BOYARIN, Daniel. *Israel Carnal, lendo o sexo na cultura talmúdica.* Trad. do inglês, Rio de Janeiro: Editora Imago, 1994, 286 p.

Daniel Boyarin, professor de cultura talmúdica na Universidade da Califórnia, "judeu rabínico" e "feminista", como ele mesmo se autodefine (p. 34), discute com maestria em *Israel Carnal* a tese de que o judaísmo rabínico (sécs. II-VI da era Comum), através de seus Midraxes e Talmudes, trabalhou a questão do corpo e da sexualidade de modo bem diferente que o dos judeus helenistas, incluídos nestes boa parte dos cristãos. Nesse sentido, duas visões se cristalizaram a partir do II século dC: a dos judeus rabínicos que definiam o ser humano como um corpo animado por uma alma, e a dos judeus helenistas e cristãos que entendiam o ser humano como uma alma que habitava num corpo (p. 17). A primeira serviu de base para criar relação de gênero integrada, capaz de levar a cabo a sublime ordem do Criador: "Crescei e multiplicai-vos!" (Gn 1,28). A segunda caminhou para um dualismo e conseqüente desvalorização do corpo, o que permanece ainda em nossos dias. Assim o título do livro em questão, *Israel Carnal*, já é uma tentativa de demonstrar o âmago do polêmico pensamento de Boyarin. Partindo da acusação que Agostinho, citando Paulo, faz contra os judeus: "Considerai o Israel segundo a carne" (1Cor 10,18), Boyarin procura aprofundar esse pensamento patrístico que distingue o Israel carnal do espiritual, o qual tem como elemento de distinção entre ambos o discurso do corpo e da sexualidade.

Dividido em 7 capítulos, *Israel Carnal* é o resultado do esforço por entender as conseqüências dessa diferença na relação de gênero e nos aspectos da vida social do judaísmo rabínico que produziu a literatura talmúdica.

No primeiro capítulo: *"Considerai o Israel segundo a Carne": sobre a Antropologia e a sexualidade nos judaísmos do final da Antigüidade* (p. 43-72), o autor apresenta a visão rabínica do corpo e da sexualidade na formação do ser humano como resistência às práticas discursivas e dominantes de outras culturas judaicas e não-judaicas no final da Antigüidade. A antropologia rabínica é monística. Ela aceita a carnalidade na sua forma material como sabedoria de Deus. O ser humano é o seu corpo. Isso vem exemplificado na bênção que o judeu deve pronunciar depois de urinar ou defecar: "*Sê abençoado, ó Senhor do Universo, que fez o ser humano com sabedoria e criou nele orifícios e espaços ocos. É revelado e sabido diante do Teu Trono de Glória que se algum deles fosse aberto ou fechado, seria impossível viver diante de Ti. Sê abençoado, pois curas todas as carnes e fazes coisas maravilhosas*" (p. 46). A sexualidade faz parte do estado original da humanidade, e não de uma degeneração sofrida após a queda.

Esse esforço rabínico de atribuir um valor positivo ao desejo sexual e à sexualidade encontrou resistência. É o que trata o segundo capítulo: *A Dialética do desejo: "O Instinto do Mal é muito Bom"* (p. 73-88). Os rabinos acreditavam que tudo vinha de Deus e por isso tudo era bom. O desejo está ligado à procriação. Se o corpo do desejo é o mesmo que procria, como esse pode ser mal?

A tese de Boyarin ganha corpo no terceiro capítulo: *Diferentes Evas: Mitos sobre as Origens da Mulher e o Discurso do Sexo no casamento* (p. 89-118). O modo como os rabinos encaravam e tratavam as mulheres não estava calcado no desprezo cultural do corpo feminino (p. 89). Para eles, as mulheres eram tidas como facilitadoras da vida do homem, cuidando de suas necessidades sexuais e reprodutoras, o que não significava negar à mulher uma subjetividade independente, nem mesmo o direito ao prazer (p. 118). Como conseqüência disso, o casamento e a sexualidade eram vistos positivamente. Já na literatura bíblica vemos que o papel da mulher é subordinado, dominado e dependente, o que possibilitou aos judeus helenistas e cristãos terem uma visão negativa da sexualidade e do corpo, principalmente em relação à mulher.

No quarto capítulo: *A produção do desejo: Maridos, Esposas e a Relação Sexual* (p. 119-144), Boyarin analisa como o discurso do desejo sexual e da interação dentro do casamento afetam a relação homem-mulher na cultura rabínica, como o discurso do poder, conhecimento e prazer se integram para encontrar mecanismos de controle da classe rabínica sobre a prática sexual dos casais e de homens sobre as mulheres na vida sexual (p. 119). A conclusão do autor é que, por mais que o Talmude insista que a relação homem-mulher deva ser de carinho, intimidade, desejo e de prazer da parceira, a mulher ocupa sempre uma posição subordinada diante do homem dominador, ainda que atencioso (p. 144). Além disso, a Torá não controla o que se passa entre um homem e uma mulher na relação sexual. Alguns rabinos chegam a propor regras, como: realizar sexo só no escuro, durante a noite, sem a presença de ninguém, nem mesmo de uma mosca, etc.

No entanto, se a Torá se abstém de interferir na vida sexual de um casal, ela não deixará fazê-lo no que tange ao campo do desejo pelo saber. Nesse âmbito, ela passa a ser a "outra" na vida do homem. É o que trata o quinto capítulo*: O desejo pelo saber: a Torá enquanto a "outra"* (p. 145-178). A leitura desse capítulo vai-nos colocar diante de opiniões, até mesmo divergentes, dos rabinos. Conta-se a história de vários rabinos, dentre elas a do Rabino Rehuna. Este costumava visitar a sua mulher na véspera da "festa do perdão". Um dia ficou completamente absorto nos estudos da Torá. A sua esposa estava esperando: "Agora ele vem. Agora ele vem!", dizia ela. E ele não veio. Ela ficou abalada e uma lágrima caiu de seus olhos. Ele estava sentado no telhado. O telhado desabou e ele morreu.

Como resistência ao discurso masculino, temos o caso de mulheres estudantes, as quais contestam o fato de serem consideradas parceiras sexuais e reprodutoras, por mais honrosa que seja essa condição. Esse é o polêmico assunto do capítulo sexto: *As mulheres Estudantes: A Resistência Interna ao discurso masculino* (p. 179-208).

