

BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João*. Comentário. Tradução: Johan Konings, SJ. São Paulo: Loyola, 2015. 23 x 16cm. 550 p.

Ney Brasil Pereira*

Antes de tudo, a síntese do livro, que se lê na contracapa: “A presente obra é a tradução do mais recente e abrangente comentário científico ao Evangelho segundo João, publicado na Alemanha em 2013. Apresenta o Quarto Evangelho como testemunho do primeiro século cristão, com raízes nas escrituras de Israel e na tradição cristã antiga, nomeadamente, nos evangelhos sinópticos de Marcos, Mateus e Lucas. A partir de uma ampla consideração das publicações clássicas e recentes, o autor une à análise histórico-literária e semântica o reconhecimento das estruturas narrativas englobantes que estruturam o texto do evangelho tal como nos foi conservado. Também leva em conta o desenvolvimento intrajoanino que resultou da releitura do texto em função de novas necessidades do público leitor. A partir daí abre-se o horizonte para a compreensão dos leitores hodiernos”.

Essa síntese deve-se ao tradutor da obra, Pe. Konings, que, na apresentação diz ainda: “A obra mostra sensibilidade pelas periferias do mundo, o que a aproxima do nosso continente, repetidas vezes visitado pelo Autor. O leitor latino-americano poderá assim desfrutar a riqueza de conteúdo e a clareza de método que caracterizam o livro. Destacamos os aspectos hermenêuticos, metodológicos e didáticos. Quanto à *hermenêutica*, transparece amiúde a busca da encarnação histórica na óptica de uma Igreja pobre e serva. Quanto ao *método*, aprecia-se a sistematicidade e a clareza com que são seguidos os diversos passos da exegese, servindo assim de escola para os muitos leitores que têm interesse bíblico, mas dificilmente encontram oportunidade de estudo avançado. Depois da riquíssima *introdução geral*, são tratadas as diversas secções, delimitadas segundo as indicações narrativas. Em cada secção, depois da tradução do texto bíblico, o Autor expõe (I) o contexto e a composição, (II) a exegese detalhada, com prioridade da abordagem sincrônica, completada pela diacrônica, e (III) finalmente a hermenêutica para a atualidade” (p. 9).

* Mestre em Ciências Bíblicas, Pontifício Instituto Bíblico, Roma. Ex-membro da Pontifícia Comissão Bíblica (2002-2013). Professor emérito do ITESC, Florianópolis.





Pe. Johan Konings, o tradutor da obra, além de muitos outros trabalhos, é conhecido no Brasil pelo seu excelente comentário ao 4º evangelho, publicado primeiro por Vozes e Sinodal, no ano 2000, integrando o “Comentário Bíblico latino-americano”. Foi tão boa a acolhida que, já no ano 2004, saiu a segunda edição, com o mesmo título, publicada pela Loyola¹. A meu ver, é um comentário que absolutamente não desmerece dos grandes comentários europeus. Por isso mesmo, aguçou-me a curiosidade, sobre o novo comentário de Beutler, exatamente o entusiasmo com que o próprio Pe. Konings o traduziu e o recomenda ao leitor brasileiro.

O comentário começa com a Introdução de praxe, ocupando apenas 25 páginas (pp. 13-38), num volume de 550 p., com o Índice de referências bíblicas (pp. 493-510) e a Bibliografia (pp. 511-550). Prefiro assim: uma Introdução sucinta, que forneça as informações essenciais, deixando os detalhes para o próprio comentário. A Introdução começa com um estudo da “natureza peculiar do 4º evangelho”, do qual B.² diz que “não é antijudaico”, como parece. De fato, “nenhum Evangelho é tão fortemente marcado pelo judaísmo e pelas suas instituições” (p.14). Por outro lado, observo eu, em nenhum outro evangelho são apontados tão insistentemente como adversários de Jesus “os judeus”, chamados de “filhos do diabo” em 8,44, o que certamente não deixa de induzir ao antijudaísmo. Aliás, B. volta a tratar do assunto na p. 36. Quanto à “teologia característica” de João, ela se manifesta já no Prólogo, encontrando aí “sua expressão insuperável” (p. 15). Quanto à estrutura, depois de apresentar as propostas de vários autores, B. diz que “procura combinar os critérios de estruturação, considerando “elementos topográficos, cronológicos, litúrgicos, formais e conteudísticos” (p. 19).

Quanto à finalidade do 4º evangelho, é claro que está explícita no próprio enunciado do c. 20,31: *para que creiais que Jesus é o Cristo...* Discute-se, porém, se o sentido é, antes, *para que continueis crendo*, levando em conta o presente do subjuntivo (p. 22). Finalidade, portanto, ou missionária, para os que ainda não creem (aoristo do subjuntivo), ou de animação da fé nos que já creem, embora provavelmente se trate de ambas as finalidades. A propósito, senti falta da equiparação com o

¹ KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petropolis: Vozes, 2000. 452 p. (Comentário Bíblico latino-americano); KONINGS, Johan. *Evangelho segundo Joao: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005. 404 p. (Comentário bíblico latino-americano).

² Doravante, “B.” indica Beutler.



objetivo da 1ª carta de João, objetivo claramente de conscientização: *Eu vos escrevo, a vós que credes... para que saibais que tendes a vida eterna* (1Jo 5,13).

Quanto à “unidade literária e fontes”, B. resume as hipóteses de Bultmann e, quanto à dependência dos sinóticos³, diz claramente: “No presente comentário advogamos a dependência do 4º evangelho em relação aos três primeiros, embora isso tenha sido contestado ultimamente, de novo, no âmbito anglófono” (p. 25). E comprova: “Um dos argumentos mais fortes para a aceitação da influência sinótica em João permanece o gênero ‘evangelho’, pois é difícil pensar que ele tenha sido criado duas vezes simultaneamente” (p. 26). A meu ver, além da dependência em relação aos textos, é claro que há dependência de uma tradição comum, que João trabalha a seu modo, p. ex., o mesmo episódio da confissão de Pedro, apresentado de uma maneira no sinóticos e, em outro cenário, em João. Quanto à “origem histórico-religiosa”, é claro que a fonte principal de João é o Antigo Testamento, em que pese a hipótese de Bultmann sobre a “origem gnóstica” da matéria discursiva. De fato, “os textos gnósticos alegados são nitidamente mais recentes que o 4º Evangelho...” (p. 29). Quanto ao Antigo Testamento, senti mais vezes, ao longo do comentário, a falta de uma mais clara afirmação dessa dependência. A propósito, sou de opinião que “não se pode entender”, a título de exemplo, o capítulo 9º de João, sem levar em conta o texto de Is 6,9-10; e o capítulo 10º, vv. 1-18, sobre o “bom” Pastor, sem levar em conta praticamente todo o capítulo 34 de Ezequiel; e a alegoria da Videira, em Jo 15, sem levar em conta o cântico da Vinha, de Is 5,1-7 etc.

Quanto a “autor, lugar e data da composição”, B. expõe a situação da pesquisa atual (pp. 31-33), que continua indecisa sobre a identidade desse “João” ao qual se atribui o evangelho, e sobre a figura, real ou simbólica, do “Discípulo Amado”. De resto, diz B., “do ponto de vista da abordagem científico-literária, a questão da mensagem do 4º evangelho é mais importante que a de seu autor” (p. 32). Quanto às três cartas de João, “um estudo mais penetrante de seu conteúdo leva ao resultado de que elas, a julgar por 1Jo 1,1-4, antes pressupõem o 4º evangelho do que o inverso” (p. 33).

Sobre a autenticidade do texto, B. informa que “na tradição manuscrita antiga, nenhum escrito do NT é melhor atestado que o Evangelho

³ O tradutor prefere a forma “sinópticos”.



segundo João” (p. 33). Sobre a atualidade do 4º evangelho, B. ressalta que João convida “suas leitoras e seus leitores à confissão intrépida de sua fé, o que em muitas partes do mundo é um desafio extremamente atual. [...] Esta finalidade vem à luz, sobretudo, através da estratégia narrativa, ressaltando as figuras exemplares que vivem a confissão intrépida: assim, o cego de nascença, no cap. 9º; Nicodemos, na sua evolução até participar abertamente do sepultamento de Jesus; ou Tomé, em 11,16, com a sua corajosa declaração: *Vamos nós também, para morrermos com ele*” (p. 37).

Quanto à sua própria metodologia, B. informa que ele retoma a orientação escolhida para seu comentário às cartas de João, apresentando, no início de cada secção a tradução do texto, reelaborada a partir da *Einheitsübersetzung*, a tradução ecumênica alemã de 1980⁴. Seguem os três passos, já mencionados acima. Quanto ao terceiro passo (III), o da hermenêutica, B. esclarece: “Procuramos ter diante dos olhos as leitoras e os leitores que, conscientemente, se veem confrontados com as tensões do momento presente nos campos social, cultural, religioso e político. Também este tipo de leitura pode ser ‘leitura espiritual’, isto é, na linha da promessa do Senhor em 16,13: *Ele, o Espírito da verdade, vos conduzirá em toda a verdade...*” (cf. p. 38).

