que dificilmente pode ser vista como alheia à fé da Igreja/comunidade cristã). Assim, é natural que a dogmática, mesmo que não saiba *por prova* a verdade de Deus, tenha de dizê-la e pensá-la, desde a revelação, pois toda outra verdade depende dessa. A dogmática, então, trata da verdade *de todos* os conteúdos sobre Deus, para testar e interpretar se mesmo os “dogmas da Igreja” são oriundos

¹ Cf. P. TILLICH, *Dynamics of faith*, New York, Harper and Brothers, 1958, “III. Symbols of faith”, p. 41-54. De modo introdutório, cf. G. KURZ, *Metapher, Allegorie, Symbol*, 4. durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997, p. 7-27 e p. 66-84 (a análise dos símbolos feita por G. Kurz difere, é verdade, daquela de P. Tillich, cujo caráter semântico parece compatível com o modelo de inspiração teológica luterano-goethiano (de sinédoque-analogia)).

² Quanto aos domínios da lógica, da semântica e da metafísica, veja-se um exemplo do grau de dificuldade in: Richard L. KIRKHAM, *Theories of truth, A critical introduction*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1997.

da revelação e, pois, são “dogmas de Deus”.³ Não faz esse tratamento *da verdade* parte da existência cristã como “processo”, tal que, com a teologia, a Igreja, com a qual a pessoa cristã crê, cumpre a tarefa de dar testemunho *do caminho*?

II.1 No Capítulo II, *Teologia* (p. 43-77), que sugere as divisões “teóricas” da dogmática, busca-se nos quatro “princípios exclusivos” da teologia de Lutero o fundamento da teologia cristã. Decisivo é o perfil gerado pela correlação entre eles, nesse caso, o do paradoxo – de lógica “própria”, não de pensamento ilógico – de exclusividade e simultaneidade. É meta da teologia evangélica “católica” traçar a hermenêutica correlativa desses princípios, a saber, a que preserva tanto a unidade dos *sola* como a sua diversidade.

II.2 O significado de “só o Cristo” é, pois, percebido como segue: (a) o Cristo como conteúdo e mediador da salvação é revelado na *Escritura*, que registra o testemunho da revelação de Deus. (b) O Cristo é revelado pela *graça* como o modo pelo qual se dá às criaturas. (c) O Cristo é revelado pela *fé* como o modo de sua apreensão. Também o que significa “só a Escritura” fica claro à luz dos outros três... (a) *Cristo* é princípio, centro e fim da *Escritura*. (b) “Só a *Escritura*” tem significado à luz da exclusividade da *graça*; na “dinâmica paradoxal” entre lei e graça, os textos bíblicos têm o duplo caráter interpelativo de mandamento e promessa, paradoxo tanto maior porque unidade mesma do evangelho. (c) Por fim, o significado de “só a *Escritura*” só é discernível à luz da *fé*. Uma nota sobre o caráter “paradoxal” da Bíblia: ela, como *toda* revelação de Deus ao mundo, é paradoxal. A compreensão dela depende da manifestação salvífica de Deus em Cristo, onde, do modo mais paradoxal possível, o divino e o hu-

³ De modo simplificado, essa é a proposta de W. PANNENBERG, *Systematische Theologie I*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988, p. 11-281.

mano se unem. Daí, o *sola fides* é o modo de apreensão da “paradoxalidade” (Hb 11.1); é, pois, uma postura hermenêutica fundamental.

II.3 Em seguida, falar do “só a graça” significa (a) “pintar” diante dos olhos o *Cristo* crucificado (Gl 3.1). (b) O “quadro” da graça de Cristo está “pintado” na *Escritura*. (c) A graça é compreendida na correlação com a *fé*. Sem dúvida, a fé é criação da graça; ao mesmo tempo, a fé é o que pode fundar a reta relação com a graça, que é “incompreensível à razão”, porque estranha à sua operação. Nova nota sobre o “paradoxo”: à razão a graça só pode ser um paradoxo, cuja apreensão cabe à fé. A fé possibilita compreender o mundo e a vida “a partir do paradoxo divino”, a partir da graça sob a forma do seu contrário, o Cristo da cruz (p. 64-5). Por último, “só a fé” tem significado, na medida em que (a) a fé é “fé em” Jesus como o *Cristo* de Deus. Isso se impõe como única apreensão do paradoxo da cruz – cruz da razão –, tal que o próprio Deus em Cristo abre o caminho ao ser humano. (b) A “verdade-feita-caminho” que é o Cristo de Deus é o resumo do testemunho da *Escritura*, que chama à verdade como o caminho do ser humano com Deus. (c) E a fé, novamente, é criação da *graça*. Quanto à relação entre fé e razão, central é preservar a “paradoxalidade” do evangelho. A razão é, sim, parte do “problema” da condição e da pretensão humana. Ela é capaz de perguntar pelas “coisas últimas”, testemunhando Deus como quem “tateia” o que procura (At 17.27). Só a revelação responde, e nela Deus interpela à fé como novo modo de ver, para aprender que Cristo se revela no paradoxo e assim origina o discipulado.

