

RECENSÕES

BIRGER GERHARDSSON — *Prehistoria de los evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas*. Sal Terras, Santander 1980, 96 pp.

B. Gerhardsson é discípulo de H. Riesenfeld, líder da Escola de Upsala. O interesse da tradução desta obra reside na divulgação, entre os leitores de língua hispânica, da importante contribuição da chamada "exegese escandinava" à história da interpretação dos evangelhos, sobretudo no relativo à problemática da conexão desses escritos com o evento histórico Jesus de Nazaré. Em breves e concisas páginas, de fácil leitura, que tem sua origem numa série de conferências pronunciadas em 1976, perante os estudantes de teologia de Holzhausen, na Alemanha, Gerhardsson apresenta as principais teses dos seus documentados estudos *Memory and Manuscript: Oral Traditions and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (1961) e *Tradition and Transmission in Early Christianity* (1964).

A exegese escandinava se situa dentro de um movimento, bem mais amplo, de volta ao estudo do meio cultural e religiosos do judaísmo como chave de leitura do Novo Testamento, Gerhardsson começa estudando a importância da *tradição* no judaísmo e as instituições que garantem a transmissão fiel da mesma, com uma atenção especial à relação mestres-discípulos e às escolas rabínicas. Ele é consciente de que a principal documentação escrita que possuímos a este respeito é posterior à destruição do Templo e à conquista de Jerusalém pelos Romanos, mas discorda da dedução que daí fazem alguns estudiosos (J. Neusner e M. Smith) de que os rabinos introduziram uma metodologia totalmente nova após a ruína do Templo. Na literatura rabínica, em Josefo e no NT é possível encontrar indícios de como os fariseus conservavam suas tradições antes do ano 70.

É preciso distinguir a transmissão da *Torah* escrita e da *Torah* oral ou "tradições dos pais". Quanto à primeira, Gerhardsson mostra a fidelidade e a precisão dos escribas na fiel reprodução dos textos sagrados. A pedagogia das escolas e as práticas da sinagoga compreendiam a leitura do texto sagrado (em hebraico), a tradução interpretativa ao aramaico (*targum*), citada de memória, e a explicação homilética ou *midrash*. Junto ao texto sagrado foram-se acumulando assim toda uma série de tradições orais, "as tradições dos pais", que era preciso recolher e transmitir fielmente para que a letra da *Torah* fosse "socializada" pelo Israelita, isto é, passasse a fazer parte do seu modo de vida e dos seus costumes sociais. Isto era tanto mais necessário, quanto maior era o perigo da contaminação pelo

modo de vida helenista. O segundo livro dos Macabeus testemunha a importância desta ameaça "helenista" para o nascimento do zelo por manter a identidade judaica. É bem possível que neste contexto surgisse o termo *judaísmo* (gr. *ioudaismós*) em oposição a helenismo.

Os discípulos aprendem grande parte da tradição da *Torah* *escutando* seu mestre, mas também *observando* sua conduta para imitá-lo. A *Torah* é, por cima de tudo, uma atitude, sagrada e dotada de autoridade, com relação à vida, e um estilo de vida. Por isso no Talmud, nessa coletânea de material das tradições judaicas, encontram-se, ao lado das referências do que os "padres" disseram, observações sobre o que fizeram.

A fidelidade na transmissão da *Torah* oral era assegurada pelos métodos pedagógicos e as técnicas utilizadas pelos rabinos. Os dados específicos a respeito da instrução oral remontam aos anos que seguiram à destruição do Templo, mas eles fazem referência a métodos que, no essencial, são antiquíssimos. Eis algumas das suas características, apresentadas por Gerhardsson: memorização (um texto antes de ser interpretado devia ser gravado na memória); estilo conciso e incisivo; toda uma série de recursos didáticos e poéticos como formulações pitorescas, aliteração, assonância, frases rítmicas, paralelismo dos membros de uma frase, construção simétrica das frases para facilitar a memorização; a repetição e a recitação rítmica e melodiosa; o auxílio de anotações particulares a partir do material da tradição oral chamadas "rolos de segredos" na Palestina e *hypomnemata* (memorandos) nas escolas do mundo helênico.

Após esta apresentação dos modos de transmissão da *Torah* no judaísmo, Gerhardsson estuda diversas passagens do NT para mostrar que os seus autores eram conscientes da existência de uma tradição (contendo muitas tradições) entre os judeus, referindo-se a ela como "tradição dos padres" ou "dos maiores". Mas o surpreendente é verificar que Paulo vai empregar os mesmos termos usados pelo judaísmo para referir-se a um critério normativo presente na Igreja e denominado como tradição ou tradições. Não só estes termos são emprestados do judaísmo, mas também os verbos que com eles se conjugam para mostrar a atitude do cristão com relação à tradição. Isto surpreende num autor que, mais do que nenhum outro, defende a "liberdade em Cristo" em face da escravidão da Lei. Um estudo atento dos textos mostra que a Igreja nascente se sente vinculada à tradição e às tradições acerca de Jesus, o qual, por outro lado, é apresentado como a plenitude da *Torah*. Embora

Paulo raramente cite estas "tradições", as supõe conhecidas dos seus leitores e a elas se refere frequentemente. (O mesmo pode ser verificado em outros escritos parenéticos, como por ex. na Carta de Tiago, repleta de alusões ao Sermão da Montanha, sem nenhuma citação textual das palavras de Jesus). Paulo, por outro lado, nas suas argumentações a respeito da conduta moral do cristão, mostra-se sumamente cuidadoso em distinguir os preceitos "recebidos" do Senhor das orientações morais que podem ser deduzidas do evento cristão, em face de circunstâncias não contempladas pelos ditos do Senhor (cfr. 1 Cor 7,10-12 e 9,14). Isto, nota Gerhardsson, constitui uma embaraçosa evidência frente à opinião comum de que na igreja primitiva não se distinguia entre o que tinha sido dito "pelo Senhor (pessoalmente)" e o que era dito por algum outro "no Senhor".