Berúria é citada como exemplo de mulher que consegue atingir um profundo conhecimento da Torá. Nm 5,11-31, que trata de um rito para casos de ciúme do marido ou de desvio sexual da mulher, é interpretado de várias formas. Os rabinos palestinos diziam que é importante os pais ensinarem a Torá para as suas filhas, pois quando forem acusadas de adultério, elas saberão se defender diante do marido. Já os rabinos da Babilônia argumentam o contrário, dizendo que, se as mulheres conhecessem a Torá, elas poderiam trair com facilidade os seus maridos, já que saberiam as artimanhas para se defenderem. Permitir o estudo da Torá às mulheres seria o mesmo que ensinar-lhes a infidelidade. Boyarin acredita que "o principal motivo para que as mulheres fossem confinadas ao papel de procriadoras e parceiras sexuais na cultura rabínica era o medo de que, caso isso acontecesse, esse papel fundamental não fosse desempenhado" (p. 207). O que preocupava os rabinos era a perda do controle da mulher da Torá, dois substantivos femininos, altamente estimados, mas que deviam ser mantidos isolados (p. 268).

Um outro tema referente à sexualidade no mundo rabínico era o do corpo masculino. Boyarin dedica todo o último capítulo do seu livro ao que ele chama de: *(Re)produzindo os Homens: A Construção do Corpo masculino Rabínico* (p. 209-236). A temática é aberta com a apresentação de textos do Talmude da Babilônia discutindo o tamanho do pênis dos rabinos. O grotesco estaria ligado essencialmente ao corpo reprodutor e, portanto, à reprodução (p. 209). A obesidade era vista como entrave à atividade sexual e conseqüente procriação.

A descrição que fizemos do caminho percorrido por Boyarin nos leva a concluir que *Israel Carnal* é um livro de suma importância para o estudo comparado do pensamento rabínico, feito de forma crítica e inusitada. O autor não nega a misoginia na cultura rabínica. Ademais, ele a analisa no interior da cultura judaica e em relação aos valores helênicos e cristãos. Nisso, Boyarin traz uma contribuição importante para a leitura de gênero, tanto na esfera judaica, como na cristã. Melhor conhecendo o judaísmo, mais eficaz será o nosso diálogo inter-religioso. Não menos eficiente será a nossa compreensão do papel da mulher, do homem, da sexualidade e do casamento nas Escrituras.

Outro mérito de Boyarin é o de levar o leitor, mesmo aquele que não tem muita afinidade com a literatura e religiosidade judaico-rabínicas, a mergulhar nesse fascinante mundo, onde as opiniões se misturam sem a pretensão de uma superar a outra. *Israel Carnal* é livro que vale a pena ser lido e assimilado. Muito ele tem a contribuir para a exegese atual, no seu esforço de buscar um diálogo inter-religioso, resgatando, na perspectiva da leitura de gênero, valores do corpo e da sexualidade. Vale a pena quebrar a "casca da noz" para entrar nesta obra que, de per si, não é de fácil acesso.

Jacir de Freitas Faria

MAYER, Anton. *Der zensierte Jesus. Soziologie des Neuen Testaments* [O Jesus censurado. Sociologia do Novo Testamento]. Apresentação de Norbert Greinacher. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1985, 320 p. (GTB Siebenstern).

Anton Mayer, sociólogo alemão também formado em pedagogia e psicologia, publicou este livro aos 74 anos de idade, após 10 anos de trabalho. Escreveu com a mente e o coração. Já no Prólogo confessa : "Vou detestar o Novo Testamento até a morte..."; e sete linhas abaixo: "Vou amá-lo até a morte". O livro irá mostrando os motivos.

Mayer aborda o Novo Testamento enquanto processo: em sua formação e em sua recepção ao longo dos séculos. O Novo Testamento é visto não em perspectiva teológica ou histórica, mas enquanto obra de pessoas e grupos socialmente situados, movidos por interesses pessoais e de classe. Como determinar quais são esses interesses? Na convicção de que "as estruturas lingüísticas sempre espelham também estruturas sociais", Mayer recorre à leitura sociolingüística em linha marxista, com oportuno recurso às ciências bíblicas.

A tese do livro: o Novo Testamento "censurou" Jesus [*censura* no sentido de controle para impedir a divulgação]; cf. o título da obra, e a ilustração da capa: uma cruz, com o crucificado "censurado", encoberto por tinta vermelha. Jesus viveu e falou como proletário (no sentido de K. Marx: "um ser rebaixado, oprimido, abandonado e desprezado"). O Novo Testamento conserva traços e palavras deste Jesus; mas já revela mudanças substanciais, que constituem uma verdadeira ruptura: o Reino de Deus, a constante causa de Jesus, vira processo meramente espiritual; mais importante que o Reino de Deus serão o culto a Jesus, invocado como Cristo, e a cristologia. Reduzir estas modificações a desdobramentos teológicos, como se costuma fazer, escamoteia os posicionamentos sociais que estão à sua base. No próprio Novo Testamento já se percebe o início desta mudança social: a passagem do movimento de Jesus junto aos mais pobres para uma religião comprometida com os poderosos.

A obra mostra que a teologia encobre interesses de classe até no Novo Testamento, bem antes, portanto, da era constantiniana. Deste modo, o Novo Testamento coloca as bases de desvios em relação a Jesus que se prolongarão ao longo dos séculos. O autor se detém sobre três de tais desvios: sexismo, anti-semitismo e capitalismo. Acompanhemos o itinerário do livro. Na verdade, a obra tem tal densidade de informações e reflexões, que a escolha de amostras se torna difícil.

A 1ª parte é a mais breve (34 p.), serena e incontestável: apresenta a "Origem proletária do Novo Testamento". Jesus vem de baixo. O tema é desenvolvido em três capítulos: 1. A origem social de Jesus, nascido em família proletária. 2. A estrutura social de sua linguagem. 3. A função política de sua religiosidade. Sobre a origem social de Jesus, Mayer fica em generalidades bastante conhecidas. Também o 3º capítulo dispensa comentários: mostra que, como os proletários em geral, Jesus age a curto prazo, vai ao essencial , provoca as autoridades e acaba condenado em processo sumário. Os de cima conhecem o sucesso; os de baixo a impotência. O forte desta 1ª parte é o 2ºcapítulo, que em 20 densas páginas analisa a estrutura social da linguagem