Passemos agora ao Comentário. O Autor divide o texto de João em 5 secções: 1) A Palavra de Deus entra no mundo: 1,1-4,54, desde o Prólogo até o segundo sinal em Caná; 2) Jesus se revela a seu povo: 5,1-10,42, desde a cura do paralítico na festa das Semanas até a retirada de Jesus no Além-Jordão, após a festa de Dedicção; 3) Jesus a caminho da Paixão: 11,1-12,50, desde a ressuscitação⁵ de Lázaro até o retrospecto da obra de Jesus e o último apelo à fé; 4) O adeus de Jesus: 13,1-17,26, desde o lava-pés até a oração de Jesus na sua despedida; 5) A “hora” de Jesus: paixão, morte e ressurreição: 18,1-20,31, desde a detenção de Jesus e o processo dos judeus até as aparições do Ressuscitado a seus discípulos. Por fim, o Epílogo (21,1-25). Quanto à amplíssima Bibliografia, que ocupa 39 páginas (511-550), divide-se em “Fontes”, “Comentários” (desde o de Orígenes, o mais antigo, até os mais recentes), e “Outra literatura”, livros e artigos, entre os quais, 49 títulos do próprio Beutler. As

⁴ Nesta edição brasileira, o tradutor, Pe. Konings, apresenta uma versão própria, adaptada à exegese do Autor do comentário.

⁵ É interessante o emprego desse termo, da medicina, distinguindo o que aconteceu com Lázaro – a revivificação de um cadáver – daquilo que aconteceu com Jesus e que, esperamos, acontecerá conosco.



notas de rodapé, fundamentando cientificamente as posições do Autor, são numerosíssimas: 223 na 1ª secção, 265 na 2ª secção, 76 na 3ª secção, 173 na 4ª secção, 164 na 5ª secção, e 50 no Epílogo.

Entre as observações pontuais que fiz, começo manifestando minha estranheza quanto a certas lacunas, a meu ver importantes, no conjunto do comentário do Prólogo, pp. 41-60: 1) creio que valeria a pena chamar a atenção para os três empregos do *Lógos* nos escritos joaninos: o *Lógos* criador, em Jo 1,1-4; o *Lógos da vida*, na 1Jo 1,1; e o *Lógos tou Theou*, justiceiro/vingador, no Ap 19,13, creio que correspondendo ao *Lógos* “que julgará no último dia” (Jo 12,48). 2) não vi uma referência à força dinâmica da “palavra”, sem a qual não há história, a partir do primeiro “*E Deus disse*”, em Gn 1,3! A palavra, como “corporificação” do pensamento e da vontade, em nossa existência quotidiana; a palavra que, segundo acredita o centurião (cf. Mt 8,8 e Lc 7,7), basta para realizar o milagre... 3) penso que o comentário de 1,14 não explorou devidamente a polissemia e o paradoxo do *Lógos* fazendo-se *sárks*.⁶ 4) por último, bem mais que da filosofia grega, o *Lógos* de João depende mesmo é do conceito veterotestamentário da *Palavra de YHWH*, “por meio da qual foram feitos os céus”: Sl 33,6. Quanto à própria tradução do final do Prólogo, 1,18: por que traduzir *ho on eis ton kólpon tou Patrós* como “o que repousa sobre o coração do Pai”. Primeiro, porque não é “coração”, mas “seio”, “intimidade”... e, depois, a preposição *eis* indica movimento. De onde, então, esse “repouso”? Acontece que essa interpretação retorna no final do comentário sobre o versículo, inclusive justificando-a com expressão “paralela” em 13,25: “Quanto ao lugar ‘sobre o coração’ do Pai, cf. o Discípulo Amado, que, segundo 13,25, na ceia terá um lugar semelhante *junto ao coração de Jesus*⁷ e será o seu comunicador” (p.59). Novamente, o texto original não fala de “coração” mas de “peito”, em gr. *stéthos*, e a preposição é *epí* com acusativo, indicando movimento, não repouso...

Na p. 65, pouco abaixo da metade da página, quanto ao “desatar a correia da sandália” de Jesus (1,27), creio que valeria a pena lembrar e pelo menos discutir a hipótese, para mim plausível, de P. Proulx e L. Alonso-Schökel, sobre a possível alusão à lei do levirato⁸. Na p. 67,

⁶ Cf. a contraposição entre *sárks* e *pneûma* em Is 31,3a.

⁷ Grifo meu.

⁸ Não consegui identificar o artigo dos autores mencionados, publicado na revista do Pontifício Instituto Bíblico, mas encontrei no Blog dos Pavonianos, de abril de 2011,



no comentário a 1,32, achei muito pobre, e até superficial, o que B. diz sobre a *peristerá*: “A imagem da pomba como símbolo do Espírito Santo é tradicional e mostra novamente a dependência do evangelista de tradições semelhantes”. Em que sentido a imagem é “tradicional”? E que “tradições semelhantes” são essas, uma vez que elas são transmitidas só pelos três sinóticos? E o que significa essa imagem, uma vez que é a única passagem, em toda a Bíblia, e só nos quatro evangelhos, e só na cena do batismo de Jesus, que aparece a pomba como símbolo do Espírito? Convencido da importância dessa imagem, que predomina na iconografia e na devoção popular, escrevi um longo artigo a respeito⁹.

Na p. 80, a tradução de 2,4 – “que desejas de mim?” – não me parece corresponder ao original *ti emoi kai soi*, lit. “que há entre mim e ti?”, que sempre implica repulsa, p. ex. em 1Rs 17,18, ou negação de vínculo entre dois interlocutores, como em Jz 11,12 etc. Aqui, em contraste com 19,25, Jesus põe em xeque a maternidade de Maria (!), reconhecendo-a, porém, em outra dimensão, na sua primeira palavra no alto da cruz: *Mulher, eis aí teu filho*. Estranho que B. não tenha feito essa relação, tão clara, e mariologicamente tão importante, entre 2,4 e 19,25. Na p. 82, no comentário a 2,5, não me parece que Maria “dá ordem aos que...” Ela sugere, inclusive com base em Ex 19,8 (melhor do que, conforme a BJ, em Gn 41,55), a atitude de prontidão do povo no Sinai: *Faremos tudo o que Senhor nos diz*.

Na p. 91, B. afirma que, na ação de Jesus descrita em 2,14-15 (expulsão dos vendilhões do Templo), “não se trata de uma abolição do culto”. É mesmo tão claro que “Jesus não quer abolir os sacrifícios”? Nem à luz de Os 6,6 e de tantos outros textos proféticos que rejeitam o culto sacrificial? Na p. 98, em cima, não entendi a contraposição aí feita entre a

esta interessante síntese, de CRISTINO, Thiago: “A Esposa do Messias (3,27-30): é uma comunidade de caráter nupcial, bem acentuado por João Batista quando diz: Quem tem a esposa é o esposo; mas o amigo do esposo, que está ao seu lado e o ouve, muito se alegra com a voz do esposo (v. 29). Aqui fica mais claro o papel de João Batista em relação a Jesus. Este é o esposo messiânico e a comunidade escatológica é a esposa de Cristo. Tal imagem é empregada no Antigo Testamento para descrever a relação do Rei com seu Povo, por exemplo, Aquitofel promete a Absalão levar todo o povo para ele, como vem a esposa ao seu esposo (2Sm 17,3). Segundo a tese de P. Proulx e L. Alonso Schökel, o “desatar a correia da sandália” de Jo 1,27 seria um traço do direito matrimonial hebraico relativo ao levirato (cf. Dt 25,5-10). Neste sentido, João Batista não é digno, segundo a lei do levirato, de apropriar-se do papel de “Esposo” da nova Aliança.

⁹ PEREIRA, Ney Brasil. “A pomba e o Espírito”, in “Encontros Teológicos”, revista do ITESC, Florianópolis, n. 24 (1998/1). pp. 24-34.



antropologia de Paulo e a de João. Para João, a “carne” que “nada vale” (6,63), no entanto é assumida pelo Lógos. Não na sua pecaminosidade (Paulo), mas na sua fraqueza. A contraposição é semelhante à que faz Isaías, querendo dissuadir Ezequias de uma aliança com o Egito: *O egípcio é homem, não Deus; seus cavalos são carne, não espírito* (Is 31,3).

Na p. 271, no v. 33, como também no v. 38, do capítulo 11, a tradução do *enebrimêsato to pneumatí* como “ficou interiormente comovido” está fraca: não condiz com a irritação visível, a agitação demonstrada exteriormente, que o verbo exprime. No v. 35, o “irrompeu em lágrimas” ficou forte demais para o *edákrysen*. Não é melhor, simplesmente, “chorou”, ou, menos bem, literalmente, “lacrimejou”? Na p. 284, no final da nota 27, quanto à opinião de Moloney, interpretando como causa da irritação de Jesus a “generalizada falta de fé”, penso que o que irritou Jesus foi, antes, todo aquele sofrimento causado pela morte. No caso, a morte de Lázaro.

Nas páginas 324-325, quanto às duas interpretações do lava-pés, a “soteriológica”, deixar que Jesus se abaixe, ele humilhando-se, lavando nossos pés, e a interpretação “ética”, aprender dele, a seu exemplo, a lavar-nos os pés uns dos outros, eu gostaria de uma clareza maior, como a que percebi já na segunda edição do primeiro comentário de J. Konings¹⁰. Aliás, essa dupla interpretação aparece melhor na síntese da p. 328.