Que conclusão tirar de tudo isto? Não é possível apresentar aqui toda a argumentação de Gerhardsson, mas eis em resumo o seu pensamento: As cartas dos Apóstolos, presentes no NT, nos dão uma idéia acerca do modo como se pregava, ensinava ou exortava nas primeiras comunidades. Nelas não se encontram praticamente citações diretas dos ditos de Jesus, nem relatos do que ele fez durante o seu ministério terreno. Os autores parecem pressupor dito material, aludir a ele e a partir dele construir o seu pensamento, mas quase nunca o citam. Falam a título pessoal. Mas a própria existência de tradições a respeito de Jesus, dos seus fatos e das suas palavras, recolhidas nos evangelhos, assim como a referência, nas cartas, à transmissão dessas tradições (por ex. 1 Cor 11,23ss. e 15,1ss.) mostra que, ao lado daquela pregação, exortação ou ensino, era transmitida às comunidades uma série de textos com palavras de Jesus ou relatos das suas ações, reunidos precisamente para apresentar um evento, já passado, da história da salvação — o evento Jesus de Nazaré — que é considerado como critério normativo de toda pregação, ensino ou exortação na comunidade cristã.

Estes textos da tradição de Jesus, transmitidos às comunidades uma série de textos com palavras de Jesus ou relatos das suas ações, reunidos precisamente para apresentar um evento, já passado, da história da salvação — o evento Jesus de Nazaré — que é considerado como critério normativo de toda pregação, ensino ou exortação na comunidade cristã.

Estes textos da tradição de Jesus, transmitidos oralmente de forma que fossem gravados na memória ou com ajuda de "memorandos" escritos (*hypomnemata*), estão na origem das compilações mais

extensas que desembocarão nos evangelhos. Procedimentos originários do judaísmo, que assegurem a transmissão fiel, podem ser descobertos na mesma estrutura de composição dos textos evangélicos, sobretudo quando traduzidos ao aramaico. Esta fidelidade é mais exigida na transmissão das palavras de Jesus. Nos relatos de fatos há mais liberdade. Como no judaísmo, não era qualquer pessoa que, no cristianismo primitivo, podia dizer que Jesus tivesse dito ou feito tal ou qual coisa. Era preciso ser transmissor "autorizado" da tradição, de forma que o relato transmitido pudesse relacionar-se com as "testemunhas oculares". Diversos textos do NT revelam a existência de "correntes" de tradição: Pedro foi discípulo de Jesus, Paulo conheceu Pedro (Gal 1,18; 2,14). Timóteo foi discípulo de Paulo (1 Cor 4, 16s.), etc.

Gerhardsson coloca agora uma questão crucial: Pode ser percebido nos evangelhos algum indício de que este tipo de transmissão de textos se produzia já durante a atividade de Jesus na Palestina? A resposta será positiva. Eis o núcleo da sua argumentação:

Os ditos de Jesus nos evangelhos sinóticos não tem o caráter de palavras cotidianas ou intrascendentes. Tampouco podem ser considerados como trechos escolhidos de sermões ou discursos doutrinários. Trata-se, antes, de textos breves, lacônicos e lapidários, de afirmações diretas e aprimoradas, ricas em conteúdo e poéticas na forma. Traduzidos ao arameu deixam transparecer as características do ritmo, da assonância, da aliteração, o paralelismo dos membros da frase, etc. São enunciados cuidadosamente estudados e intencionalmente formulados.

O cristianismo primitivo denominava este tipo de ditos com o termo grego *parabolai*, referido não só às parábolas narrativas, mas também a breves imagens verbais e ditos concisos. Na origem do termo grego está o termo hebraico *mashal* (*meshalim*, no plural) e o aramaico *matla*. Jesus ensinou com ajuda de *meshalim*. Um estilo bem popular e apto para ser guardado e transmitido com facilidade. Apto também para a reflexão, o questionamento e a interiorização. Jesus propunha um *mashal*. Os discípulos devem gravá-lo no seu coração, ruminar o seu conteúdo, falar sobre ele. O próprio Jesus os ajuda depois na interpretação do mesmo. Quando são enviados para anunciar o Reino, ainda durante o ministério de Jesus, o próprio Jesus deve tê-los preparado para a missão. Eles vão repetir e interpretar os *meshalim* de Jesus. Começa assim já um processo de tradição. Os elementos mais antigos da tradição evangélica são, sem dúvida, as parábolas e os *logia* que serviam para concretizar o quérigma do Reino.

Era lógico que aparecessem também muito cedo relatos acerca dos milagres e outras ações de Jesus, destinados a completar os *meshalim*. Após a Páscoa aparece certamente o núcleo fundamental do relato da Paixão, ao apresentar-se para o cristianismo primitivo o mais enigmático *masha!*: Por que era necessário que Jesus "padecesse tudo isto para entrar na sua glória"? (cfr. Lc 24,26).

Ao mesmo tempo, a compreensão da vida de Jesus à luz da Páscoa vai ser um princípio polarizado e interpretativo das diversas tradições a respeito de Jesus. A função das Escrituras a este respeito será fundamental, tendo um efeito enriquecedor das tradições, mas também estabilizador. Porque, afinal, a raiz mais profunda do respeito e solicitude com que se transmite na Igreja primitiva o material da tradição de Jesus não é outra senão a fé na singularidade de sua missão e da sua pessoa, atestada pelas Escrituras.