de Jesus. Toma como base os 70 *lógia* de Jesus (*"ipsissima verba"*) coletados, em grego, por Bultmann. Recorre à "semântica quantitativa", pesquisando o material de maneira estrutural-funcional: os elementos (frases, palavras), sua freqüência e, principalmente, sua distribuição, sem negligenciar seu significado. A análise é minuciosa, bem respaldada em bibliografia especializada. Resulta um notável retrato falado do linguajar do povão, de Jesus: frases curtas, gramaticalmente simples; verbos em geral não diferenciados, monótonos (a árvore *faz* frutos, *fazer* uma festa, *fazer* amigos). O vocabulário é reduzido; desconhece conceitos caros à classe alta, como *dever*, *responsabilidade*, *pregação*; fala mais do ser humano que de Deus, mais do amar que do crer; adjetivos e advérbios são pouco usados – só os da experiência do dia-a-dia. Típico o uso da preposição *em*: enquanto Paulo a mistifica (*em* Deus, *em* Cristo, *no* Espírito), bem ao gosto dos teólogos, que assim podem "interpretar", Jesus fica no real/concreto: *na* casa, *no* olho, *na* luz, *no* quarto. Seria engraçada, não fosse sintomática denúncia da ideologia classista, a pesquisa de como manuscritos e tradutores encararam o proletário termo *aphedrón* de Mc 7,19 e Mt 15,17: não é banheiro nem privada, e muito menos WC, mas "com todo respeito, o 'cagatório' (*Scheisshaus*) dos proletários", comenta Mayer. Quanto ao estilo: chama a atenção a parataxe, própria de quem tem espírito de liberdade, pois não subordina, não coloca uma frase acima de outra. Usam-se termos que não abstraem da realidade: Jesus não fala de 'animais' ou 'alimentos', mas de camelo, raposa, cobra, e de pão, vinho e peixe. Para Jesus, *schisma* é um rasgão na roupa, não rasgadura confessional, como para Paulo. O *pléroma* que, após sua morte, os cristólogos lhe atribuem como 'plenitude', para Jesus é apenas um remendo de pano (Mc 2,21; Mt 9,16). Jesus usa muitos ditos populares. Ora, "a teologia vem de cima, o dito sapiencial de baixo". Finalmente, um detalhe significativo: 70 vezes nos *lógia*, Jesus usa o *não*: como proletário, ele é um negador. Com freqüência, Mayer compara tais aspectos do texto grego com algumas traduções alemãs mais conceituadas, mostrando até que ponto também elas refletem opções sociais, no caso, do tradutor. Estas e semelhantes constatações são básicas para a tese central do autor: o Novo Testamento deu uma violenta guinada sociopolítica: "censurou" Jesus de Nazaré. A linguagem é sintoma desta guinada.

A 2ª parte, "Degraus da desproletarização", a mais longa e polêmica, constitui o cerne do livro. Vê no surgir da crença no "Cristo" e da cristologia o início da desproletarização de Jesus. No estudo deste processo, detém-se principalmente em Paulo e Lucas. Quem teria interesse em transformar o Jesus pobre e sem poder no Cristo rico e poderoso? Só gente da camada social alta. Esta 2ª parte é articulada em 3 seções: Cristo vem de cima (em oposição a Jesus, que vem de baixo) – Paulo se enreda – Lucas prepara a virada constantiniana.

Cristo vem de cima. – Esta seção compreende 3 capítulos inseparáveis: 1. A origem social da crença cristológica. 2. A estrutura social do discurso cristológico. 3. Função política da cristologia.

1. Origem social da crença no Cristo. O estudo começa pela análise dos títulos cristológicos, enquanto fenômenos sociais. Primeiro, seu número exagerado – há uma

titulomania: normalmente, onde é que se vai tanto em busca de títulos? Quem mais elevou Jesus foram helenistas, e de maior *status* social. Segundo, sua complexidade teológica: são títulos que exigem estudos. Terceiro, como se explica que alguns títulos pegaram, outros não? Esta linguagem da teologia não estará apontando para uma luta de classes? Para exemplificar suas reflexões, o autor estuda comparativamente os títulos *Filho do Homem,* que se firmou entre os pobres, e *Cristo o Senhor*, dos bem-de-vida, que acabou prevalecendo. A titulomania está relacionada com o culto do líder [o alemão *Führerkult* tem ressonâncias particularmente pesadas], culto este que favorece a hipocrisia: calam-se as deficiências do líder, e se apaga a nítida fronteira que ele mesmo estabelece entre si e Deus. Este processo, por sinal, deu-se também com os seguidores de Jesus – cf. o livro dos Atos dos Apóstolos. Só se poderá renovar a cristologia se estas falhas forem corrigidas; do contrário, mesmo os títulos cristológicos modernos (cf. Schillebeeckx, Küng) só servirão ao sistema. H. Küng diz, com razão, que hoje tais títulos modernos exprimem melhor o que os antigos procuravam expressar; só se esquece de questionar: o exprimem melhor para quais cristãos? Os proletários se afastarão ainda mais da Igreja. Também está a serviço da sociedade alta quem espiritualiza Cristo; e mais ainda quem lhe confere amplidão cósmica (T. de Chardin), protegendo-o de todo contato social. Para encontrarem o novo rosto da cristologia que tanto procuram, os teólogos terão que renunciar ao culto do líder e buscar o Reino de Deus, como Jesus. Inadvertidamente, quem melhor ilustra isto é Karl Marx. Na cristologia concretiza-se sua percepção de que "na religião, Deus fica relegado a segundo plano através do 'mediador'"; Marx, por sinal, vê no mediador um produto típico da sociedade capitalista.

2. A estrutura social do discurso cristológico. Não se percebem nele interesses sociais: apenas trans-sociais. Cf. a análise de Ef 1,3-14; bem como o estudo comparativo de Ap 11,17s (cristologia de poder, mas em linguagem simples) com 2Ts 1,3-10, com seu tom insistentemente autoritário. Interessante, a este propósito, a comparação entre o Credo Apostólico, com suas afirmações concretas, e o de Calcedônia, estático, metafísico, transcendente, que em 451 encerra dogmaticamente a cristologia antiga.

3. A função política da cristologia. É na política que a impureza da cristologia atuou mais fortemente. Antes, porém, de acusar a Igreja, é preciso testar o próprio Novo Testamento. Há notável semelhança entre a política religiosa do cristianismo primitivo e a do Império Romano; isto faz supor que a célebre resistência dos cristãos ao estado romano tenha sido de pequenos grupos. Mayer faz um paralelo entre a linguagem do maior expoente romano da política religiosa, Cícero (morto em 43 aC), e a do Novo Testamento latino. A semelhança atinge seu ápice em Paulo e Lucas. O máximo da resistência encontra-se no Apocalipse. Na "Conclusão provisória" desta seção, a afirmação talvez mais agressiva do livro: "Na rude linguagem dos proletários, isto significa que, para despolitizarem sua morte de proletário, os cristólogos se lançaram feito abutres sobre Jesus na cruz, antes mesmo de o corpo ficar frio".