Na p. 391, nas duas alíneas finais, comentando 17,3, penso que B. não ressaltou suficientemente o sentido decisivo do “*conhecer o único Deus verdadeiro*”. A meu ver, longe da influência de “textos semelhantes na gnose ou no helenismo”, penso que a fonte desse “conhecer” está claramente nos profetas, especialmente em Oseias, sempre aquele Os 6,6: nesse versículo capital, está claro o que Deus quer do seu povo: *da ‘at elohím*, e não animais queimados! Nesse v., o “conhecimento de Deus” equivale, é paralelo, ao *hesed*, isto é, é um conhecimento ético, cuja falta – demonstrada pela inobservância da segunda taboa da Lei (Os 4,2) – provoca o desastre ecológico denunciado em Os 4,3, provocando *ipso facto* o perecimento do “meu povo” (Os 4,6)¹¹. Este sentido ético, prático, do “conhecimento de Deus”, retorna também, claramente, na

¹⁰ KONINGS, Johan. “Encontro com o Quarto Evangelho”. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975. pp. 59-61. Esta segunda edição é a revisão e complementação da 1ª edição, preparada e distribuída pela Livraria interna do Regional Sul III da CNBB, Porto Alegre, RS, em 1973.

¹¹ Cf PEREIRA, Ney Brasil. “O manifesto ecológico de Oseias 4,1-3”, in “Encontros Teológicos”, revista da FACASC, n. 72, (2015/3). pp. 139-147



primeira carta de João: *Quem diz que conhece a Deus, mas não observa seus mandamentos, é mentiroso...* (1Jo 2,4).

Na p. 435, pela metade da página, entre os “elementos centrais do relato sinótico da paixão” que estão “totalmente ausentes de João”, segundo Culppeper¹², esse autor cita, em sexto lugar, o “grito de desespero” de Jesus, que está em Marcos e Mateus. O fato, porém, é que se trata, antes de um “grito de *abandono*”, não de desespero, iniciando o Sl 22, que termina num belo hino de ação de graças. Como é que pode ser “desespero”? Na p. 462, comentando o texto de 20,23 sobre a autoridade de “perdoar os pecados”, conferida aos discípulos, B. lembra com justeza que “essa autoridade corresponde à missão messiânica de Jesus, o *Cordeiro que tira o pecado do mundo*, segundo 1,29”. Penso que se deveria realçar que esse texto não é “apenas” comprobatório do sacramento da penitência, segundo Trento¹³, mas é mais, inserindo a autoridade dos discípulos no conjunto da luta da Igreja – em nome e como continuadora de Cristo – contra o pecado, da qual o sacramento é a expressão ritual.

Quanto ao texto problemático de 20,17, isto é, a palavra do “Jardineiro”, o Ressuscitado, a Maria Madalena, dizendo que “ainda não subiu” para junto do Pai... e que “está subindo”... B. expõe e discute as dificuldades do texto, sem, porém, resolvê-las. O “problema” ou, digamos, o fato é que, para João, ao longo do seu evangelho, o enaltecimento do Filho do Homem na Cruz é a sua glorificação, ou seja exaltação, “subida” para o Pai, aonde estava antes (cf 6,62: a “subida” que vai “escandalizar”, exatamente porque através da cruz!). Como é, então, que “ainda não subiu” e “vai subir”? Nesse sentido, chamou-me a atenção o artigo de José Miguel Garcia Perez, publicado em 2015¹⁴, ao qual, portanto, B., que publicou seu comentário em 2013, não teve acesso. Garcia propõe uma solução desta *crux interpretum*, argumentando com o substrato aramaico do texto joanino. Sintetizei sua posição num

¹² Autor citado na nota 69.

¹³ DENZINGER-HÜNERMANN. “Compêndio dos símbolos, declarações e definições de fé e moral”, trad. brasileira. São Paulo: Paulinas e Ed. Loyola, 2007. n. 1670.

¹⁴ GARCIA PEREZ, José Miguel, é professor da Universidad San Damaso, Madrid. Título do artigo: “La aparición de Jesús Resucitado a María Magdalena” (Jo 20,11-18), in “Estúdios Bíblicos”, vol. 73, año 2015, cuad. 1, pp. 57-77.



meu artigo¹⁵, esperando, sinceramente, não estar fazendo “eis-exegese” em vez de verdadeira ex-egese.

Antes de terminar, cito o final do comentário: “O 4º Evangelho não termina na palavra de encargo de Pedro, mas no apelo para o seguimento e na proclamação do Discípulo Amado como testemunha fiel e fidedigna, cujo livro mantém firme e segura a ligação a Jesus. A contribuição permanente de Jo 21 para o presente e o futuro da Igreja pode estar nesta mútua complementação de palavra, sacramento, e múnus” (p. 492).

Num comentário tão amplo, tão fundamentado em exaustiva bibliografia, haveria certamente muito mais tópicos a destacar, a discutir, a avaliar. Espero ter dado ao leitor uma ideia da riqueza do seu conteúdo, para que, após atenta leitura pessoal, chegue à conclusão do quanto devemos ao Pe. Konings por ter, através do seu trabalho de tradução, colocado à nossa disposição esta obra de Johannes Beutler.

E-mail do Resenhista:
ney.brasil@itesc.org.br

¹⁵ PEREIRA, Ney Brasil. “Não me toques” ou “Não me busques”? Uma nova tradução de Jo 20,17?”, in “Encontros Teológicos”, revista da FACASC, Florianópolis, n.70 (2015/1), pp.179-185.



DIAS, Haroldo Dutra, *O Novo Testamento – Tradução*. Brasília: FEB (Federação Espírita Brasileira), 2015. 21 x 15cm. 607 p.

*Ney Brasil Pereira**

Lê-se, na orelha esquerda da capa, a seguinte afirmação, um pouco pretensiosa: “Pela primeira vez, surge um projeto de tradução do Novo Testamento, diretamente dos manuscritos gregos, com foco na linguagem, mas sem desprezar as questões culturais, históricas e teológicas”. O próprio autor-tradutor, na “Introdução”, é mais modesto e objetivo: “O mercado editorial conta com inúmeras traduções do Novo Testamento, cada qual concebida e executada segundo necessidades do público leitor. Há aquelas elaboradas em linguagem popular, ao lado de outras elaboradas em estilo mais clássico, mas todas elas estribadas em pressupostos linguísticos, teológicos e pastorais específicos, ainda que não explicitados. Apresentar *um novo projeto de tradução* nesse rico panorama exige explicações. Inicialmente, urge destacar que o presente trabalho não pretende diminuir ou invalidar o esforço e o primor das traduções existentes. Respeita as iniciativas precedentes e almeja dialogar com todas elas, no intuito de enriquecer o leitor, o estudioso e o pesquisador bíblico com ferramentas diferenciadas, conquanto complementares” (p. 15).

O parágrafo seguinte da Introdução, datada em 2010 (p. 20), não corresponde bem aos fatos: “As mais renomadas traduções disponíveis em língua portuguesa, entre elas a *Bíblia de Jerusalém*, a *Bíblia do Peregrino*, a *Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB)*, *João Ferreira de Almeida*, a *Nova Versão Internacional (NVI)*, constituem projetos que nasceram na Europa Continental e nos Estados Unidos da América, e só posteriormente foram traduzidos e adaptados ao público falante do nosso idioma” (p. 15). E “não corresponde”, porque há uma série de traduções da Bíblia inteiramente produzidas aqui no Brasil, com duas das quais eu pessoalmente colaborei. A mais antiga que conheço, da década de 60, é a “Bíblia mais bela do mundo”, publicada em fascículos com iluminuras, fruto do trabalho de tradutores nacionais. A Bíblia da Editora Vozes, já publicada no fim da década de 50, foi reelaborada e

* Mestre em Ciências Bíblicas, Pontifício Instituto Bíblico, Roma. Ex-membro da Pontifícia Comissão Bíblica (2002-2013). Professor emérito do ITESC, Florianópolis.



lançada em nova edição no começo dos anos 80, sob a coordenação de Frei Ludovico Garmus, edição para a qual eu pessoalmente colaborei com os livros deuterocanônicos. Sei da Bíblia “de Aparecida”, toda ela devida ao trabalho competente do Pe. José Raimundo Vidigal. A “Bíblia Pastoral”, da Paulus, produzida “em linguagem corrente”, inclusive com o uso do “você”, foi lançada em 1990, com enorme sucesso, tendo sido recentemente (2014) substituída pela “Nova Bíblia Pastoral”. E temos a Bíblia da CNBB, lançada em 2001, na qual colaborei com os livros sapienciais, e que se encontra em fase de apurada revisão. Isto, sem falar das traduções da Bíblia nas denominações evangélicas, p. ex., em 2008, a “Bíblia Almeida Século XXI” etc etc. Quero dizer que, embora seja verdade que as traduções citadas acima são “de segunda mão”, no sentido de serem traduções de originais franceses ou ingleses, no entanto há bom número de traduções dos originais hebraicos e gregos produzidas aqui no Brasil.

O que há, então, de novo, nesta tradução de Haroldo Dutra Dias? Ele explica que ela é *source oriented*, orientada para o texto fonte, em vez de *target oriented*, orientada para o texto de destino, “na medida em que pretende despertar o leitor para as características culturais da Palestina do primeiro século da era cristã” (p. 16). E “se concentra na recuperação do sentido original das palavras, expressões idiomáticas, referências e inferências do texto. Trata-se de uma espécie de ‘arqueologia linguística e cultural’ que busca resgatar a multiplicidade de dados que conformaram o ambiente no qual nasceram os livros que compõem o Novo Testamento” (p. 17). Como “exemplo singelo” da sua tradução, ele dá o verbo grego *bápto*, que é tradicionalmente traduzido como “batizar”, já com a carga sacramental que lhe damos, mas que concretamente, no séc. I da nossa era, significava simplesmente “imersão, submergir, mergulhar” (p. 19). E é esse sentido “arqueológico” que esta tradução pretende recuperar. Algo parecido, certamente, com o que realizou Chouraqui¹ na França, com a sua tradução semitizante. Assim, no exemplo dado por H. Dias, também Chouraqui traduz *bápto* não por “batizar” mas por “imersão” – melhor do que, segundo H. Dias, “mergulhar” – e o Batista, que Dias não traduz, para Chouraqui é “o Imersor”.