A esta altura o leitor conhecedor da história da exegese dos últimos anos já terá percebido que a obra de Gehrardsson, como em geral a tendência da chamada "exegese escandinava", vem abalar alguns dos pressupostos, um tanto apriorísticos e hoje superados, da escola da história das formas ou escola socio-literária, ao menos na sua expressão mais radical. As primitivas comunidades cristãs eram concebidas por esta escola como meios populares onde se criam espontaneamente os relatos. A tradição é menos concebida como transmissão daquilo que Jesus quis transmitir, que como produção de relatos sobre Jesus. O extremo a que alguns levam a criatividade da comunidade leva a um exegeta da categoria de V. Taylor a afirmar um tanto humoristicamente: "Se os partidários da história das formas tem razão, então os discípulos de Jesus devem ter sido transportados ao céu imediatamente após a Ressurreição".

Mas se a oposição aos apriorismos da escola sócio-literária leva a Gerhardsson a enfatizar (sobretudo nas suas primeiras obras, como o mesmo autor reconhece no trabalho aqui apresentado) o papel dos métodos de transmissão oriundos do judaísmo na tradição de Jesus, isto não significa a rejeição total da influência, na transmissão dos ditos e fatos de Jesus, dos problemas que a situação das diversas comunidades podia apresentar à igreja primitiva. No último capítulo do livro, intitulado "A verdade toda" (cfr. Jo 16, 13-14), Gerhardsson mostra como a mesma fidelidade ao sentido das palavras e gestos de Jesus exige "adaptações interpretativas" do material da tradição. Em ocasiões este "trabalho sobre a palavra" leva a umas liberdades extraordinariamente amplas na transmissão. O próprio

João nos dá sua explicação: a ação do Espírito guia a Igreja para uma compreensão cada vez mais profunda e abrangente das palavras do Senhor. Mas esta liberdade é uma liberdade vinculada ao evento revelador, Jesus de Nazaré. "Uma coisa é levar totalmente a sério as mudanças produzidas na transmissão domaterial da tradição, e outra completamente diferente pensar que a igreja primitiva elaborou livremente as tradições de Jesus" ..

Mesmo reconhecendo que há certos aspectos da obra de Gerhrardsson que ficam abertos a posteriores estudos e discussões dos especialistas, por exemplo o maior ou menor grau de influência dos métodos rabínicos na *forma* de um ensino que no seu conteúdo se apresenta em oposição ao rabinismo, não há dúvida de que estamos diante de uma contribuição sumamente enriquecedora para a exegese. A leitura desta obra será sumamente útil e inspiradora para quantos se interessam pela iniciação e aprofundamento do povo cristão na leitura dos evangelhos. A catequese popular poderá encontrar sugestões sumamente valiosas neste estudo dos métodos de transmissão da tradição de Jesus na igreja primitiva.

J.A. Ruiz de Gopegui, S.J.

FRANÇA MIRANDA, Mário de: *Libertados para a práxis da justiça. A teologia da graça no atual contexto latino-americano* (Coleção "Fé a realidade" 8). 192 pp. São Paulo, Edições Loyola, 1980.

Esta nova obra de MFM vem dar uma valiosa contribuição à teologia brasileira, especialmente ao ensino atualizado da teologia, pois representa um verdadeiro manual da teologia da graça.

A introdução (9-22), de cunho histórico-metodológico, situa o tratado da graça na história da teologia e indica as características que levaram a uma reformulação do tema e que marcam a nova abordagem.

A primeira parte (23-55) apresenta, em quatro capítulos, o horizonte no qual se desenvolverá o tratamento ulterior do tema da graça: "Todo homem é intrinsecamente interlocutor de Deus". Para desenrolar diante do leitor esse horizonte, MFM esboça o caminho de Jesus (pregação e vivência do Reino), mostrando como Jesus inova o relacionamento do homem com Deus. Na práxis de Jesus se revelam os elementos essenciais da salvação cristã. — Jesus é a meta da história humana. "O homem (e o mundo como seu ambiente vital) foi criado como destinatário da autocomunicação de Deus (de Cristo, em sua história e do Espírito de Cristo, em sua pessoa)" (35). Há, pois, um único desígnio divino que abraça criação e encarnação (motivo da encarnação). — Em conseqüência, natureza e graça devem ser vistos de modo unitário: "todo e qualquer homem, por ter sido criado em Cristo, está intrinsecamente afetado pela graça, está constantemente sob o apelo do Deus de Jesus Cristo, está marcado pelo *existencial sobrenatural*" (44). — Ainda da criação em Cristo decorre sermos desde toda eternidade eleitos de Deus. E essa eleição, vista na perspectiva histórico-salvífica, tematiza a experiência do amor de Deus, sendo motivo de alegria. Contra a teologia predestinacionista de Agostinho, a eleição deve ser vista no nível existencial, despertando a esperança, e não no nível teórico, suscitando elucubrações tenebrosas.