Paulo se enreda. – Os teólogos não se cansam de elogiar Paulo como missionário; mas pouco se dão conta do caráter político de sua missão. Paulo mostra-se unilateral;

recusa qualquer ponto de vista diverso do seu; agride os adversários; fecha os olhos para os meios contanto que seja alcançado o objetivo; e o objetivo é submeter o mundo inteiro a seu conceito da religião pós-jesuana (a estatística do uso paulino de *submeter* e cognatos impressiona). O assunto é aprofundado em 3 capítulos: a educação que Paulo promove para a submissão religiosa – para o servilismo social – e para o conformismo político.

1. Submissão religiosa. Em termos antropológicos, a mudança decisiva da religião neotestamentária de Jesus para Paulo, é a passagem da experiência do olho para a do ouvido – da liberdade para a obediência. Em poucas páginas, Mayer oferece uma sugestiva síntese de antropologia dos sentidos externos; mostra também sua função política: a classe alta assegura suas normas e a estrutura social dominante através do domínio sobre a "vida espiritual". Nas religiões, basta ver como se passa da ascese dos sentidos para a dogmatização. Parece que poucas religiões escaparam disto; entre elas, a do Antigo Testamento e dos evangelhos que se conservam afinados com Jesus. Nestas, dá-se valor a cheiros, toques, sabores. Paulo não: é sintomático que ele valoriza o ouvido mais que o olho. Ora, o olho alcança mais longe, é mais rápido para receber sinais, é o único dos sentidos capaz também de emitir sinais, abrangendo todas as formas fundamentais da comunicação humana; e no entanto, ninguém é obrigado a aceitar estes sinais. Nos evangelhos, é o sentido mais mencionado, e em seu sentido real [denotação]. Quando se quebra esta hegemonia do olho, em seu lugar entra o ouvido. No Novo Testamento isto se dá nos escritos paulinos. A liberdade de olhar é reduzida a fixar o olhar; o vidente vira inspetor. A Paulo, o ouvir interessa mais no sentido de obedecer (aqui, há um excelente panorama do campo semântico da audição). Paulo *o* mestre da liberdade cristã? Não; seus ouvidos se desenvolveram demais: ele é um vigia. Jesus, de olhos abertos, é um vidente.

2. Servilismo social. Sendo Paulo um político, todo meio lhe é válido para propagar sua fé, coisa que não se admite num missionário. Joga com a polissemia. Cita autores cuja mentalidade está longe da dos proletários; aliás, Paulo e os paulinistas dão mostras de partilharem dessa mentalidade.

3. Conformismo político. Paulo concorda não só com o sistema social escravagista mas também com a ideologia estatal de Roma, embora na época houvesse oposição a esta ideologia. O único texto de resistência, assim mesmo duvidoso, é 2Ts 2,7. Esse conformismo continuou até os nossos tempos em teólogos como Lutero, Bultmann, Martin e Otto Dibelius.

Lucas prepara a virada constantiniana. – A camada alta da sociedade é aquela minoria interessada primeiramente na manutenção de seus interesses; mas ela os sabe camuflar, o que lhe permite em "boa consciência" pôr também a religião a seu serviço. Lucas pertence a esta camada social. Os teólogos acham que ele apenas faz a ponte entre o movimento de Jesus e a Igreja crescente. Na verdade, ele realiza o "compromisso histórico", a virada para a direita cristã, característica da história da Igreja. Para desocultar essas motivações, Mayer mostra como se manifestam em Lucas (evangelho e Atos) a religiosidade, linha sociológica e expressão literária próprias da camada alta.

1. Religiosidade própria da camada alta. Lucas situa a religiosidade numa piedade doméstica bem ordenada; convivialidade, vestes, recompensa terrena pela piedade, pautam-se pela sociedade bem. Lucas frisa que a nova religião não é de periferia (At 26,26); que ela se caracteriza pelo sucesso dos líderes, não pelo fracasso de Jesus (cf. seu vocabulário). Esta virada lucana fica mais clara em At, pois o evangelho está mais preso à tradição.

2. Sociabilidade própria da camada alta. Na vida social é mais difícil ocultar a contradição sócio-religiosa fundamental que na vida religiosa. Assim como a teologia de Lucas se caracteriza por seu distanciamento histórico de Jesus, sua sociologia revela a diferença de classe social. Jesus sempre fala de pobres, famintos e misericordiosos sem os desvalorizar; Lucas pensa como a classe alta. Acentua diferenças. Mostra um Jesus cioso dos bons costumes, conciliador. Nas parábolas, Lucas eleva a condição social. A parábola do filho pródigo é bonita, sim; mas o pai de Jesus não tinha bezerro gordo para fazer festa. E a visão política? Lucas está do lado do poder romano. Troca a solidariedade com os oprimidos pela proteção.

3. Expressão literária própria da camada alta. Lucas sabe escolher a palavra certa. O fraseado e o estilo são da camada alta (detalhe sutil: no uso da conjunção aditiva, Lucas troca o *kai* de Marcos para o *de* da elite). Seus personagens são mais comedidos. Enfim, é um literato brilhante. Mas qual é a base social desta literatura? Bem antes que com Clemente de Alexandria, a virada constantiniana começou com Lucas.

Chegamos assim à 3ª parte do livro: "Seqüelas da desproletarização". São duas seções inesperadas: uma sobre a formação do cânon, outra sobre a política oficial frente aos escritos.

A canonização ainda não desvendada. – Curioso como os cristãos se mostram desinteressados pela origem histórica de sua fé, apesar de defenderem esta como algo de único na história das religiões. Desenvolvem a história da Igreja; mas deixam no escuro a do Novo Testamento, como se tivessem medo de abalar a segurança de sua fé. O Novo Testamento está entre os livros da Antiguidade mais pesquisados, mas como produto; o demorado processo que levou a este produto continua pouco esclarecido. A história social deste processo, a mais apta para iluminá-lo, não é abordada pelos teólogos. Mayer concentra-se em três temas fundamentais.

1. O escuro histórico da canonização. Em cinco páginas, o autor dá algumas informações sobre o limitado interesse que o assunto suscitou ao longo dos séculos. Importante a citação de Schillebeeckx: "Nenhuma época, nem mesmo se for de origens, pode ser absolutizada a-historicamente, nem pode ser-lhe atribuída uma normatividade unilateral".