¹ CHOURAQUI, André. *La Bible*, Desclée de Brouwer, 1989. Esta tradução de Chouraqui apareceu na década de 70, e teve grande difusão, tendo sido editada de várias maneiras, inclusive em livros separados, p.ex., um para cada evangelista, e se encontra traduzida em português. O autor, argelino de religião judaica, traduziu primeiro a Bíblia judaica, depois os deuterocanônicos e, enfim, o Novo Testamento.



Ainda da Introdução, ressalto duas observações do autor-tradutor: “As mudanças mais significativas residem nos títulos das perícopes. É natural que cada confissão religiosa procure nomear as passagens de acordo com seus conceitos teológicos e dogmáticos, valendo-se desse expediente para reforçar seus pontos doutrinários. Por esta razão, revisamos sistematicamente cada título, buscando a máxima neutralidade, de preferência aproveitando elementos integrantes da própria perícopa para nomeá-la. Nesse caso, os títulos perdem seu colorido teológico e assumem um caráter estritamente textual” (p. 19). Quanto ao “espírito” do seu trabalho, H. Dias adverte: “A busca da verdade constitui o nosso alvo e o respeito à verdade deve pairar sobre a reverência a homens e a doutrinas. Por isso apreciamos o debate, o diálogo fraterno, sem abrir mão do espírito cristão que determina a cada um de nós agir com caridade e máximo respeito ao nosso semelhante, principalmente nas divergências e diferenças” (p. 20). Pois bem, é com esse “espírito” que escrevo esta resenha.

Começemos com as notas, numerosas ao longo do livro, a começar das numerosíssimas, cinquenta e sete ao todo, que explicam o texto de Mt 1,1-17, intitulado “os ascendentes de Jesus”. Além de explicar cada nome próprio na sua forma grega, explica também termos e verbos, como “genealogia”, “livro”, “geração”, “gerar”, “irmão”, “exílio”. Muitas das notas contêm informações históricas sobre os personagens, constituindo no seu conjunto um verdadeiro comentário. Numa futura edição, seria interessante publicar o texto com notas mais sucintas, deixando seu desenvolvimento para uma publicação à parte, não? Outra observação geral vale para as notas repetidas, p. ex. a nota a 3,10, sobre “batizar” como “mergulhar”, é repetida literalmente em 3,11; a nota a 5,18 sobre o “amém”, em seis linhas, é repetida literalmente em 5,26 e, depois, muitas outras vezes... para quê? Creio que bastaria, a cada nova incidência, remeter à primeira.

Passo, agora, a algumas observações pontuais. Fiz muitas outras também, que não cabem nesta recensão, mas foram encaminhadas ao autor/tradutor.

1. p. 45, nos vv. 3,13 e 16, não ficou bem o “*mergulhado*”, dito de Jesus, em vez de “batizado”. Melhor, com Chouraqui, “*imerso*”. Em 3,15, em vez do subjuntivo, deve ser o imperativo: “*Permite*”, não “*Permita*”. E a tradução literal do v. deve ser: “*conveniente é a nós*”, não “*convém é a nós*”. Ainda no v. 16, valeria a pena uma nota sobre o significado da



“pomba” em referência ao Espírito. Escrevi um longo artigo² a respeito.

2. p. 52, por que o art. masculino diante de “Geena”, em 5,22? Aliás, o masculino volta em 10,28 (p.73): “*no Geena*”, enquanto na p. 132, na trad. de 23,33, aparece, corretamente, “*da Geena*”. Na mesma p. 52, a tradução de *porneia* por “infidelidade”, em 5,32, direciona a tradução de um termo de significado muito discutido. Igual observação vale para a tradução de 19,9, na p. 113.
3. p. 67, gostei da substituição do tradicional “sacrifício” por “*oferenda*”, no texto de Oseias cit. por Jesus, embora o substrato ritual perceptível no paralelismo contraponha os “animais sacrificados”, *thusía*, aos “animais queimados”, *holokautómata*.
4. p. 115, a tradução literal de *paliggenesía* é “regeneração”, ou mesmo, “renascimento”, mas não como diz a nota, sem base linguística, “reencarnação”.
5. p. 143, a 2ª epígrafe da pág. deve ser: “A unção em *Betânia*”, não “em Belém”.
Na mesma pág., a palavra de Jesus em 26,11 é uma citação de Dt 15,11, o que deveria ser explicitado em nota.
6. p. 231, “abençoar”, aqui, não é “benzer”, mas pronunciar a “bênção” sobre o pão, isto é, não é “abençoar o pão”. Notar o paralelo “dar graças” no v. seguinte.
7. p. 258, em 2,1: “*toda a terra*”, não “*toda terra*”. Na mesma pág., no final de 2,4, o gr. *patriá* não é “pátria”, mas clã, família. Na mesma pág., em 2,14, a trad. de *em anthrópois eudokías*, não pode ser “boa vontade para com os homens”, mas *entre os homens da sua benevolência*, isto é, “entre os homens por Ele amados”: a *eudokía* é de Deus, não dos homens!
8. p. 272, em 5,5, ficou muito estranho que Pedro chame Jesus de “comandante”, quando o gr. *epístátês* é empregado por Lc seis vezes em lugar de *didáskalos* dos outros evangelistas, portanto com esse sentido de “mestre”, não de “comandante”. Na mesma pág., pela metade do v. 5,7, o verbo gr. *syllabesthai* significa simplesmente “*pegar/apanhar junto*”, não “arrastar”.

² Cf. PEREIRA, Ney Brasil. “A pomba e o Espírito. Significado de um símbolo”, in “Encontros Teológicos”, revista do ITESC, Florianópolis, n. 24 (1998/1). pp. 24-34.



Da mesma forma, em 5,9, *synélabon* significa “apanharam junto”, não “arrastaram...”

9. p. 298, no final de 9,13: “a não ser que nós mesmos vamos comprar”, não “formos comprar”.
10. p. 299, a expressão “tomar a sua cruz”, que ocorre duas vezes em Mt, uma vez em Mc, e duas vezes em Lc, não mereceria uma nota sobre o seu significado então, quando os evangelistas assim se expressaram e a cruz era algo muito concreto?
11. p. 354, na trad. dos vv. 17 e 19, o imperativo é *sê* investido, *sê* constituído, não “sejas...”. No v. 19,21, há dois erros de concordância verbal: “removes o que não *colocaste* e ceifas o que não *semeaste*”. Ainda na mesma pág., o cruel final da parábola – “degolai-os diante de mim”, mereceria também alguma nota.
12. p. 385, a epígrafe está incorreta: a aparição do Ressuscitado em Lucas dá-se *em Jerusalém*, não “na Galileia”.
13. p. 391, no Prólogo de João, pergunto-me por que não traduzir *Lógos* por “Palavra”, se os alemães traduzem por *Das Wort* e os ingleses por *The Word*? No Brasil, que eu saiba, a “Bíblia Pastoral” da Paulus, em seu lançamento, em 1990, já fez essa opção, feita igualmente pela Bíblia da CNBB, em 2001. Na trad. de 1,1, é melhor o verbo “*era*”, do que “*havia*”. No final de 1,3, por que o condicional “*se faria*” traduz o aoristo *gégonen*? Em 1,9, o sujeito suposto não é “Jesus” (nome que só aparece no v. 17), mas “a Palavra”. Em 1,14, o neologismo “tabernaculou”, que vem do latim *tabernaculum*, torna-se anacrônico na intenção de fazer o leitor captar o sentido original: trata-se, aí, de “armar a tenda”, segundo o gr. *eskênôsen*.
14. p. 400, em 3,3, ocorre pela primeira vez o duplo “*amém*” numa afirmação de Jesus: caberia notar que essa fórmula é própria de João, pois os sinóticos trazem um único “amém”. Na mesma pág., na trad. de 3,7, erro de concordância verbal: “de que eu *te* tenha dito”, apesar do cacófato, não “de que eu *lhe* tenha dito”.
15. p. 402, a nota 6, sobre 3,30, diz o óbvio. Penso que, no contexto, o “crescer” reporta-se a Gn 1,28 na LXX, que tem o mesmo verbo gr. *auksáno* com o sentido de “ser fecundo”, “ter filhos”. No caso, importa que Jesus “cresça”, tenha mais “filhos”, isto é, discípulos, que João.