A segunda parte (57-111), dividida em três capítulos, é central. Se a primeira nos dava a panorâmica geral do que implica para o homem o acontecimento salvador de Cristo, a segunda explicitará *como* se dá a ação salvífica de Deus no homem, o processo da salvação. Nele a prioridade cabe a Deus. O homem é incapaz de auto-salvação. Para explicitar esse ponto, MFM introduz o conceito de "liberdade profunda", básico para toda a concepção do livro. "Liberdade profunda" é simplesmente "a totalidade do homem, aquilo que o constitui

como ser entregue a si mesmo, como subjetividade, como pessoa" (72). Em outras palavras: "a liberdade é o sujeito entregue a si mesmo, que se entende, age e faz a si mesmo" (72), "é a faculdade do *definitivo* do irreversível, do irrevogável, do eterno: e como somos a liberdade acontecendo, estamos no tempo constituindo a eternidade que somos e seremos" (73). O homem é liberdade (= "pessoa") e "natureza" ("tudo o que lhe é dado previamente à sua decisão livre") (73). A liberdade está, portanto, siguada e situada num mundo de pecado, "condicionada pela história da liberdade de outros homens" (73). Por isso o homem necessita da ação divina para poder atuar sua liberdade no sentido do bem. A propósito é reenforcado o problema da relação graça-liberdade, indicando como solução a analogia com o amor que estimula a liberdade do outro sem coação alguma.

A ação da graça se realiza num processo que é "o processo da libertação de nossa liberdade" (79). Nossa liberdade profunda se realiza *através* de atos livres que expressam e atuam a liberdade profunda. A liberdade profunda pertence ao nível da moralidade grave; os atos, ao da moralidade leve. Esses atos intensificam ou enfraquecem a orientação profunda da pessoa. Assim, a libertação de nossa liberdade tem uma pré-história que é acionada pela ação salvífica de Deus (primado da ação de Deus em todo o decorrer do amadurecimento da conversão, porque o homem em processo de conversão continua situado num mundo de pecado). A graça habitual se dá no nível da liberdade profunda; a graça atual no nível dos atos de inteligência e vontade. A diferença entre ambas está na densidade existencial da acolhida da ação de Deus que é permanente (existencial sobrenatural).

Para completar a descrição do processo salvífico no homem, resta ver onde concretamente a salvação acontece na vida do homem ("estado de graça"). Trata-se, portanto, da problemática de justificação. MFM mostra o acordo atual entre luteranos e católicos nessa questão que dividiu os ânimos na Reforma, e a perena atualidade da doutrina da justificação. Na nossa sociedade "onde o que conta é a capacitação profissional, o lucro, o êxito", o homem se torna "escravo da produção, do trabalho, do sucesso; para poder se justificar a si mesmo em sua existência nesta sociedade de produção só lhe resta produzir" (95). A experiência da justificação o liberta desse peso infernal. — O termo justificação pode ser substituído pelo de "libertação da liberdade". Nossa liberdade profunda precisa ser "libertada pela ação divina (dimensão teológica), a fim de podermos realizar uma autên-

tica libertação (sócio-político-econômica) do homem" (96). Senão toda libertação que o homem produza na sociedade, será marcada por seu egoísmo.

O resultado final do processo de salvação é a liberdade libertada que se expressa no amor. A graça de Deus, realidade no homem, consiste concretamente no compromisso atuante com o próximo. Tudo o que nos torna mais livres, mais voltados aos outros, é graça, ação salvífica de Deus. E só há ação salvífica de Deus realizando-se no homem, onde há compromisso pela justiça. Na América Latina "o amor fraterno reveste formas precisas como a luta pela transformação social, a solidariedade com os marginalizados, o não conformismo com a sociedade capitalista de consumo. ... *esta práxis libertadora passa a ser a medição humana da ação salvífica de Deus, capaz de influir sobre outras liberdades para a libertação integral do homem*" (105).

A terceira parte complementa, em cinco capítulos, o núcleo central (= segunda parte), apresentando "dimensões do compromisso cristão" (113-164). A dimensão martirial explícita que a atitude característica do cristão implica na disposição de doar a própria vida pelos outros, disposição que chega a realizar-se hoje na América Latina naqueles que dão a vida pela causa do povo, embora os poderosos procurem "descaracterizar" ideologicamente essas mortes como políticas. — A graça (portanto, a práxis pela justiça a que Deus nos liberta) é a autocomunicação do Pai por Cristo no Espírito Santo para voltar ao Pai, construindo fraternamente o mundo e a história. É a dimensão trinitária da graça. — Se falamos da graça (da ação de Deus em nós), é porque a experimentamos. "No cristianismo a experiência deve ter sempre o primeiro lugar com relação à sua posterior sistematização; ela é sempre mais plena e mais rica com relação ao conceito que busca esclarecê-la e iluminá-la" (137). A graça tem, pois, uma dimensão experiencial. A ação de Deus escapa ao olhar direto da inteligência discursiva, mas pode ser descrita. Todas as descrições exprimem "a mesma realidade da nossa *auto-superação* pela ação do Espírito" (143). — Se temos experiência da graça, podemos ter *certeza* de que nossa liberdade profunda está voltada para Deus? Porque Deus é e sempre será um mistério para nós e nossa liberdade profunda jamais pode ser "objetivada, "todo ato de amor fraterno, todo compromisso com o oprimido, por mais heróico e arriscado que possam ser, tem irremediavelmente em si mesmo uma dimensão de *ambigüidade*" (149). Isso nos remete ao âmago do tratado da graça: "no negócio da nossa salvação estamos completamente nas mãos de Deus" (150). É a dimensão misteriosa. Basta-nos a certeza

de vivermos segundo a orientação da comunidade eclesial concreta. — Por fim, a dimensão universal: se toda salvação se dá em Cristo e só nele, como se salvam os que sem culpa própria, não o conhecem? “Para o cristianismo, a salvação resulta não tanto de uma confissão explícita de fé, quanto de uma *vida* que encarne e realize a atitude fundamental da existência de Jesus Cristo” (160) com relação a Deus, aos homens e à comunidade. “Como o *Espírito de Cristo* não limita sua ação ao interior do cristianismo, possibilita ele esta atitude fundamental também entre aqueles que não se manifestam explicitamente como cristãos” (160). Essa ação se concretiza inclusive “na formação de comunidades e religiões”, em que o homem procura dar resposta ao apelo de Deus. Também as religiões não cristãs tem seu valor salvífico. Desta forma, na atividade missionária da Igreja “não se trata de anunciar a salvação cristã aos que a ignoram em todo sentido”, mas de lhes transmitir uma mensagem, cujo conteúdo eles já experimentaram, apenas sua expressão é inadequada por carecerem da luz de Jesus Cristo” (164).