2. O abuso da inspiração. Na solução de uma tarefa insolúvel, os canonizadores se reportaram a Deus, à sua inspiração. Sinal de sua seriedade religiosa. Mas isto comporta o perigo de se crer num "ditado automático", algo bem próximo das ditaduras. Os profetas superam este perigo, não assim as instituições. A religião cristã

não ficou preservada dele: já no Novo Testamento abafou a experiência às custas da inspiração (cf. 2Pd 3,4; 1,20); aliás, já desde Paulo e seus discípulos há uma tradição de vincular o leitor ao texto. Como há também erros de copistas, involuntários mas também propositais, a levar em consideração. Nada disto deve ser varrido para debaixo do tapete.

3. A função política do cânon. A canonização não é ação apenas religiosa: as opções religiosas manifestam a posição social dos canonizadores; e esta é típica da camada alta. Nesta condição, eles usaram dois pesos e duas medidas – muito rigor para recusar certos escritos, pouco para aceitar outros, conforme seus interesses de classe.

Na "Conclusão provisória" desta seção, o autor lembra que devemos ler o Novo Testamento do mesmo modo como Jesus lia o Antigo Testamento: criticamente, ou seja, não-dogmaticamente. Se fizermos assim, a pessoa de Jesus se retrai e em primeiro plano fica sua causa, o Reino de Deus. E já que também Jesus está inserido em seu contexto sociocultural, ele deixa em aberto para o futuro qual há de ser a configuração deste Reino.

Política literária da camada alta. – Os teólogos críticos dizem que a diferenciação entre literatura canônica e não-canônica é coisa superada. Certo; mas não estão superados os interesses que levaram a esta diferenciação. Mayer analisa três escritos do Novo Testamento para mostrar como as tendências dos canonizadores são questionáveis, do ponto de vista teológico e sociológico. Tomando por base a teoria de Morton sobre a adaptação social, distingue quatro formas de adaptação, conforme se afirmam ou negam as metas da própria sociedade e os caminhos institucionalizados que levam a elas (conformismo, inovação, ritualismo e desinteresse); e uma forma de resistência, pela negação de todas as metas e caminhos e sua substituição por outros (rebelião). O livro dos Atos exemplifica a tendência a favorecer escritos conformistas; a Carta de Tiago, a tendência a defender-se dos inovadores; o Apocalipse, a tendência a reprimir os rebeldes. É o que o livro passa a analisar.

1. Recepção da literatura conformista. Qual a camada social que Atos visava atingir? A classe alta, que começava a empreender a "conquista espiritual do Império Romano". Para esta classe, Atos caía como luva. O líder da nova religião, Paulo, é homem bem informado, fala bem, cita autores da literatura grega, escreve em linguagem refinada, entende de direito, é defendido por privilégios, bem relacionado. A religião dirige-se agora para o amplo espaço urbano da cultura helenística (cf. At 26,26); nada de pescadores e pastores, quase nada do proletário Jesus. Lucas dá bem mais espaço à primeira instância do processo de Paulo (3 mil palavras) que ao sermão de Jesus na montanha (500 palavras). Atos fala de gente proeminente, e calando rumores de escândalos (Berenice com seu irmão). A palavra de ordem da nova religião é conciliação; interessa apresentar o cristianismo como confiável. Em Lucas, Jesus, no final da vida, é arrebatado ao céu, como os imperadores romanos na pena de escritores latinos.

2. Defesa perante a literatura inovadora. Há escritos que se propõem dar nova forma, dentro do espírito primitivo, ao ensinamento de Jesus: os escritos joaninos e

especialmente a Carta de Tiago. Esta foi ignorada pela Igreja antiga e combatida por teólogos ao longo dos séculos. Mayer detém-se no estudo de três itens: proximidade a Jesus de Tg; o pomo de discórdia: Tg 2,24; e a resistência de Lutero à Carta.

3. Repressão da literatura rebelde. Já no Novo Testamento começa a briga da Igreja contra os cristãos radicais. Ponto de partida é o lema "viver em paz", emprestado do discurso político, e que permite ajeitar-se com o estado. Uma pequena minoria rejeitava este jeitinho: na linha de Jesus, esperava o Reino de Deus com sua mudança radical da situação. Deste modo, já no Novo Testamento formam-se dois partidos, o dos conservadores e o dos radicais. Os conservadores constituíam a grande maioria; conseguiram tornar vinculantes os seus escritos e evitar a aceitação dos escritos radicais, exceto o Apocalipse; mas mesmo depois da canonização deste, não cessaram de se opor a ele: de todo o Novo Testamento, é o livro que nos foi legado de maneira mais descuidada, o menos lido na liturgia, o mais negligenciado teologicamente, embora de nenhum outro os cristãos tanto precisem para sua autocrítica. Há forte suspeita de que as razões desta oposição não sejam teológicas. Daí o aprofundamento da questão em três itens.

É questionável que sejam motivos teológicos que levaram a esta defesa contra o Apocalipse. Não a justifica o forte emprego do simbolismo. Nem sua linguagem "bárbara" – que, na verdade, é intencional: segue a lei da comunicação rebelde. O que mais deve incomodar certos teólogos é seu cheiro de povão.

A base sociológica do livro. O Apocalipse é um livro socialmente engajado; não se deixa paulinizar; seu autor não é um dialético acadêmico, mas um radical político que ataca o sistema. De todo o Novo Testamento é o livro de mais forte pensamento coletivo, interessado no bem-estar dos oprimidos; é um ponto de partida decisivo para a teologia da libertação, fato significativamente sublinhado por uma mulher corajosa, Elisabeth Schüssler Fiorenza.

A política eclesiástica de defesa. Foi mais forte em três períodos: no da canonização do Ap, no da Reforma, e no das revoluções sociais – períodos em que as classes altas se sentiam particularmente ameaçadas pela radicalidade do Ap. Este teve a sorte do radical Jesus: na oposição que sofreu e na capacidade de ressuscitar.

"O resultado". Esta última parte é precedida por uma breve análise do preconceito, idéia-chave das 3 seções que seguem. Pessoas religiosas têm forte tendência para o preconceito, pois evitam testar seus juízos à luz da realidade. Isto acontece principalmente quando a teologia reforça a religiosidade institucional em vez de questioná-la. A teimosia é a marca decisiva do preconceito e ao mesmo tempo sua base social: largar preconceitos significa largar poder. Nisto o Novo Testamento não é exceção. Seguem três exemplos.