16. p. 434, em 11,33 e 11,38, a difícil tradução de *embrimáomai*: melhor “indignou-se”? Na mesma pág., em 11,34, a pergunta de Jesus está no plural, *tetheikate*. Portanto, “onde o *colocas-tes*”, não “colocaste”.
17. p. 437, equívoco na epígrafe: A unção é em *Betânia*, claro que não “em Belém”! Na mesma pág., a palavra de Jesus a Judas deve estar no imperativo singular: “*Deixa-a*”, em gr. *áphes*.
18. p. 439, em 12,31, não é contraditório traduzir o termo hele-nista “arconte” pelo neologismo anglicista “líder”? Na mesma pág., por três vezes aparece a expressão “filho do homem”, e dela nada se diz nas notas da p.440, onde pela enésima vez se explica o termo hebr. *amen*.
19. p. 463, em 19,34, o verbo “furou” não fica bem. Melhor, “perfurou”, ou “abriu”, segundo a Vulgata, pois o objeto não é a “pleura”, mas o que o termo gr. *pleurá* significa: “lado”! O mesmo termo volta em 20,20 e 20,25 e 27 (Tomé!), sempre significando o *lado* de Jesus, não sua “pleura”, termo que, segundo o Aurélio, designa a dupla membrana do pulmão! Note-se que o mesmo termo aparece em Gn 2,21, na Septuaginta, designando o *lado*, não a “costela” de Adão!³
20. p. 466, em 20,19: “*fechadas as portas*”, não “fechada a porta”, e “*pôs-se de pé*”, não “pôs de pé”. Na mesma pág., em 20,20, aparece de novo, equivocadamente, “a pleura”, em vez de “o lado”! Finalmente, em 20,23, em vez de “se perdoardes os pecados de alguns” (é estranho esse dom do Espírito Santo para a mera possibilidade...), deve ser, como traduz a Vulgata e as traduções correntes: “*daqueles a quem perdoardes os pecados...*”
21. p. 490, no fim de 4,25 faltou o ponto de interrogação. Na mesma pág., no final de 4,29 e de 4,31 aparece o termo “franqueza”, que traduz o gr. *parrésia*. Tratando-se de um termo que aparece mais vezes em Atos e em outros livros do NT (p. ex. João: 9 vezes no evangelho e 4 vezes na 1ª carta), valeria uma nota sobre a origem deste vocábulo na democracia de Atenas: a liberdade de “dizer tudo” (*pan + rema*) na frente dos outros. Nesse sentido, é “franqueza”, “coragem”, “intrepidez”...

³ Cf. PEREIRA, Ney Brasil. “Costela ou lado de Adão, em Gn 2,21-22? Um texto de S. João CRISÓSTOMO”, in “Encontros Teológicos”, revista da FACASC, Florianópolis, n. 56 (2010/2). pp. 171-175.



22. p. 524, no final de 11,26: o gr. *chrêmatísai* é um infinitivo aoristo ativo, não podendo ser traduzido perifrasticamente pelo passivo “foram aconselhados a se chamarem”. Trata-se de uma iniciativa de Barnabé e Saulo que, em Antioquia, pela primeira vez *chamaram os discípulos* de cristãos.
23. p. 585, em 24,22, Félix não “adiou [o julgamento]” mas “despediu-os” (os adversários de Paulo!). E no final do v.: “a vosso respeito”, não “a vossa”. Na mesma pág., em 24,25, o termo “auto-controle” me parece moderno demais, anacrônico, numa tradução que se pretende “source oriented”. Fica melhor: “domínio de si”.
24. p. 586, em 25,5, em vez de “poderosos”, que é a trad. literal de *dynatoi*, aqui significa “os que dentre vós puderem descer comigo”. Na mesma pág., o vocábulo *bêma*, traduzido em 25,6 como “estrado” e, em 25,10 (e também 25,17, na p.587) traduzido como “tribuna”, nas três incidências significa “tribunal” ou “assento do juiz”, como o contexto o exige e as várias traduções, a começar da Vulgata, o fazem.
25. p. 589, em 26,2, a tradução de *makários* por “bem-aventurado” aqui não fica bem: melhor, simplesmente, “feliz”. Na mesma pág., no final de 26,10, *psêphos* não é “pedrinha” p/ matar” (!), mas “pedrinha de voto”, ou simplesmente “voto” de condenação, quando os “santos” eram *executados*, melhor do que “eliminados”.

Concluindo esta recensão, antes de tudo parablenizo H. Dias. Sua tradução *source oriented* do Novo Testamento é, deveras, uma contribuição valiosa para um melhor conhecimento do texto original dos quatro Evangelhos e dos Atos dos Apóstolos. Ela ocupa certamente um bom lugar entre as várias recentes traduções desses textos em nosso país. Não quero esquecer-me de mencionar a excelente apresentação gráfica do volume: capa sóbria, com os cinco títulos, dos Evangelhos e dos Atos, em caracteres gregos “unciais”, e muito clara divisão e titulação das perícopes. Fico aguardando com interesse o segundo volume, com as cartas de Paulo, as Católicas, e o Apocalipse.

E-mail do Resenhista:

ney.brasil@itesc.org.br



MARADIAGA, Oscar A. Rodríguez. *Sem Ética não há Desenvolvimento*. Tradução Carlos Alberto Dastoli. Petrópolis: Vozes, 2016. 71 p.

Vandemar Alves de Almeida*

Além da sensibilidade musical, Oscar Maradiaga, arcebispo de Tegucigalpa, desenhou no seu perfil carismático aguda preocupação social. “Sem ética não há desenvolvimento” (p. 3) faz parte do conjunto de homilias e cartas pastorais produzidas por ele, na defesa de que ética e economia não podem ser separadas. Chamado pelo Papa Francisco para coordenar o grupo de oito cardeais que o assistem em sua missão, ele critica a separação que houve em meados do século XIX entre economia e teologia moral cristã (p. 8).

O traço característico de sua obra é o enfoque na nova ordem socioeconômica. Defende que a doutrina social deve ir além de consolar as angústias, para encontrar a causa dos males dos seres humanos (p. 7). Desde a *Rerum Novarum* de Leão XIII procurou-se refletir sobre a profundidade destas questões, mas boa parte dos intelectuais católicos tiveram uma compreensão tênue sobre a mensagem do escrito social.

Conforme Maradiaga, a globalização está em crise e percebe-se isso com a desigualdade social. Existem no mundo 1.226 bilionários, enquanto 925 milhões de pessoas passam fome. A globalização é complexa, ambígua e tem muitas contradições (p. 17). A forma como a vivemos atualmente traz a chave de compreensão do nosso trabalho e a nossa responsabilidade para o futuro. Ela tem consequências na economia, na política e na cultura. Esses aspectos estão integrados no sistema globalizado. Por outro lado, o sistema econômico liberal traz consigo consequências sérias como a realidade do mercado-cassino e o capitalismo sem regra que tem como único objetivo, o lucro (p. 18).

Segundo o autor, nossa era é um tempo de mudança sem precedentes. Mas continuamos a viver num mundo cheio de desigualdade e que coloca a maioria das pessoas às margens da história. O sistema liberal

* Bacharel em Filosofia, Faculdade São Luiz, Brusque, SC. Licenciando em Filosofia, UFSC, Florianópolis, SC. Bacharelado em Teologia, FACASC, SC.



atende à lógica do lucro e não prioriza uma sociedade de participação e inclusão. Apenas os ricos estão globalizados, enquanto as classes baixas são excluídas pela própria tecnologia que os impede de se aproximar. A pobreza é cada vez mais alarmante nos países subdesenvolvidos e não caminhamos na direção de um sistema justo. A globalização é seletiva e as vantagens que ela oferece favorecem os mesmos de sempre (p. 20).

A convicção de Maradiaga é que o modelo do capitalismo neoliberal, um dos pilares da globalização, é um modelo fracassado. Com a crise do sistema financeiro de 2008, a corrida cega pelo lucro se transformou na desgraça das pessoas e do planeta. O desemprego aumentou, muitas empresas fecharam, milhões de pessoas foram jogadas na pobreza extrema, os custos globais foram estimados em 25 trilhões de dólares, mas, mesmo assim, não foi suficiente para aprendermos (p. 25).

A proposta do autor é uma ética do desenvolvimento, uma vez que todas as crises econômicas e políticas aconteceram por falta de princípios éticos. Depois da crise de 1929, a situação em que vivemos atualmente é a mais dramática. Passamos muitas dificuldades, mas a atual é cruel e desumana. Os assuntos abordados pelo arcebispo de Honduras são os principais problemas contemporâneos, a saber: “a sociedade líquida”, teorizada por Zygmunt Bauman, e o “relativismo”, combatido por Bento XVI (p. 43).

O desenvolvimento tecnológico fez do homem um gigante, ao passo que a falta de valores éticos fez do homem uma criança engatinhando. Não podemos negar que o avanço técnico trouxe grandes benefícios à humanidade, mas é evidente aos nossos olhos o processo desumanizante da modernização do qual fazemos parte. Por isso a humanização deve ser critério ético que sustenta a ação, realiza a dignidade e solidariedade humana (p. 44-45). Esse critério é a bandeira que devemos hastear.

Desenvolvimento, para quê? – pergunta-se o Cardeal, levando em consideração a diversidade de como os seres humanos entendem a felicidade. Considerando a diversidade cultural e as várias filosofias de vida, analistas éticos do desenvolvimento chegaram a conceitos fundamentais de uma vida digna. Três conceitos são elencados como valores que se preservam em todas as culturas: a manutenção da vida, a estima e a liberdade. Claro que isso pode variar de acordo com lugares e diferentes épocas (p. 51-52).



Esses três valores estão em conformidade com todas as dimensões da vida humana. Todas as sociedades têm como fim aquilo que garantem o desenvolvimento integral do ser humano. Acrescentam-se o que Goulet utiliza como imagem de “flor do desenvolvimento” que contempla seis dimensões essenciais da vida humana. Elas definem o processo de desenvolvimento cultural, ecológico, econômico, social e político, bem como a relação com o transcendente (p. 55).

