Recensões

Geza VERMES, *Jésus le Juif: Les documents évangéliques à l'épreuve d'un historien Desclée,* Paris 1978, 298 pp. Série "Jésus et Jésus-Christ" n.4

Dentro das coordenadas teóricas que definem o projeto teológico desta coleção (crf. Síntese n.21 (1981) pp. 96-98), eis aqui mais um título representativo deste grande mosaico cristológico. Este livro retoma o diálogo com o judaísmo, presente já na coleção com a obra de P. Lapide. Mas, além do fato de ambos autores serem judeus, não há propriamente convergências que permitam uma aproximação dos dois estudos. Lapide apresenta o ponto de vista do *judaismo histórico* no seu imenso esforço de repatriação da figura de Jesus (cfr. Síntese ibid. pp. 101-104); Vermes representa o ponto de vista técnico de *um judeu,* especialista em literatura intertestamentária, que empreende uma leitura histórica dos documentos evangélicos, limitando-os às sua condição de "elementos históricos e lingüísticos", reduzindo-os sistematicamente ao seu contexto histórico-cultural e submetendo-os por princípio ao único e absoluto critério que, segundo o A., deve nortear a investigação e a interpretação do N.T.: a literatura rabínica do judaísmo galileu, cujo contexto vital é o judaísmo carismático dos primeiros hassidim ou devotos.

A tese do A. é tão clara quanto os pressupostos que a sustentam. Se Jesus pode ser considerado como exemplo mais eminente dos Hassidim (devotos) do judaísmo carismático (p. 102), se toda a sua pessoa e obra revestem a figura altamente plausível de um Hassid galileu (p. 111), é porque foram excluídos os "traços secundários" (*!*) da sua personalidade, definidas as suas "características essenciais", e reconduzido assim ao contexto político e religioso (venerável linhagem dos Hassidim: p. 293) dentro do qual exerceu a sua atividade. A partir daí ficam delimitadas as duas grandes partes da obra: o *marco natural* (geográfico, político e religioso) que é a história da Galiléia do s.I e que nos permite iluminar a figura de Jesus como judeu, galileu e carismático (pp. 23-108), e o *marco teórico,* i.é. a interpretação de certos aspectos ou funções atribuídas a Jesus por meio dos títulos "cristológicos" como sendo o resultado tardio das preocupações teológicas da Igreja do N.T. (p. 112), e não correspondendo, em absoluto, ao contexto cultural e ao uso tradi-

cional que eles tinham no ambiente galileu do séc. I d.C. (pp. 111-292). A pormenorizada análise "histórica" dos títulos viria confirmar a distância entre o sentido imediato e "neutro" que tinham para Jesus e o posterior desenvolvimento doutrinal que lhes conferiu a tradição teológica. Jesus, portanto, pode ser suficiente e coerente explicado pelo seu contexto histórico-cultural: nem fariseu, nem essênio, nem zelote, nem gnóstico, mas um dos santos taumaturgos da Galiléia (p. 293).

É preciso acrescentar que o material trabalhado pelo A. e as aproximações com paralelos literários do judaísmo rabínico são por vezes extremamente sugestivas e iluminadoras. É sobretudo o caso dos títulos Senhor (pp. 139-172) e Filho do Homem (pp. 211-251). Para o primeiro o A. estabelece uma base filológica que poderia oferecer (aos especialistas o juízo!) novos fundamentos lingüísticos para a evolução do título no N.T. Quanto ao segundo, embora o A. chegue a conclusões radicalmente diferentes (p. 221 e 242) das que circulam nos meios exegéticos (tão difíceis de serem harmonizados e relativamente unânimes para reconhecer neste título um dos poucos que remontariam a Jesus), não deixam de ser interessantes as suas reflexões sobre o caráter da "circumlocução" do substrato aramaico (Bar Nasha) do título Filho do Homem que incluiria em si a dimensão de sofrimento e humilhação (presente em muitos *logia* sobre o Filho do Homem nos evangelhos).

A sensação que domina o leitor no fim desta travessia de 300 páginas é que, a vontade de reconduzir Jesus ao judaísmo carismático galileu do seu tempo, acaba despojando-o de tudo aquilo que nele aponta para uma espécie de transcendência ou superação histórica dos momentos anteriores. Porque o problema não consiste só em mostrar que Jesus, enquanto judeu, deve ser compreendido a partir do seu contexto; a questão é saber se ele pode ser compreendido pura e simplesmente como um judeu, i.é. se os elementos novos e originais da sua história podem ser reduzidos aos esquemas pré-existentes, se a sua novidade não transgride por dentro o próprio marco que o acolhe e interpreta. Tratando-se de uma leitura histórica dos documentos evangélicos esta pergunta não pode ser ignorada nem reprimida, porque neles emerge uma "pretensão" de Jesus que chamou a atenção dos seus contemporâneos e que teve que ser interpretada antes, e mesmo fora, das origens da fé cristã. Contudo, tal problemática parece ser sistematicamente afastada em virtude de certos pressupostos que não são unicamente de ordem crítica e histórica. A neutralidade não

reside tanto na ausência de pressupostos quanto na consciência dos limites que eles nos impõem, como aparece claramente no livro de G. Vermes. É a vingança de uma pretensa isenção de pressupostos no ato interpretativo (p. 25).