A quarta parte (165-185), com dois capítulos, recorda ainda duas características da “existência cristã no Espírito”. Ela é uma existência ameaçada, pois somos chamados à liberdade num mundo escravo, a viver o amor em situação de pecado. É o “*simul iustus et peccator*”, que exige de nós “uma existência em conversão contínua” (174). Aqui se experimenta que a libertação cristã é dom a tarefa a ser assumida diariamente. “No fundo estamos sempre caminhando para nos comprometermos com o oprimido, para lutarmos pela justiça, para testemunharmos o amor de Deus, numa palavra, para sermos cristãos” (175). — Isso significa que “a nossa liberdade libertada terá também a sua história que, no fundo, é a nossa história pessoal de cristãos, a história da nossa resposta à autocomunicação de Deus em Cristo e no Espírito, a história do nosso compromisso com o irmão oprimido. Esta história, resultante de nossas opções concretas implica mudança, fortalecimento, crescimento, intensificação da nossa orientação profunda de vida” (177). Aqui entra a questão do mérito e da recompensa que “são apenas expressões pouco felizes para exprimir a *identidade da história* de nossa liberdade e da nossa felicidade eterna” (180).

Evidentemente este resumo, embora extenso, não pode ter a pretensão de esgotar a riqueza do livro, mas quer apenas indicar o andamento do todo e as teses mais destacadas ou originais. Cada capítulo é construído com amplo conhecimento da matéria. O autor demons-

tra um conhecimento panorâmico da história do dogma e da teologia e sabe extrair dela interpretações que respondem à problemática atual. O raciocínio é dedutivo (Bíblia — tradição — reflexão sistemática) e não indutivo (partindo da situação hodierna), mas o autor tem sempre presentes as questões que a América Latina oprimida levanta para o teólogo (como promete o subtítulo).

Um livro é bom, não apenas quando traz boas soluções (como é o caso aqui), mas também quando incita o leitor a continuar a pensar a problemática abordada (também este é o caso). O conceito central com que MFM trabalha, é o de liberdade. Ele o desenvolve muito didaticamente e com muita segurança, assimilando o que de melhor a teologia européia (digamos na falta de outra qualificação: pós-conciliar) desenvolveu. MFM enriquece mesmo esse conceito, assumindo anseios e desafios da reflexão teológica latino-americana. Assim explicita otimamente a dimensão social da liberdade e da graça (102-110), em páginas que estão entre as melhores do livro. Entretanto, o recenseur gostaria de sugerir a necessidade de pensar a dimensão social da liberdade de forma mais radical, vendo que o próprio constituir-se daquilo que MFM chama de "liberdade profunda", é um fenômeno social. A liberdade (profunda) é um processo (e MFM explicita muito claramente como tal), mas um processo intersubjetivo de autodeterminação, como se poderia dizer inspirado em Hermann KRINGS, no verbete "Freiheit" do "Handbuch Philosophischer Grundbegriffe". Afirmá-la um processo intersubjetivo significa dizer que ninguém é livre sozinho, que ninguém se liberta sem libertar o outro. A liberdade (profunda) tem por medida a outra liberdade ou a liberdade do outro e se constitui ela mesma nesse processo de abertura ao outro. Essa perspectiva viria muito a propósito para as conclusões do autor, já anunciadas no próprio título. E permitiria evitar certos deslizes, em que, contra suas intenções, transparecem ainda alguns ressaibos de individualismo. Assim, p. ex., na p. 94, onde parecem negar-se as "instâncias intermediárias" entre Deus e o homem, para que haja "total liberdade". Pode-se entender corretamente a intenção do autor: nada nos pode dispensar de uma decisão. Mas há o perigo de criar certo extrinsecismo eclesiológico e cair em individualismo intimista no relacionamento Deus-homem. Também na p. 95 e "distância crítica com relação à sociedade de produção e de consumo" se torna muito individualista, num âmbito interno, não incluindo (neste momento da reflexão) a transformação das estruturas. Se a liberdade (profunda) tivesse sido vista em sua radical socialidade, jamais se teria podido produzir essa impressão. Da mesma forma não teria ficado imprecisa e ambígua a relação entre mudança

de estrutura e conversão pessoal (96-97). Apesar de ser muito aguda a observação sobre a inversão de fins e meios numa transformação social operada por agentes não convertidos, não aparece neste momento da obra o que depois fica claro (174-175): que, sendo a conversão dos corações para depois mudar as estruturas. Se a liberdade (profunda) tivesse sido vista em sua dimensão originariamente social, teria sido possível explicitar a ação da mudança de estruturas sobre a conversão pessoal, sem negar a necessidade da última.

O novo livro de MFM constitui, com suas obras anteriores, uma aquisição feliz da literatura teológica brasileira. Sem dúvida, todo professor do tratado da graça e toda pessoa interessada na explicitação teológica da relação Deus-homem, há de agradecer ao autor esta nova obra fundamentada, densa, clara, sintética, inovadora, atual.

Francisco Taborda S.J.