Sexismo

A análise do tema abrange três questionamentos: a sexualidade é admitida só para a procriação, ou afirmada como caminho para o amadurecimento humano integral? É

reduzida a normas, ou fica liberada também sua amplidão erótica? Os dois sexos são ordenados um ao outro com iguais direitos, ou um é subordinado ao outro, neurotizando assim a relação? Sexismo não se confunde com a hipersexualidade proposta por círculos conservadores da sociedade atual para compensar sua própria anti-sexualidade. O que distingue a sexualidade hodierna da de outros tempos e culturas é apenas o excesso tipicamente capitalista de sua comercialização. No estudo deste tema o autor não se contenta com o método psico-analítico: estão em jogo fortes interesses de poder, pelo que é preciso, com ajuda do marxismo, desvendar os mecanismos de dominação.

1. Os inícios em Paulo. Pela semelhança nesta área, o autor tratará juntos Paulo e seus discípulos paulinistas. A sexualidade é vista a partir do homem. Basicamente, há medo da mulher. Não é verdade que no cristianismo as mulheres conseguiram seus plenos direitos: já no Novo Testamento está institucionalizada a dominação dos homens sobre as mulheres – cf. 1Tm 5,13s; Tt 2,3s; embora haja sinais de resistência: Ef 5,33; 1Tm 2,12. A história da tradição do Novo Testamento mostra até tentativas de sutis modificações em favor dos homens em textos já canonizados. Assim, em At 17,12 e 18,26, as mulheres são nomeadas antes dos homens; mas encontramos variantes que invertem esta posição – e não deve ser mero erro de copistas. Tradutores hodiernos levam adiante estas atitudes antifemininas.

2. As conseqüências do sexismo na Igreja. Com o passar do tempo, a Igreja poderia ter mudado esta atitude em relação ao sexismo, como fez por exemplo com a proibição de juros. Mas não o fez. Mantém padres e leigos na infantilidade, para poder segurá-los ainda mais fortemente junto a si como mãe.

3. Jesus pensava de modo diferente. Não se encontra uma palavra sequer dele contra a sexualidade enquanto experiência humana originária; menos ainda contra a sexualidade da mulher. Também aqui, Paulo mostra descontinuidade em relação a Jesus: é que Jesus interessava-lhe pouco e Cristo só "no Espírito". Em Marcos, a sexualidade não é importante, ao passo que os paulinistas não conseguem desligar-se dela. Também aqui, os tradutores por vezes ocultam a problemática do texto original. Todas estas mudanças não são apenas questão de diversidade de tempos e lugares: indicam a mudança de estrutura social e, com isto, a passagem do movimento de Jesus para a religião cristã.

Anti-semitismo

(O termo pode parecer anacrônico quando aplicado aos tempos do Novo Testamento. Mas, comenta Mayer, em religião e política, não existem formulações lingüísticas "puras".) A experiência mostra que é de pequenino que se torce o pepino. Por isso, é preciso dar mais atenção do que os teólogos têm dado, àqueles textos do Novo Testamento nos quais pensadores judeus vêem as bases do anti-semitismo cristão. A prova dos nove está nos efeitos de tais textos (*Wirkung*) ao longo de dois mil anos. Haja vista o "caso alemão": será mera coincidência que o anti-semitismo mais radical que a história conhece se desenvolveu no país do paulinismo clássico?

1. Os inícios em Paulo. O autor analisa detalhadamente 1Ts 2,15-16 [*não 17, WG*]. Mesmo a comparação com Rm 9,3; 11,2.12.15 não consegue abafar o peso do texto; ainda mais quando Paulo, imediatamente antes, elogiou os tessalonicenses por terem recebido suas palavras como "Palavra de Deus" – 1Ts 2,13 [*não 1,6 WG*]. Aqui e em outros textos, Paulo é vítima de preconceito; justamente ele, que recomenda "testar tudo criticamente" (1Ts 5,21).

2. O incontido avanço do anti-semitismo. O anti-semitismo cristão foi virulento desde seus inícios. Penetrou quase todos os escritos do Novo Testamento. A dupla sacralização do citado texto aos tessalonicenses, primeiro pelo próprio Paulo, depois pelos canonizadores, abafou qualquer crítica intra-eclesial. O crescimento deste anti-semitismo pode ser constatado nos evangelhos. Judas, que Paulo nem conhece, fica cada vez pior, Pilatos cada vez melhor. O ponto alto do antijudaísmo no Novo Testamento está, segundo estudiosos judeus, no Evangelho segundo João.

3. Livrar-se dos judeus como de Jesus. Pode-se discutir se os autores do Novo Testamento tinham intenções antijudaicas. Indiscutível é sua recepção antijudaica pelos cristãos. O autor resume brevemente o antijudaísmo por parte da Igreja católica e de Lutero, até os nossos tempos.

"Conclusão provisória". O anti-semitismo cristão é resultado de dois mil anos de educação nesta linha. Será preciso esforço incomum para desaprendê-lo em pouco tempo. Não basta os cristãos reconhecerem sua culpa; nem passarem a ver os judeus sob outra ótica. Será preciso também despedir-se do Cristo paulino. Se admitirmos, com crescente consenso dos teólogos, que Jesus não se viu como messias, caem as repreensões paulinas contra os judeus. E se o anti-semitismo pós-antigo, também o político, se baseia no Novo Testamento, então temos que ver também o Novo Testamento sob nova luz. Nisto, seguiremos a Jesus, que reconhecia sim o Antigo Testamento, mas passava por cima dele em pontos que ofendiam o senso humanitário.

Capitalismo

Apesar de tantos estudos detalhados do Novo Testamento, os teólogos ainda não conseguiram elaborar um conceito abrangente de Deus no Novo Testamento. O sociólogo pode dar uma ajuda. Sim, o Novo Testamento traz muitos rostos de Deus; um que os teólogos menos esperavam pode ser o do Deus capitalista. No Novo Testamento já se encontram os traços que levaram K. Marx a dizer que o cristianismo (em sua linha protestante) é a forma de religião que mais corresponde ao capitalismo. É a sacralização do Novo Testamento que impede de ver esta raiz, o que lhe assegurou a vitalidade. Para verificar isto, será preciso novamente começar por Paulo, passar pelos evangelhos, e então tomar mais consciência da crítica de Jesus.