O novo modelo de crescimento enfatizado por Maradiaga amplia a perspectiva e introduz um componente de racionalidade que não separa a “questão do como fazer as coisas da questão do porquê fazer as coisas” (p. 59). Nessa perspectiva o aspecto ético não está desvinculado da ordem econômica ou de qualquer atividade humana. O discernimento ético, como critério de avaliação da globalização, é sintetizado em dois princípios tirados pelo autor do pensamento de João Paulo II: o valor inalienável da pessoa humana e o valor das culturas (p. 62-63).

Encerrando a reflexão, nosso autor, coloca a vida no centro. Cita *Caritas in Veritate*, de Bento XVI, que fala da importância do respeito à vida, constatando que não se pode separá-la do desenvolvimento dos povos. O princípio que a encíclica anuncia com clareza é o do desenvolvimento sustentável. Nas palavras do papa, “a abertura à vida está no centro do verdadeiro desenvolvimento”. Traz à reflexão todas as formas de vida, como a preservação do meio ambiente e os temas da justiça e da pobreza, porque o ser humano é mais importante do que o meio ambiente. Mas isso o faz portador de responsabilidade ecológica (p. 65-71).

Segundo Stefano Zamagni, o cardeal Maradiaga, no contexto de sua reflexão, faz crítica à recepção dos escritos sociais da Igreja dizendo que foram compreendidos de modo superficial (p.8). Nesse aspecto, a meu ver, o autor resgata a importância na releitura da Doutrina Social da Igreja (p. 7). Alguns teólogos enfatizam que ela foi reduzida apenas à forma caritativa, ou seja, ao compromisso social por causa da Santíssima Trindade. Em outras palavras o elo comum é Deus, os poderosos da sociedade e a caridade para os pobres. Na verdade, o conteúdo das encíclicas sociais também defende os pobres, mas de forma analítica, ou seja, analisa o capitalismo e o socialismo, em vista de medidas políticas para os enfrentar (p. 9).

Mas, o problema de documentos, como a *Rerum Novarum* (1891), a *Mater et Magistra* (1961) e outros escritos, é que sempre terminam num discurso moral (p. 8-9). Em outras palavras também condenam a



pobreza, mas não apontam caminhos de mediação e caminhos políticos que levem superar a desigualdade. Quando o Papa Francisco disse que queria uma Igreja pobre para os pobres, parece que manifesta o desejo de vencer a pobreza estrutural, ou seja, um forte apelo pela renovação dos métodos pelos quais a Igreja se faz presente na sociedade. Isso implica em ações nas bases, nos projetos que tornem os pobres sujeitos do próprio desenvolvimento.

E-mail do Resenhista:
vandemarsej@gmail.com



JÚNIOR, Antônio Carlos; FRANCO, Cristiano Rezende; CÉSAR, Elben M. Lenz. “Como anunciar o evangelho entre os presos”. Teologia e Prática da Capelania Prisional. Viçosa: Ultimato, 2016. 21 x 14cm. 150 p.

*Ney Brasil Pereira**

Tanto se escreve sobre a questão prisional e, concomitantemente, sobre a “capelania prisional” ou seja, a “pastoral carcerária”, que a primeira pergunta que se faz, quando surge um novo título sobre o assunto, não pode deixar de ser esta: O novo livro traz algo novo? Alguma nova perspectiva? Alguma pista iluminadora?

Atuando há mais de quarenta anos – para ser exato, mais de quarenta e dois anos, desde inícios de 1974 – na pastoral carcerária da Igreja Católica aqui em Florianópolis, tendo inclusive coordenado por muito tempo esta pastoral em nível de Estado ou, como dizemos, no “Regional Sul 4 da CNBB – Santa Catarina”, qualquer “novo título sobre o assunto” me chama a atenção. Assim foi com este pequeno livro, recentemente lançado pela Editora *Ultimato*, de Viçosa, Minas Gerais. E a chamada à atenção foi compensada pela satisfação de encontrar novidade, sim, na forma como os três autores apresentam o tema.

O livro é breve, apenas 150 páginas, e tem uma estrutura simples. Os três autores assumem, cada um, uma das três partes do pequeno volume, a saber: 1. Teologia da capelania prisional; 2. Capela prisional na prática; 3. Experiência da revista *Ultimato*.

As três partes são precedidas por breve Introdução (p. 7-9), e seguidas por algumas Considerações finais (p. 127-128), e ainda por Notas (p. 129-132) e Referências (p. 133-150). Entre as referências, chama atenção a inclusão da bibliografia católica, mencionando os títulos mais recentes (p. 146-147) e, ainda, duas páginas inteiras sobre o método APAC (p. 148-150).

Em primeiro lugar, o próprio título desperta uma pergunta: Trata-se, mesmo, de “anunciar o Evangelho entre os presos”, ir a eles levando-

* Mestre em Ciências Bíblicas, Pontifício Instituto Bíblico, Roma. Ex-membro da Pontifícia Comissão Bíblica (2002-2013). Professor emérito do ITESC, Florianópolis. Coordenador da Pastoral Carcerária da Arquidiocese de Florianópolis, SC.



lhes “a palavra do Evangelho”, ou, antes, em primeiro lugar, temos de “visitá-los”, segundo a expressão de Mt 25,36? E “visitá-los”, no sentido denso desse verbo, para atendê-los em suas necessidades corporais, como pessoas privadas de liberdade, não? Veja-se o paralelismo com as outras situações de necessidade corporal: alimentando os que estão com fome, acolhendo os que estão desabrigados, vestindo os nus etc. Nesse sentido, a “capelania prisional”, ou seja, a “pastoral carcerária”, não é simples: por um lado, ela tem de obedecer ao mandato missionário, junto a essas pessoas carentes da Palavra; mas, por outro, ela não pode esquecer de que se trata de pessoas carentes de necessidades físicas básicas, que devem ser atendidas também à luz dessas carências.

Os autores, pelo que vejo, estão conscientes dessa abrangência. Assim, na 1ª parte, abordando a “teologia da capelania prisional”, há uma série de exposições importantes, condensadas nos vários subtítulos: “o preso é também imagem e semelhança do Criador” (p. 13), “ninguém ignora as leis de Deus” (e, por isso, não deve facilmente buscar desculpas), “a graça comum”, “o sistema prisional é injusto” (na p. 20, aguda análise da prisão de Jesus), “Deus ainda hoje salva pecadores”, “a Igreja deve anunciar o Evangelho nos presídios” (p. 24), “o ministério pastoral”, “o novo comportamento dos presos convertidos”, “o juízo final” (a punição de agora aponta para o julgamento escatológico; o perdão de agora aponta para a bem-aventurança futura, p. 39), com a seguinte conclusão: “Ser parte do processo de ressocializar o preso, de ensinar sobre o perdão em Cristo e de demonstrar com atitudes práticas que a Igreja vive esse perdão – eis um desafio para todos nós” (p. 40).

A 2ª parte, decididamente prática, parte de uma constatação: “A maioria dos evangélicos vai aos presídios com o único intuito de ‘simplesmente’ evangelizar os presos. Falta-lhes um conhecimento mínimo do sistema prisional” (p. 41). Vejam-se, a propósito, os subtítulos destacados: “O que motiva você a ir à prisão”, “perceba o presídio como um campo transcultural”, “saiba as necessidades dos presos” (previstas na LEP, Lei da Execução Penal, de 1984, mas deficitariamente atendidas), “conheça a prisão e os detentos” (p. 50), “conheça a prisão e os detentos”, “os regimes prisionais e os espaços de encarceramento”, “busque o apoio da direção prisional”, “conscientize e envolva a Igreja e a sociedade”, “considere a família dos presos”, “pense nas vítimas” (p. 74), “monte uma equipe plural”, “una-se a outros agentes religiosos”... A propósito, o autor observa: “Os números mostram que a imensa maioria das igrejas presentes nas cadeias são as evangélicas, seguidas de longe pelos grupos católicos e,



mais de longe ainda, por espíritas” (p. 80). A seguir, lamentando a falta de entrosamento “ecumênico”, afirma: “Na mesma cadeia podem transitar assembleianos, batistas, metodistas e neopentecostais sem que sequer se conheçam ou saibam quais atividades extras são realizadas com os detentos. Cada denominação age como se fosse a única na prisão...” (p. 80). Ainda outros subtítulos: “estimule os presos a se ajudarem”, “fique atento às falsas conversões”, “compreenda o que é ser cristão em uma cadeia”, “monte um projeto de assistência religiosa” (p. 87).

Surpreendeu-me positivamente a atenção dada pelo autor à experiência das APACs, dedicando-lhe nada menos que quatro páginas (p. 69-72), nas quais descreve e comenta os “12 elementos fundamentais do método”, concluindo assim: “Reitero: vale a pena conhecer melhor o método APAC de cumprimento de pena” (p. 72). A propósito, a APAC é focalizada também pelo autor da 3ª parte do livro, que descreve a sua experiência pessoal na APAC de Itaúna, MG, em novembro de 2014, quando ele ali passou uma noite e um dia, convivendo com os encarcerados apaqueanos (p. 93).