João Fagundes, Hugo Fragoço, José Oscar Beozzo, Klaus van der Grijp, Benno Brod — *História da Igreja no Brasil. Segunda Época. A Igreja no Brasil no século XIX*; Petrópolis Vozes. 1980, 322 pp.

Este segundo volume do tomo II da História da Igreja no Brasil — o tomo I introdutório a toda a série não foi ainda publicado — dá continuidade ao amplo projeto da CEHILA de escrever a história da Igreja nos países de colonização latina.

Como no caso do primeiro volume, dedicado à “primeira época colonial” — ver “Síntese” nº 12 (1978) pg. 112 ss) — o pressuposto fundamental declarado é que se trata de uma nova interpretação da história, por ter sido escrita do “lugar” dos pobres, ou, como diz o subtítulo, por ser “um ensaio de interpretação a partir do povo”. Os pobres e o povo, infelizmente mais agente passivo que ativo nesta história como nas outras, são definidos: “Pobres eram os negros, escravos ou livres, os mulatos, de modo geral, os brancos que não possuíam terras, nem meios para o comércio; os índios que, ao passarem do regime extrativista à sociedade de produção, entravam na classe dos mais indigentes. Sendo de pobres a maior parte da população, neles é que temos de procurar o que possa existir de característico na Igreja brasileira” (pag. 17).

Devemos, contudo, observar que este pressuposto fundamental não chega a constituir uma metodologia, pois não significa, na prática, o recurso sistemático a outras fontes de origem popular — tradição oral, literatura, folclore, iconografia etc. —, fora das já tradicionais fontes oficiais e relatos dos viajantes; nem inclui a adoção de um tempo próprio a partir da evolução do mesmo povo, nem chega, na verdade a levantar uma nova ou mais ampla problemática. A instituição eclesiástica e sua evolução constitui o ponto de referência, introduzindo-se uma espécie de alternância dialética com a oposição religião oficial/religiosidade popular.

Na realidade, porém, mais que oposição há mera justaposição. Talvez por faltar uma prévia elaboração teórica — “não são unânimes nem bastante definidos os conceitos de religiosidade e de catolicismo popular” pag. 112 —, falta um estudo dos empréstimos, oposições, e influências mútuas destes dois níveis, assim como tampouco se dá suficiente destaque ao que constitui a fonte inesgotável de tensão dramática da experiência religiosa: as relações entre a verdade professada, dogma, a verdade vivida, moral, e o relacionamento simbólico com a divindade, rito.

Por outra parte, comparado com o primeiro, este segundo volume marca um retorno aos moldes tradicionais da historiografia: a estrutura da obra vem dada por uma periodização — indispensável numa obra de longo alcance, como expressão da evolução interna e da configuração do tempo histórico —, e há um não menos indispensável levantamento fatural, que serve de assento à elaboração dos conceitos.

A crítica, inerente ao projeto, se manifesta com respeito à Igreja não já como irada denúncia, mas no tom elegíaco das ocasiões perdidas.

A periodização adotada distingue três períodos (note-se de passagem que o título de quarto período, dado ao primeiro deste tomo, como continuação dos três períodos do tomo primeiro, não corresponde à realidade de uma periodização, já que o tomo primeiro não distingue realmente períodos, espaços de tempo sucessivos com uma caracterização própria, mas chamou de períodos aspectos setoriais — evangelização, instituição eclesiástica e cristandade — dentro de um mesmo período): 1º) A Igreja na emancipação (1808-1840); 2º) a Igreja na formação do estado liberal (1840-1875); 3º) a Igreja na crise final do Império (1875-1888). Cada um destes períodos foi encomendado a um autor: João Fagundes Hauck escreveu o primeiro período, Hugo Fragoso o segundo, incluindo um pequeno título de três páginas sobre os Muckers de Benno Brod, e José Oscar Beozzo o terceiro.

Poderia parecer à primeira vista que esta periodização se baseia num motivo extrínseco à religião e à própria Igreja, como seria a evolução política do Estado. Na realidade, porém, esta periodização, embora acompanhando a concomitante evolução política, tem sua base na evolução interna da própria Igreja como instituição hierárquica. Talvez teria sido mais adequado que os períodos expressassem nos seus títulos esta realidade: uma Igreja nacionalizada e dirigida por leigos pela dependência total do poder civil em virtude do padroado, no primeiro período; e a busca de uma estruturação própria na hierarquia e no clero, buscando apoio nas diretrizes de Roma, no segundo; o terceiro mais que constituir um verdadeiro período no rigor lógico do termo, é um espaço especial dedicado à participação da Igreja na abolição.

Os dois períodos de fundo seguem um mesmo esquema: um primeiro capítulo dedicado à "consciência da Igreja"; o segundo que analisa o contexto sócio-cultural; o terceiro dedicado à "Igreja-instituição"; o quarto, formando um contraponto com o anterior, "a manifestação

espiritual e evangélica no povo e nos pobres". Sobre este corpo básico, no primeiro período é dedicado um quinto capítulo e um estudo monográfico sobre Frei Caneca, e no segundo se acrescentam dois capítulos dedicados ao protestantismo no Brasil Imperial e à atitude da Igreja face à guerra do Paraguai. O terceiro período (1875-1888) inclui dois estudos: a Igreja e a escravidão, e a Igreja e os índios.

Desta indicação sumária da matéria, pode deduzir-se que é a primeira obra dedicada a uma análise sistemática, analítica e sintética, da história da Igreja do Brasil durante o século XIX. É verdade que na década passada tinham aparecido algumas monografias de carácter precursor (poderíamos citar João Alfredo de Montenegro, *Evolução do catolicismo no Brasil*. Petrópolis, 1972, e Oscar de Figueiredo Lustosa, *A presença da Igreja no Brasil*, São Paulo, 1977 — nenhum dos dois citado pelos autores), mas por seu carácter amplo, abrangendo toda a história da Igreja no Brasil em poucas páginas, podem ser consideradas mais como ensaios, que como história baseada numa pesquisa sistemática.