1. Os inícios em Paulo. Com K. Marx, podemos conceituar o capitalismo como o poder de transformar tudo em mercadoria venal: Deus, a natureza, as pessoas e o que produzem. Sob este aspecto, no cristianismo podemos fazer remontar o capitalismo até Paulo. Ele fala em termos financeiros da culpa religiosa e da redenção. Deus "vende" os homens ao pecado, compra-os de volta "com pagamento à vista", os "marca" como escravos, "abona" a dívida, a "põe na conta corrente", "faz o depósito do pagamento", e faz questão do reembolso completo: cf. respectivamente [*em grego, WG*] Rm 7,14; 1Cor 6,20; 7,23; 2Cor 1,22; Rm 4,4; Rm 5,13; 2Cor 1,22. Tanto gosta do capitalismo, que capitaliza até o corpo de Jesus, escondendo esta transação financeira com aquela palavra cultual que sempre justifica a dureza do capitalismo: "sacrifício". O Deus neotestamentário, para cobrir a impagável dívida da humanidade, exige a carne e o sangue de seu próprio filho. Diante de tamanho sadomasoquismo de Deus, faz sentido quando os teólogos, com Paulo, desviam para a "economia" da salvação (Ef 1,10). Além disto, Paulo justifica do ponto de vista religioso a mentalidade capitalista de concorrência (1Cor 9,24; Fl 3,14; 2Tm 2,5) – mas ao mesmo tempo exige uma sociedade sem inveja, como se fosse possível separar as duas coisas. Mayer, após interessante análise, vê ligação entre capitalismo e sexismo no modo como Paulo alegoriza a história bíblica de Abraão e Agar, Gn 16; Rm 4; Gl 4,21-31. E há toda a linguagem paulina ligada à escravidão/redenção (= compra), simbólica sim, mas tomada de empréstimo, sem nenhuma crítica, ao sistema escravagista do Império Romano. No capitalismo, a fé vira crédito, a culpa é dívida, o crente torna-se credor, a providência prudência, a solidariedade obrigações (W. Magass).

2. A lei do lobo nos evangelhos. Já uma ou duas dezenas de anos depois de Paulo, o mais antigo evangelista formula a lei fundamental do capitalismo, observada ainda hoje pelo mundo cristão: "A quem tem será dado; e a quem não tem, será tirado até o que tem" (Mc 4,25). O evangelho seguinte reafirma que "a quem tem será dado", mas acrescenta que este "terá superabundância" (Mt 25,29), outra característica do capitalismo. Mt e Lc chegam a indicar o "*Sitz im Leben*" da lei do lobo: o banco (Mt 25,27; Lc 19,23); e na parábola, falam dos altos juros da aplicação. E o pobre da parábola? Sai sem nada, e ainda é repreendido, acusado de ser medroso ou até covarde. Veja-se também a admissão descarada em Mt 25,26 e Lc 19,22; o brutal vers. 27; e ainda: Mt 20,15. Nos escritos joaninos, pelo menos, evitou-se este vocabulário bancário. As Igrejas cristãs já há muito entregaram-se ao capitalismo. Entre as vozes críticas, na Igreja, o autor cita a encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI, diversos pronunciamentos de bispos do Terceiro Mundo (Medellín!), e de teólogos da libertação, terminando com a tão falada peça *Um certo Jesus*, de José Ignacio Vigil.

3. Em contradição com Jesus. O autor volta mais uma vez a Mc 4,25. É bem possível que a frase seja de Jesus; como em outras vezes, seria uma constatação da vida real, citada ironicamente. Mas não deve ser de Jesus a parábola do banco. Mayer aproveita para fazer uma longa reflexão sobre a questão dos juros, no Novo Testamento e ao longo da história. Também a bem-aventurança da pobreza, em Lc e Mt, é tratada com amplidão. Ao refletir sobre o posicionamento hoje de cristãos e marxistas diante da pobreza e da miséria, Mayer cita Darcy Ribeiro: os sociólogos vêem chegar o tempo em que os povos "subdesenvolvidos" vão "civilizar" os altamente desenvolvidos. E conclui: é tempo de

os cristãos se converterem ao Reino de Deus e à sua justiça. Jesus é muito claro: "Ninguém pode servir a dois senhores /.../ a Deus e a Mamon" (Mt 6,24).

"Conclusão provisória". Sexismo, anti-semitismo e capitalismo formam uma unidade inseparável. O núcleo está no sexismo, no domínio da pessoa sobre a pessoa. O sexismo cristão atinge em profundidade o anti-semitismo: haja vista os termos com que os judeus são injuriados, no Novo Testamento e ao longo da história. O anti-semitismo cristão tem a ver com capitalismo: privam-se os judeus de suas posses, obrigando-os à atividade bancária. Para fechar o círculo, o capitalismo leva de volta ao sexismo: não há capitalismo sem prostituição. Para romper este círculo não bastam reformas: é necessária uma mudança de mentalidade capaz de vencer o sexismo, o anti-semitismo e o capitalismo cristãos. "Esta tríplice revolução certamente feriria a invulnerabilidade do Novo Testamento. Mas, e se Deus, neste livro como em todas as escrituras sagradas, estiver sepultado, esperando pelo Terceiro Dia? E caso contrário, que honraria mais a Deus: textos manipulados ou pensamento crítico?"

No *Posfácio*, o autor admite que o livro vai escandalizar, como escandalizou a ele próprio, principalmente no capítulo sobre o Deus capitalista. Entretanto, o cardeal Suenens já havia dito, no Congresso Eucarístico Internacional de 1981, que "o tempo do cristianismo tradicional passou". Que fazer então? O autor apresenta a prática das comunidades de base latino-americanas, que se empenham contra toda opressão, inclusive religioso-eclesiástica. Os "escândalos" levarão a "arrancar da corrente as flores imaginárias, não para a pessoa carregar a corrente sem fantasia nem consolo, mas para jogar longe a corrente e colher a flor viva" (K. Marx). Para quem não confia em Marx, Mayer cita Dom Helder Câmara (1974): hoje temos que tratar Marx como Tomás de Aquino tratou Aristóteles. O livro termina como começou: "Permanece meu amor por Jesus e o Reino de Deus, que não tolera que haja gente 'rebaixada', 'abandonada' , 'desprezada'. Permanece meu ódio por todos os que tornam o Deus deste Jesus um capitalista".

Um *Apêndice* de 12 densas páginas complementa as notas, dando um apanhado, com breves comentários, da literatura existente sobre a temática, principalmente em alemão.