A 3ª parte do livro descreve “a experiência da revista *Ultimato*”, cujo fundador e redator, o Pastor Elben César, tem-se envolvido com os presos desde seus primeiros anos de ministério. Desde a década de 70, a revista tem sido enviada graciosamente “a mais de duas centenas de encarcerados”, tendo deles recebido centenas de cartas. Alguns subtítulos desta 3ª parte: “os mais famosos presos da história bíblica”, “Paulo de Tarso, o prisioneiro de Jesus”, “a arte de escrever na prisão”, “o sistema prisional em 1982”, “prisão é, para muitos, lugar de conversão” (p. 109), “troca de e-mails entre Paulo e Filêmon”, “diálogos entre os Onésimos e *Ultimato*” (p. 112-114). Muito interessante é a iniciativa das “mensagens pastorais”, enviadas pelo redator de *Ultimato* aos presos que recebem a revista: trechos de algumas delas estão publicados nas pp. 105 a 109. Da mesma forma, falam por si os excertos de algumas das cartas dos presos à revista, como se pode ver nas p. 114-123, bem como a entrevista de um ex-presidiário, hoje graduado em Teologia, Celso Bueno de Godoy (p. 123-125).

Concluo esta resenha simplesmente assumindo as “Considerações finais” do livro: “O sistema prisional, há bastante tempo, demonstra que não consegue ressocializar ninguém. Sem uma mudança de valores, é impossível sair da prisão e não voltar para lá por causa de um novo crime. Por isso, é tão importante que a assistência religiosa seja feita,



sob a direção de Deus, de maneira organizada” (p.127). Nesse sentido, o livro demonstrou como a Teologia é essencial para entendermos tanto o sistema penitenciário quanto o impacto da religião no sistema. Mais ainda, inúmeros detalhes inerentes à prática da capelania prisional foram colocados à disposição de quem quer que adentre esse exigente campo pastoral. Por fim, os relatos da exitosa experiência de *Ultimato* muito contribuem para injetar novo ânimo para o trabalho nessa seara.

Finalmente, penso que este pequeno-grande livro, lido com atenção, de fato impacta a forma como se deve enxergar a realidade prisional. Mais do que isso, contribui com certeza para que o clamor dos cárceres chegue ao coração dos discípulos e discípulas do Senhor Jesus que quis identificar-se com os presos e que, em cada uma de nossas prisões, espera pela nossa visita.

E-mail do Resenhista:
ney.brasil@itesc.org.br



Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos e Federação Luterana Mundial. *Do Conflito à Comunhão*. Comemoração conjunta católico-luterana da Reforma em 2017. Relatório da Comissão Luterano-Católico-Romana para a Unidade. Brasília: Edição conjunta Edições CNBB e Editora Sinodal, 2015. 96 p.

*Ney Brasil Pereira**

Aproxima-se o ano de 2017, no qual comemoraremos em conjunto, graças a Deus, o 5º centenário do início da Reforma. Para melhor fazê-lo, as Edições CNBB e a Editora Sinodal acabam de lançar este precioso opúsculo, de apenas 96 páginas, intitulado “*Do Conflito à Comunhão*”. Como lemos na contracapa do volume: “Luteranos e Católicos hoje se alegram com o crescimento da compreensão, da cooperação e do respeito mútuos. Reconhecem o fato de que o que nos une é muito mais do que o que nos separa: sobretudo, a fé comum no Deus triuno e a revelação em Jesus Cristo, assim como o reconhecimento das verdades básicas da doutrina da Justificação”.

O volume é apresentado por uma carta da “Comissão Luterano-Católico-Romana para a Unidade”, assinada em 10 de fevereiro de 2014 pelo Cardeal Kurt Koch, Presidente do Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos, e pelo Rev. Martin Junge, Secretário-Geral da Federação Luterana Mundial. E o Prefácio, assinado pelo bispo católico Karlheinz Diez e pelo bispo luterano Eero Huovinen, adverte: “O fato de a luta pela verdade do Evangelho no séc. XVI ter levado à perda da unidade no Cristianismo Ocidental, pertence às páginas obscuras da história da Igreja. Em 2017 deveremos confessar abertamente que, ao ferirmos a unidade da Igreja, nos tornamos culpados diante de Jesus Cristo. Esse ano comemorativo nos coloca, portanto, diante de dois desafios: a purificação e a cura das memórias, e a restauração da unidade cristã, conforme a verdade do Evangelho de Jesus Cristo (cf. Ef 4,4-6)”. Na breve Introdução, destaco a afirmação seguinte: “O próximo ano de 2017 desafia católicos e luteranos a discutirem, em diálogo, os temas e as consequências da Reforma de Wittenberg, centrada na pessoa e no pensamento de Martinho Lutero, e a elaborarem perspectivas para recordar e apropriar-se da Reforma hoje. A

* Mestre em Ciências Bíblicas, Pontifício Instituto Bíblico, Roma. Ex-membro da Pontifícia Comissão Bíblica (2002-2013). Professor emérito do ITESC, Florianópolis. Coordenador da Pastoral Carcerária da Arquidiocese de Florianópolis, SC.



agenda da Reforma de Lutero representa um desafio teológico e espiritual, atual tanto para católicos quanto para luteranos” (n. 3)¹.

O capítulo I é intitulado “Comemoração da Reforma numa era ecumênica e global” (p. 13-17), começando com esta afirmação programática: “Toda comemoração tem seu contexto. Hoje, o contexto inclui três principais desafios que significam tanto oportunidades quanto obrigações: 1) É a primeira comemoração que tem lugar na era ecumênica. Por isso, a comemoração comum é uma ocasião para aprofundar a comunhão entre católicos e luteranos. 2) É a primeira comemoração na era da globalização. Por isso, a comemoração comum deve incorporar experiências e perspectivas de cristãos do Sul e do Norte, do Leste e do Oeste; 3) É a primeira comemoração que deve ocupar-se com a necessidade de uma nova evangelização, num tempo marcado pela proliferação de novos movimentos religiosos e o crescimento da secularização em muitos lugares” (n. 4). A seguir, depois de algumas reflexões, o capítulo formula as perguntas seguintes: “Como, então, deve ser recordada a história da Reforma em 2017? Daquilo que foi motivo de luta das duas confissões no século XVI, o que é que merece ser preservado? Nossos pais e mães na fé estavam convencidos de que havia algo pelo que valia a pena lutar, algo necessário para a vida com Deus. Como a tradição muitas vezes esquecida pode ser posta ao alcance de nossos contemporâneos, de tal modo que não permaneçam apenas objetos de interesse de antiquário, mas apoiem uma existência cristã vibrante? Como as tradições podem ser repassadas de forma a não abrirem novas divisões entre os cristãos de diferentes confissões?” (n. 12). Como, também, incorporar nas comemorações a explosão do pentecostalismo, o alastramento do secularismo e o fenômeno multirreligioso? (n. 14-15)

O capítulo II lembra as novas perspectivas sobre Martinho Lutero e a Reforma. Essas novas perspectivas tornaram-se possíveis pelas novas pesquisas sobre a Idade Média e sobre a pessoa do próprio Reformador, como também pelos projetos ecumênicos preparando o caminho para o consenso. Assim, depois de todos os avanços do Concílio Vaticano II, chegou-se, em 1999, à *Declaração conjunta sobre a doutrina da Justificação*, assinada na significativa data de 31 de outubro desse ano. Quanto ao diálogo ecumênico, percebe-se cada vez mais que, nele, “os parceiros olham primeiro o que têm em comum e somente então avaliam o significado de suas diferenças. Essas diferenças, porém, não são desconsideradas ou tratadas superficialmente, pois o diálogo ecumênico é a busca comum da verdade da fé cristã” (n. 34).

O capítulo III apresenta em poucas páginas um consistente esboço histórico da Reforma luterana e da Resposta católica. Partindo do conceito

¹ O texto do documento está dividido em números, além de em capítulos.



de “Reforma”, lembra-se que o conceito vinha sendo aplicado à reforma da Igreja desde a Idade Média, mas passou a designar o conjunto de eventos históricos que abrangem os anos de 1517 a 1555, isto é, desde a publicação das 95 teses de Lutero até a chamada “Paz de Augsburg”. Quanto ao próprio Lutero, ele “não teve a intenção de fundar uma nova Igreja, mas fazia parte de um amplo e multifacetado desejo de reforma. Ele teve um papel sempre mais ativo, tentando contribuir para a reforma de práticas e doutrinas que lhe pareciam estar baseadas somente na autoridade humana, em tensão ou contradição com as Escrituras. No seu *‘Manifesto para a Nobreza Alemã’*, de 1520, Lutero argumentou em favor do sacerdócio de todos os batizados, propugnando por um papel ativo das pessoas leigas na reforma da Igreja” o que de fato aconteceu (n. 58).

Frutos do talento literário e pastoral de Lutero foram, antes de tudo, sua tradução da Bíblia para o alemão, bem como seus dois catecismos – o “menor”, para o povo e o “maior”, para os pastores e pessoas mais instruídas – e os hinos bíblicos na língua do povo, as três obras com grande divulgação.

A “resposta católica” foi o Concílio de Trento (1545-1563), convocado uma geração depois da Reforma luterana, um ano antes da “guerra esmalcaldense” (1546-47), e terminado, após várias interrupções, depois da “paz de Augsburg” (1555). Cito: “O Concílio decidiu que a cada sessão haveria um decreto dogmático, proclamando a fé da Igreja, e um decreto disciplinar para ajudar na reforma. Na maior parte das vezes, os decretos dogmáticos não apresentavam uma expressão teológica completa da fé, mas antes se concentravam naquelas doutrinas questionadas pelos reformadores, de modo a enfatizarem as divergências” (n. 79).