Esta carência de precedentes, e a pobreza de monografias que hoje começam a aparecer em maior número pelo interesse que a história da Igreja e da religião suscita em várias áreas fronteiriças, constituem ao mesmo tempo o maior mérito da presente publicação e seu verdadeiro *handicap* face a uma síntese definitiva.

Luis Palacín

CELSO FURTADO — *Pequena Introdução ao Desenvolvimento. Enfoque Interdisciplinar*. Companhia Editora Nacional, São Paulo 1980, I-XII, 161 pp.

Depois dos numerosos estudos de Celso Furtado sobre a problemática desenvolvimento-subdesenvolvimento, publicados nos últimos vinte e cinco anos, o título e as dimensões deste seu último livro podem causar-nos uma certa surpresa. Mas a modestia do título e a reduzida extensão do trabalho não deveriam enganar-nos. Não se trata tanto de um ensaio de vulgarização, para tornar acessível aos não iniciados uma vasta e complexa problemática já tratada pelo autor em obras anteriores, quanto de um esforço para construir um quadro conceitual que nos permita apreender a realidade do desenvolvimento em suas múltiplas dimensões. Esse enfoque interdisciplinar, segundo o autor, permitiria o uso de uma linguagem comum aos distintos ramos das ciências sociais e favoreceria o diálogo entre elas ao tratarem os problemas do desenvolvimento. O livro contém, decerto numerosas passagens e até inteiros capítulos de caráter descritivo e "introdutório" que provavelmente apresentarão pouca ou nenhuma novidade para aqueles leitores que já conhecem o pensamento de C. Furtado e têm seguido o debate sobre desenvolvimento-subdesenvolvimento, no contexto latinoamericano. Não por isso, porém, perde esse pequeno livro a sua originalidade, o seu interêsse e relevância, mesmo para os iniciados.

O esforço para apresentar uma visão sintética e unificada da problemática do desenvolvimento — nas suas inter-relações econômicas, sociais, políticas e culturais — é evidente em todo o livro, mas sobretudo na introdução e nos primeiros capítulos. Desde o começo o autor deseja afastar-se de uma visão puramente "economicista" ou "sociológica" do desenvolvimento, reafirmando as bases filosóficas e culturais de todo progresso. Na base de toda reflexão sobre o desenvolvimento "existe, explícita ou implicitamente, uma teoria geral do homem, uma antropologia filosófica." O desenvolvimento concerne não apenas a transformação da sociedade ao nível dos meios, mas também dos fins a que o homem liga a própria vida. Para o autor, empregando a terminologia de Weber, a "racionalidade instrumental" dos meios, da técnica ou da eficiência, no processo de acumulação e de ampliação da capacidade produtiva, não pode dissociar-se da "racionalidade substantiva" dos fins, isto é, dos valores e critérios que determinam numa determinada sociedade o que deve ser produzido e como o produto será de fato distribuído entre os diversos setores e classes dessa sociedade. Por sua vez, o volume, a confi-

guração e distribuição do produto estão condicionados pela estratificação social da sociedade e pela estrutura de poder que toda organização social implica. Deste modo, a estratificação social, o poder, a acumulação e o uso a que esta se destina, encontram-se unidos num todo. Porém, trata-se de um todo instável e dinâmico por causa das tensões que encerra: tensões entre meios e fins, entre opções de ordem quantitativa e qualitativa, e entre classes que lutam pela apropriação do produto social, isto é, do excedente que sobra depois de ter assegurado a necessária reprodução da sociedade.

O autor toma a luta pela apropriação do excedente social como conceito básico para ilustrar a interdependência entre as diversas dimensões do desenvolvimento: dimensões que uma visão mais analítica tinha compartimentado em teorias quase separadas e independentes. Aquela luta desenvolve-se de fato sob o domínio da racionalidade instrumental, de uma visão economicista da sociedade na qual os fins e os valores da vida social são definidos por aqueles que controlam, para o seu benefício, o processo produtivo. A maior parte do livro está dedicada a descrever os diversos fatores que contribuem à formação do excedente (estruturas agrárias e industriais, divisão internacional do trabalho, etc.) e também as diversas formas que assume a apropriação do excedente na evolução histórica do capitalismo: do mercantilismo ao capitalismo industrial e financeiro; do capitalismo a nível nacional ao capitalismo internacional e às empresas transnacionais; a passagem a uma Ordem Econômica Internacional, baseada numa nova divisão internacional do trabalho, e a recente crise dessa ordem e da base que a sustenta. O marco teórico adoptado pelo autor, para esse tratamento do excedente social e da sua apropriação, é definido nos termos, já populares em América Latina, de dominação e dependência, de sistemas econômicos centrais e periféricos. Essa apresentação ajuda a por em evidência as dimensões sociais e políticas da problemática desenvolvimento-subdesenvolvimento ao nível nacional, mas sobretudo internacional e mundial.

C. Furtado não pretende superar o conceito de desenvolvimento, dominado como hoje é pelas exigências do processo produtivo de carácter capitalista, senão simplesmente ampliar e aprofundar esse conceito, mostrando as suas implicações sociais e políticas e as tensões que se criam dentro do sistema, tanto no centro como na periferia, e que o forçam a transformar-se e renovar-se para poder sobreviver. Por esses motivos, na medida em que se avança na leitura do livro, os fatores de natureza social, política e cultural e as considera-

ções valorativas, cuja importância apontava-se no começo, recebem menor atenção, ficam como subjacentes e as vezes até quase desaparecem. Isso reflete os constrangimentos de uma realidade profundamente marcada pelas preocupações e pelos interesses dos sistemas centrais e pela lógica economicista que os domina.