Tenho dúvidas sobre os usos de “paradoxo”. É, por um lado, (i) a “lógica própria” da união de opostos (II.1), como o evangelho é juízo e graça, o ser humano redimido é *simul iustus et peccator* – que classifico como pseudo-paradoxos, pois tais enunciados são plenamente explanáveis. Por outro lado, (ii) pare-

ce ser uma *categoria* relacional de “pensamento” ou de “explicação racional” limítrofe (II.2 e II.3), pois nenhum *conceito* em si é um paradoxo. Essa categoria é descritível na relação do sujeito e de um ser “totalmente outro”, razão por que esse “outro” pode ser dito “paradoxo” ao pensamento ou “paradoxalidade” (não em si, mas “a nós”). Isso só pode ter forma em instâncias da verdade eterna sob uma verdade histórica particular, como Deus em Jesus Cristo, o eterno no tempo, o infinito no finito, enfim, o totalmente outro no semelhante. A partir disso, claro, toda revelação desse “totalmente outro” é paradoxal, e a categoria única de apreensão do paradoxo é a fé. Se as minhas distinções estão certas, para a defendida tese da verdade existencial cristã, já desde as réplicas kierkegaardianas ao ceticismo das Escolas historicistas de pesquisa da *vida de Jesus*, só o uso (ii) é paradigmático à teologia cristã, pois, aqui, estar na verdade é sempre prerrogativa do eterno (do Cristo de Deus) no tempo (na verdade histórica particular), tangido no “instante” da decisão da fé, em que o paradoxo ganha expressão ontológica na relação do “indivíduo existente” com a “verdade eterna”.⁴

III.1 No Capítulo III, *Ética* (p. 79-110), que sugere as divisões “práticas” da dogmática, parte-se de “uma metáfora que capta os fundamentos da ética” e contempla a “paradoxalidade dos mandamentos”, ou seja, a metáfora da escada. Aqui, o cristão não vive em si mesmo, mas em Cristo e em seu próximo; pela fé é “elevado” a Deus, pelo amor “desce” ao próximo. Como numa corrente, o cristão dá uma das mãos a Cristo e a outra ao próximo. O fundamento teológico da ética é que o cristão, desde a identificação com Cristo, é “Cristo para o próximo”. É sugesti-

⁴ Cf., por exemplo, S. KIERKEGAARD, *Migalhas filosóficas. Ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Tradução de Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 1995, p. 61-82 (Capítulo III: “O paradoxo absoluto – Um capricho metafísico”). Cf. também K. BARTH, *Essay One – Evangelical Theology in the 19th Century*, in: idem, *The humanity of God*. Atlanta: John Knox Press, 1960, p. 11-33.

vo que o *agápe*, movimento centrado na valorização e na afirmação do objeto amado, é traduzido pelo autor, não como “amor”, “caridade” ou “solidariedade”, mas “cuidado”, em que “cuidar” significa “uma disposição ativa e benigna na relação com o próximo” (p. 87). Nesses termos, a ética cristã é uma ética do cuidado.

III.2 A partir daí, os mandamentos são interpretados com uma crítica sutil à sua versão nos *Catecismos* de Lutero. Foi fatal à compreensão daqueles a falta de referência ao seu prólogo. O prólogo – “Eu sou o Senhor, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão” (Ex 20.2) – é a chave interpretativa dos mandamentos: a idéia da “libertação” decide a hermenêutica dos mesmos, pois foram dados para a preservação da liberdade obtida. Voltando à metáfora da escada, pode-se propor os mandamentos como fundamento da ética cristã. Num primeiro momento de leitura, a “leitura da fé”, é-se colocado diante de Deus; num segundo momento, a “leitura do amor”, os mandamentos são vistos desde a relação com o próximo. Afinal, na leitura da fé, no evento pascal da saída do Egito, Deus se revela como o que ele é, revela a sua vontade como libertador que pronuncia juízo e graça, provocando a percepção do pecado e a esperança em Cristo. Aqui, finda-se a interpretação com a pessoa *fora* de si e *para* um novo eu (Gl 2.20), reconciliado e “à imagem de Cristo” (2 Cor 3.18; 5.17). Na leitura do amor, cumpre fugir do “jugo de escravidão” (Gl 5.1) e combater a “carne” (Gl 3.3), a postura existencial de ver em si mesmo um fim último. Assim, ser livre em Cristo é, paradoxalmente, ser servo dos outros no amor (Gl 5.13). Surge mais uma vez o “Cristo para o próximo”, para o “necessitado” em sentido amplo.