Quanto às consequências do Concílio de Trento, assim se expressa o documento: “Mesmo tendo-se ocupado longamente com uma resposta à Reforma Protestante, Trento não condenou pessoas ou comunidades: tão somente específicas posições doutrinárias. Pelo fato de os decretos doutrinários do Concílio terem sido amplamente uma resposta ao que percebeu serem erros protestantes, acentuou o ambiente polêmico entre protestantes e católicos, tendendo a colocar o Catolicismo sobre e contra o Protestantismo. Nessa forma de abordagem, espelhou o que faziam muitos dos escritos confessionais luteranos, que também definiam as posições luteranas por oposição. As decisões do Concílio de Trento colocaram a base para a formação da identidade católica até o Concílio Vaticano II” (n. 88).

O capítulo IV aborda os Temas básicos da Teologia de Lutero à luz dos diálogos Luterano-Católico-Romanos. Os temas são quatro: Justificação, Eucaristia, Ministérios, e Escritura e Tradição. Depois de expor a “herança medieval” de Martinho Lutero, e a sua “teologia monástica e mística”, o documento aborda “a compreensão da Justificação



segundo Lutero”, lembrando que ele e outros reformadores entenderam a doutrina da justificação como “o primeiro e mais importante artigo de fé”, “o guia e juiz sobre todas as partes da doutrina cristã” (n. 122)². Ora, essa mesma doutrina foi o tema da “Declaração conjunta” de 1999, a qual “oferece um consenso diferenciado das posições comuns, ao lado dos acentos diferentes de cada lado, com o desejo de que essas diferenças não invalidem o que existe de comum” (n. 123). Quanto à Eucaristia, “para os luteranos, assim como para os católicos, a Ceia do Senhor é um dom precioso no qual os cristãos encontram alimento e consolação para si, e em que a Igreja é sempre de novo reunida e edificada. Daí o fato de as controvérsias sobre o sacramento cansarem tanto sofrimento” (n. 140). E ainda, o documento *The Eucharist*³, entre outras recomendações, propõe que os luteranos ajam respeitosamente com os elementos eucarísticos que sobrem depois da celebração da Ceia. Ao mesmo tempo, que a prática da adoração eucarística, por parte dos católicos, não contradiga a convicção a respeito do caráter de refeição da Eucaristia” (n. 156).

Quanto aos ministérios, Lutero, ao mesmo tempo que defendia o sacerdócio comum, afirmava que ninguém podia estabelecer a si mesmo no ministério, devendo, para tanto, ser chamado. Por isso, “a partir de 1535, foram realizadas ordenações em Wittenberg, depois de um exame de doutrina e de vida dos candidatos e, ainda, sob a condição de terem sido chamados para uma congregação” (n. 167). E ainda: “O diálogo católico-luterano identificou numerosos aspectos comuns bem como diferenças na teologia e na forma institucional dos ministérios ordenados, dentre os quais a ordenação de mulheres, atualmente praticada em muitas igrejas luteranas. Assim, uma das questões remanescentes é se a Igreja Católica pode reconhecer o ministério das igrejas luteranas” (n. 176). Enfim, “se, de acordo com o Concílio Vaticano II, o Espírito Santo se serve de ‘comunidades eclesiais’ como meios de salvação, poderia imaginar-se também que isso poderia ajudar no reconhecimento mútuo do ministério. Portanto, o ofício do ministério apresenta, ao mesmo tempo, consideráveis obstáculos para o reconhecimento mútuo, mas também perspectivas otimistas de aproximação” (n. 194).

Quanto à relação entre Escritura e Tradição, “como uma consequência da renovação bíblica, que inspirou a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, do Concílio Vaticano II, tornou-se possível uma nova compreensão ecumênica do papel e da importância da Sagrada Escritura. Como constata o documento ecumênico *Apostolicity of the Church*⁴, ‘a doutrina católica

² Depois da pág. 48 até a pág. 65 há uma troca de páginas: a 51 está antes da 49; a 55 está antes da 53; a 59 está antes da 57; a 63 está antes da 61...

³ Original alemão, *Das Herrenmahl*, de 1978.

⁴ Original alemão, *Die Apostolizität der Kirche*, de 2006, n. 400.



não sustenta, portanto, o que a teologia da Reforma teme e quer evitar a todo custo, a saber: que a autoridade canônica e vinculante da Escritura tenha sua origem na hierarquia da Igreja que torna conhecido o cânon” (n. 206). Mais ainda: “Luteranos e católicos podem, juntos, concluir: ‘No que diz respeito à Escritura e à Tradição, ambas as confissões *encontram-se* num acordo tão amplo que suas ênfases diferentes não requerem por si que se mantenha a divisão das Igrejas. Neste ponto, existe unidade em diversidade reconciliada” (n. 210). Por fim, “das conversações luterano-católicas emergiu o claro consenso de que a doutrina da justificação e a doutrina sobre a Igreja estão unidas. Esse entendimento comum é explicitado no documento *Church and justification*: ‘católicos e luteranos juntos testemunham a salvação que é conseguida apenas em Cristo e por graça. Recitam em comum o credo, confessando ‘uma Igreja santa, católica e apostólica’. Logo, tanto a justificação dos pecadores, quanto a Igreja, são artigos fundamentais da fé” (n. 216).

O capítulo V, intitulado “Chamados à comemoração comum”, parte do Batismo, como “base para a unidade e a comemoração comum”. De fato, “se católicos e luteranos estão vinculados um ao outro no Corpo de Cristo como seus membros, então é verdadeiro o que Paulo diz a respeito deles em 1Cor 12,26: *Se um membro sofre, todos os membros sofrem com ele; se um membro é honrado, todos os membros se regozijam com ele*. O que afeta um membro do Corpo também afeta todos os outros. Por essa razão, quando os cristãos luteranos relembrem os eventos que levaram à formação particular das suas igrejas, eles não desejam fazê-lo sem seus irmãos católicos. Ao recordarem com cada um deles o início da Reforma, eles estão levando a sério seu batismo” (n. 221) A propósito, celebrar o aniversário da Reforma não é “celebrar a divisão” da Igreja ocidental, pois a divisão como tal é um pecado contra a unidade; é, porém, celebrar aquilo que Lutero e os outros reformadores tornaram acessível, a saber: a compreensão do Evangelho de Jesus Cristo e a fé nEle; a compreensão do mistério que o Deus Triuno dá de si mesmo a nós seres humanos por graça, e que pode ser recebido somente na confiança total na promessa divina; a compreensão da liberdade e certeza criada pelo Evangelho; a compreensão do amor que vem é despertado pela fé, e da esperança que a fé traz consigo; o contato vivificante com a Sagrada Escritura, os catecismos e hinos que levam a fé para a vida... essa gratidão é o que os cristãos luteranos querem celebrar em 2017” (n. 225). Por outro lado, “como a comemoração de 2017 permite expressão de alegria e gratidão, assim também é um momento para que luteranos e católicos experimentem dor a respeito das falhas e desvios, culpa e pecado, nas pessoas e eventos que são lembrados” (228). A propósito, tanto católicos como luteranos têm reconhecido, mais vezes e oficialmente, seus “pecados contra a unidade” (n. 234-237).



O capítulo VI, último do livro, expõe os cinco imperativos ecumênicos que deverão guiar as comemorações de 2017. Assim, o primeiro: “Mesmo que as diferenças sejam mais facilmente visíveis e experienciadas, a fim de reforçar o que existe de comum, católicos e luteranos deve *sempre partir da perspectiva da unidade* e não da perspectiva da divisão” (n. 239). Segundo imperativo: “Luteranos e católicos precisam deixar-se transformar continuamente *pelo encontro com o outro* e pelo testemunho mútuo da fé” (n. 240). Terceiro imperativo: “Católicos e luteranos devem *comprometer-se outra vez na busca da unidade visível*, para compreenderem juntos o que isso significa em termos concretos, e buscar sempre de novo esse objetivo” (n. 241). Quarto imperativo: “Luteranos e católicos busquem *juntos redescobrir a força do Evangelho* de Jesus Cristo para o nosso tempo” (n. 242). Enfim, quinto imperativo: “Católicos e luteranos em sua pregação e serviço ao mundo, devem *testemunhar juntos a graça de Deus*” (n. 243). Desse modo, “a memória dos inícios da reforma será celebrada corretamente se luteranos e católicos ouvirem juntos o Evangelho de Jesus Cristo e se deixarem chamar outra vez para a comunidade com o Senhor. Então, estarão unidos na missão comum que a *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação* assim descreve: ‘Luteranos e Católicos compartilham o objetivo comum de confessar em tudo Jesus Cristo, no qual unicamente importa confiar, acima de todas as coisas, como o *único Mediador* (1Tm 2,5), pelo qual O Pai, no Espírito Santo, dá a si mesmo e derrama seus dons renovadores’”(n. 245).

Concluindo esta resensão, retomo a afirmação que se lê na Introdução do documento: “O próximo ano de 2017 desafia católicos e luteranos a discutirem, em diálogo, os temas e as consequências da Reforma de Wittenberg, centrada na pessoa e no pensamento de Martinho Lutero, e a elaborarem perspectivas para recordar e apropriar-se da Reforma hoje. A agenda da Reforma de Lutero representa um notável desafio teológico e espiritual, atual tanto para católicos quanto para luteranos” (n.3, p.12). “*Do Conflito à Comunhão*” é um instrumento plenamente adequado para enfrentarmos esse desafio.

Endereço do Resenhista:

ney.brasil@itesc.org.br