Breve Comentário do Livro

Cá e acolá notam-se pequenas falhas técnicas que não afetam as conclusões do autor. Assim, Mayer generaliza suas investidas contra *os* teólogos, embora seja um teólogo da estatura de Greinacher que faz a apresentação do livro. Mostra preocupação com as *ipsissima verba* de Jesus, mas não com suas *ipsissima gesta* (Jesus no templo entre os doutores; em Caná; com a samaritana). Às vezes recorre a argumentos pouco convincentes. Quanto ao anti-semitismo no Novo Testamento: seria preciso situar o fenômeno em seu conjunto maior, tanto histórico como cultural (da "alteridade").

Mais séria é uma incoerência no final da 3ª parte do livro. Depois de ter criticado, com razão, certa visão acanhada de inspiração bíblica, é com esta visão que Mayer

extrapola para uma insinuação de maiores conseqüências. "Na Conclusão provisória" da 3ª parte, o autor pondera que, a serem corretas suas análises, o Novo Testamento se formou através de compromissos, sendo portanto um livro político: em sua teologia, em sua religiosidade e sua eclesialidade. Ora, compromissos excluem originalidade: a teologia do Novo Testamento não é tão original como alguns pensam. Compromissos excluem pureza: a fé dos cristãos bem cedo, segundo Schillebeeckx já cinco anos após a morte de Jesus, desenvolveu-se em forma de religião. Compromissos excluem pretensão de ser algo absoluto: são produtos de seu tempo. Isto vale também para a Igreja, que já em tempos do Novo Testamento se arranjou com o *establishment*; é inútil, portanto, que ela tente disfarçar sua profanidade através da espiritualidade. Diante desta realidade, Mayer pergunta: será que, "ao considerarem o Novo Testamento como 'Palavra de Deus', os cristãos não o supervalorizam? Jesus certamente diria que sim". Na verdade, com seu modo de ler o Antigo Testamento Jesus mostra que o decisivo não é a letra escrita, mas sua leitura. O Novo Testamento é Palavra de Deus não automaticamente, mas quando lido no espírito de Jesus e em comunhão com a comunidade dos que o seguem; ou seja, lido a serviço da vida, da dignidade humana, da causa do Reino.

Algumas críticas mais gerais. O subtítulo do livro, *Sociologia do Novo Testamento*, parece amplo demais: o livro é antes um ensaio sociolingüístico. Do ponto de vista lingüístico, ele explora bem a chamada estrutura de superfície, mas não chega à estrutura profunda (aos eixos semânticos): faz leitura "*structurelle*" , não "*structurale*" (aqui o francês ajuda a distinguir os conceitos). Muito menos estamos diante de uma leitura *estruturalista*; ainda bem!

O princípio sociolingüístico que orienta a metodologia do livro é que as estruturas lingüísticas espelham estruturas sociais. É verdade. Mas não as espelham imediatamente: só através da interpretação. Ora, na interpretação do Novo Testamento, se não quisermos dar azo a preconceitos e arbitrariedades, são imprescindíveis dados fornecidos pelas ciências bíblicas. Mayer recorre a eles; mas senti falta de alguns, como a natureza midráxica do Novo Testamento em seu conjunto, enquanto releitura, às vezes implícita, do Antigo Testamento; e ainda, a incidência da mentalidade apocalíptica, toda voltada para a proximidade do Reino. A apocalíptica proporciona uma compreensão mais abrangente do Reino e de seu nexo com a crítica do Templo; bem como abre novas perspectivas para a centralidade da fé na ressurreição de Jesus.

Mais importante que fazer reparos ao livro é levarmos a sério suas grandes mensagens. Destaco duas. 1. Importância da linguagem como sintoma de nosso posicionamento social. Se discípulos de Jesus da primeira hora já camuflavam sua ideologia "de cima" com belos discursos teológicos, quanto mais o podemos estar fazendo nós. É significativo que, enquanto Mayer fazia suas pesquisas, uma equipe francesa publicava estudo semelhante relativamente à linguagem da liturgia romana: DUQUOC, Ch., GUICHARD, J. et alii. *Politique et vocabulaire liturgique*. Paris, Cerf, 1975. 2. É fácil dar lições de probidade e transparência ao grande mundo; mas, e dentro da Igreja, como fica?

Há também uns tantos questionamentos que merecem, e precisam, ser retomados em profundidade. Algumas amostras. 1. Principalmente na América Latina, temos redescoberto o valor da Bíblia. Nela podemos ouvir a Palavra de Deus. Mas ela não se identifica com a Palavra de Deus. É mediação. Tem seus "pretextos" e "contextos" na feliz expressão de Carlos Mesters. Ora, contextualizar significa de algum modo relativizar. À luz da práxis de Jesus, quais os critérios e as balizas para a relativização do texto bíblico? 2. Do ponto de vista lingüístico, onde é que, propriamente, reside a autoridade da Bíblia: no fato de espelhar a realidade humana nua e crua? No que nos diz ou no que queria dizer? Na abertura a sempre novas releituras? Como integrar uma boa exegese acadêmica na leitura espontânea e cheia de fé dos grupos populares? Ou a autoridade do magistério eclesiástico dispensa este tipo de questões? 3. Que conseqüências advêm das reflexões acima para a organização dos estudos bíblicos e, especificamente, para a formação bíblica dos agentes de pastoral, ordenados ou não? Que mudanças metodológicas se impõem? Pensemos na maior pluridisciplinaridade; nos métodos participativos; na conversão da nossa racionalidade ocidental para abordagens múltiplas; pensemos principalmente na importância de nossas opções sócio-político-culturais "de baixo" para a penetração do texto bíblico. 4. Quanto às versões bíblicas: nossos tradutores têm-se empenhado para, dentro da fidelidade dinâmica ao original, tornar o texto bíblico compreensível hoje; às vezes, isto os tem levado a procurar o "politicamente correto" – por exemplo, atenuando palavrões ou expressões chocantes. Que dizer disto? Além do sentido, convém tentar traduzir também a carga emotiva que o conota?

É tempo de concluir – provisoriamente, diria Mayer. Estamos diante de uma leitura do Novo Testamento feita por alguém apaixonado pela causa do Reino – e decepcionado com as opções sócio-políticas de setores da Igreja identificados com a sociedade "de cima". Críticas duras vindas de fora do *establishment*, seja ele científico ou religioso, podem criar irritação e resistência dentro dele. Não deviam; pelo contrário, são um valioso *feedback*. Se o termômetro acusa febre alta, não adianta quebrá-lo. Com razão pergunta o apóstolo Paulo, e desta vez Mayer há de concordar: "Acaso tornei-me vosso inimigo porque vos disse a verdade?" (Gl 4,16). Agradecemos a Mayer a mensagem profética, "pro-vocante" que nos deixou.

Wolfgang Gruen