Contudo, nos últimos capítulos do livro, aparece claramente a proporção crescente entre as estruturas econômicas e produtivas que se internacionalizam e globalizam, sobretudo mediante as empresas transnacionais, e as estruturas políticas que ficam circunscritas dentro dos limites nacionais e condicionadas por problemas de ordem mais interna. Os interesses nacionais, sociais e políticos, entram às vezes em conflito com os interesses das grandes empresas e do capitalismo financeiro internacional. Em alguns casos o Estado nacional, em outros a criação de estruturas políticas supra ou internacionais, aparecem como as únicas forças capazes de compatibilizar as crescentes aspirações sociais com as exigências no campo econômico. Nas sociedades periféricas, o Estado, impelido pela necessidade de ampliar as possibilidades de uma industrialização que tende a perder fôlego, às vezes freia e circunscreve o processo de modernização que beneficia apenas a algumas poucas minorias, apropriando-se parte do excedente e abrindo novas perspectivas para o desenvolvimento industrial e financeiro, ao mesmo tempo que acrescenta o custo de reprodução da sociedade mediante um aumento do volume do emprego e dos salários. Deste modo, também nessas sociedades, o Estado pode tornar-se um meio eficaz para abrir brecha no círculo de ferro de um sistema econômico e de um modelo de desenvolvimento que engloba centro e periferia, que mantém profundas desigualdades entre classes sociais e regiões, e com frequência acaba destruindo valores e culturas.

De todos modos, a introdução e os primeiros capítulos do livro tinham suscitado uma expectativa que no fim do livro se vê em boa parte frustrada. A culpa não é tanto do autor, quanto de uma realidade, com frequência brutal e inexorável, que o livro analisa com competência e perspicácia, e sobretudo desde uma perspectiva interdisciplinar em que, além dos fatores econômicos, as implicações e conseqüências de ordem social, institucional e política ocupam um lugar importante. Acho que essa é a contribuição principal do autor e o seu grande mérito.

Francisco Ivern, S.J.

J. A. RUIZ DE GOPEGUI, S.J. — *Rostos: Poemas entre o desespero e a esperança*, Ed. Loyola, São Paulo 1981, 96 pp.

Já foi dito e repetido na moderna Teoria da Comunicação que, para que exista sintonia entre o emissor que envia o receptor que percebe, a imagem deve preceder o texto na veiculação da mensagem através do canal.

Assim foi com o processo de gestação de "Rostos", livro do Pe. Ruiz de Gopegui, editado recentemente pelas Ed. Loyola.

Como diz o próprio autor, este livro nasceu "do contato cotidiano com o sofrimento dos homens, principalmente dos pobres" (pg. 9). A visão dos rostos sofridos e massacrados dos pobres de Vila Paciencia e Vila Antares fizeram seu caminho até o coração do Pe. Gopegui para em seguida serem exteriorizados nos desenhos em preto e branco que ilustram o livro — imagens de uma experiência vivida, "ícones" de Deus encarnado e crucificado na dura vida do povo.

Os rostos deram a tônica do livro e, por isso — no dizer do Pe. Gopegui "... com frequência, o desenho precedeu o poema, elaborado mais tarde, trabalhosamente." (pg. 9).

Dáí decorre, certamente, a perfeita adequação entre um e outro, não tendo as palavras a função supérflua de repetir o que pela imagem já foi dito, mas a de completar, com seu código próprio, a mesma mensagem des-velada pelo desenho.

Pedindo inspiração aos salmos, adentra-se o poeta pelo mundo misterioso da Paixão de Cristo nos rostos dos deserdados deste mundo. E os contornos dos rostos vão se delineando, sempre mais nítidos, segundo o texto do Documento de Puebla, citado pelo Autor no seu Prefácio (pg. 9):

- rostos de crianças...
- rostos de jovens...
- rostos de indígenas e, com frequência, também de afro-americanos.
- rostos de camponeses...
- rostos de operários...
- rostos de subempregados e desempregados...

Caminhando em meio ao desespero daqueles cujo único pão de cada dia é a luta inglória e obstinada da sobrevivência à morte que ronda,

“Quem desfará no teu rosto
o gesto amargo?
Esvair-se-á algum dia
nos teus olhos,
o pesadelo tráfico?” (RESIGNAÇÃO pg. 21)

o poeta-orante espera.

“Esperança sem promessas.
Amor, somente amor.
Esperar, só esperar.” (ESPERANDO TUA CHEGADA pg. 93)
“Hoje eu quero
esperança sem bonança
nascida do desespero.” (ESPERANÇA EXASPERADA, pg. 91)

e o poeta-teólogo crê no por-venir e no Dia do Senhor.

“Canto
porque não há lírios nem rosas
no quintal.
Canto as flores que virão!” (AS FLORES QUE VIRÃO, pg. 29)

E anuncia “A FESTA DOS POBRES”:
“Alegrem-se os pobres no Criador,
que de graça distribui as chuvas pelo mundo
e para todos faz nascer o sol.
Juntem-se para a festa improvisada,
porque vem Javé libertar o seu povo.” (pg. 31)

No longo caminho do desespero à esperança possam estes desenhos e poemas do Pe, Ruiz de Gopegui inspirar e ajudar o Povo de Deus na luta pela justiça e na construção do Reino.

Maria Clara Lucchetti Bingemer