A interpretação de *agápe* como “cuidado” (III.1) vale, é claro, desde a etimologia e o significado no Novo Testamento, para o amor *ao próximo*, mesmo porque os contextos aproximam

agapeúo e *agápe* de *eleéo* e *éleos* (“ter misericórdia” e “misericórdia”). Naturalmente, o sentido teológico básico continua sendo *agápe tou theou*, seja no genitivo subjetivo (“amor” de Deus aos seres humanos) ou no objetivo (“amor” do ser humano a Deus), em que, assim entendo,⁵ *agápe* é tanto disposição real de origem divina quanto poder de considerar benevolmente o objeto amado por causa dele mesmo, e isso, como a fé, recebe a pessoa que está “em Cristo”. De qualquer modo, julgo que o vínculo criado pelo autor entre a ética do cuidado e a dos mandamentos (III.2) é consistente e provocativo.

Uma resenha em poucas palavras: belo pequeno livro, conspícuas grandes questões.

Roberto Hofmeister Pich

GNILKA, Joachim. *Bíblia e Alcorão: o que os une e o que os separa*. São Paulo: Loyola, 2006, 238 p.

Edições Loyola acaba de lançar oportunamente o livro *Bíblia e Alcorão*, do renomado professor Joachim Gnilka que, em meios católicos e também não-católicos, dispensa maiores apresentações: membro da Comissão Teológica Internacional, da Pontifícia Comissão Bíblica, professor emérito de Novo Testamento, na Universidade de Munique.

O presente livro é resultado das aulas ministradas pelo prof. Gnilka na Pontifícia Universidade Urbaniana, como professor convidado, no ano 2003/2004. Essa universidade tem, como público-alvo, alunos do continente asiático e do continente africano. É, pois, resultado do trabalho direto com alunos procedentes de países em

⁵ Para as observações deste parágrafo, cf. W. GÜNTHER e H.-G. LINK, Amor – *agapáo*, in: *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1989, Vol. I, p. 193-201.

que o cristianismo convive lado a lado com o islamismo. Daí o caráter direto e objetivo do livro.

O lançamento desta obra é oportuno em seu país de origem, a Alemanha, onde, como na Europa em geral, a comunidade islâmica tem aumentado consideravelmente nestas últimas décadas. Com isso, torna-se impossível a atitude de ignorância mútua. Também em nosso meio já não se pode ignorar simplesmente a tradição islâmica, representante de uma religião mundial. Acrescenta-se a isso a tendência sempre crescente de reduzir conflitos, que têm suas causas e razões históricas as mais variadas, simplesmente a conflitos de ordem religiosa, com o que pode aumentar, de modo considerável, a atitude preconceituosa e intolerante. O melhor antídoto será sempre o conhecimento mútuo, isto é, a familiarização com as crenças do outro.

O presente livro do prof. Gnilka quer promover exatamente isto: o conhecimento mútuo das tradições da Bíblia e do Alcorão. O método adotado é o “histórico-crítico” (p. 13). Os onze temas teológicos tratados no livro demonstram a proximidade que há entre a Bíblia e o Alcorão. O que une e o que separa os dois livros é tratado num texto claro e fluente. Citemos apenas os temas “imagem de Deus” (p. 83-98), “o tema da criação do mundo e do ser humano” (p. 99-106), “Jesus” (p. 121-139) e “instrução ética: decálogo, guerra santa, etc.” (p. 212), entre tantos outros. Na conclusão o A. apresenta, com palavras bem precisas, “o que une” e “o que separa o Alcorão e a Bíblia” (p. 215-224).

Concluindo esta apresentação, resta dizer que o livro se destina tanto a professores de teologia, quanto a professores de cultura religiosa e de ensino religioso, estudantes de teologia, bem como a todas as pessoas seriamente interessadas em compreender, com mais exatidão, as concordâncias e divergências entre duas grandes tradições religiosas, a partir de seu texto sagrado: o islamismo com o Alcorão, o cristianismo com a Bíblia.

Irineu J. Rabuske