E não se trata de ler este texto com olhos "cristãos" que exigiriam dele o que não pode oferecer, nem da reação ferida de quem vê a literatura judaica transformar-se de "matéria auxiliar do N.T." em norma e critério de compreensão da figura de Jesus (p.55 s.). Há uma maneira judaica de ler os evangelhos que, sem ser cristã, sabe conjugar o caráter judaico de Jesus e o respeito pela totalidade da sua figura. Um exemplo patente é o *Jesus* de D. Flusser. Admitindo a diversidade de enfoques e de interesses resta, contudo, saber se a parcialidade de Vermes é um problema de ótica ou é um tomar partido que dirime a questão suprimindo-a. A figura de Jesus é recortada a priori segundo o esquema carismático que o A. lhe impõe. O que só é possível a partir de certos pressupostos não explicitados.

Primeiro, a seleção exclusiva dos traços "carismáticos" (exorcismos, curas, perdão, presença dos doentes, etc.) da atividade e comportamento de Jesus só se justifica por uma pretensa neutralidade teórica (histórico-crítica) que determina (com que critérios?) o que é secundário e essencial na figura de Jesus (p. 111). Ora, tratando-se de textos escritos de autenticidade histórica suficientemente estabelecidos que permitem, em muitos casos, determinar com boa margem de objetividade, o que é original e derivado, o que remonta a Jesus e o que são interpolações dos evangelistas ou elaborações da comunidade, sem necessidade de entregar-se ao puro subjetivismo no tratamento dos textos. E na leitura que o A. faz dos documentos evangélicos não aparecem claros esses critérios.

Em segundo lugar, é igualmente significativa a exclusão do *conteúdo* da pregação de Jesus, da sua mensagem (p. 32, 294). Reduzida aos seus aspectos *formais* (métodos, técnicas) ou ao *impacto* causado na multidão, a "novidade" da doutrina de Jesus e a sua autoridade, assim como o contraste com o modo dos escribas e o "conflito de interpretações", desaparecem ou são reduzidos — como no caso da disputa sobre o puro e o impuro — a um jogo de palavras (p. 36). Só a esse preço pode ser reconduzido Jesus aos esquemas pré-existentes do judaísmo carismático.

Finalmente é, sobretudo, na interpretação que o A. faz dos títulos que transparecem os seus pressupostos teóricos. Remontar

do "cristianismo até Jesus" (introdução) equivale para ele a explorar o *verdadeiro sentido das palavras e acontecimentos dos evangelhos.* A razão é clara: o cristianismo ortodoxo optou por uma "estrutura doutrinal" fundada numa intepretação arbitrária que oculta o sentido histórico primitivo (p. 295). Assim, negada a possibilidade de uma compreensão de Jesus que vá além das fronteiras sócio-culturais existentes, fica excluida qualquer interpretação *teológica* dos títulos e da sua possível evolução a partir do confronto com a novidade real que emerge na pessoa de Jesus. A única leitura permitida é a *histórica,* i.é. a pré-história dos títulos, que se detém no umbral do N.T., como uma espécie de precursor proibido de transgredir as fronteiras do já conhecido.

O resultado de uma tal leitura só poderia ser redutor e polêmico. Eis alguns exemplos. *Profeta:* qualquer tentativa de introduzir num conceito tão pouco dogmático como o de profeta uma dimensão escatológica, é uma deturpação do seu sentido primitivo (p. 120). *Senhor:* a multiplicidade de sentidos que reveste em aramaico a expressão "mar" não permite saber em que acepção ela foi atribuida a Jesus (p. 162). *Messias:* se, apesar da dificuldade de ser compreendido pelos cristãos de origem pagã, o título de Messias se estendeu rapidamente no cristianismo primitivo, tal êxito dever-se-ia muito mais ao "seu valor psicológico e polêmico no debate judeu-cristão" (p. 204) do que à sua "utilidade teológica" (p. 205). *Filho do Homem:* na linguagem aramaica utilizada por Jesus, esta expressão era sinônimo de "homem" ou uma "circumlocução" para designar-se a si mesmo, mas nunca um título (p. 221 e *passim,* p. 231). Os discípulos, com as suas preocupações escatológicas, teriam modificado em título escatológico um "modo neutro de falar", por meio de um *midrash* de Dan. 7, 13 (p. 242). *Filho de Deus:* também aqui a tendência é associar a expressão aos poderes característicos do hassid-taumaturgo (p.274). Nada, pois, de extraordinário que Jesus possa ter sido designado pelos seus admiradores como "filho de Deus". O caráter teológico-trinitário da tradição posterior é um elemento helenístico acrescentado à terminologia de origem judaica (ibid.).

Diante dos despojos deste "homem real" (p. 295), deste "justo" — venerado como profeta, senhor e filho de Deus: P. 296 — que ajuda e cura ensina e guia, que foge tanto às deformações do mito cristão como do mito judaico (p. 19), a única pergunta que resta é saber se o A. conseguiu libertar a imagem deJesus dos malentendidos dogmáticos que a deformavam, ou se não caiu ele mes-

mo nas redes da "paralisia doutrinária" (p. 139) e das "manipulações" exegéticas (p. 115) pelas quais os especialistas, sob a aparência dos motivos técnicos, decidem eles mesmos, ao mesmo tempo que selecionam os textos, que questões são pertinentes ou impertinentes. Felizmente, Jesus continua sendo o homem que rompe, sem cessar, todos os nossos esquemas.

Carlos Palacio

Leonardo BOFF, *Jesuscristo y la Liberacíon del Hombre,* Ed. Cristiandad, Madrid 1981, pp. 670 23cm x 14cm.

Já faz tempo que L. Boff se vem interessando pelo tema central de toda teologia: Jesus Cristo. Saíram alguns artigos. Depois vieram os livros até encontrar aquele momento de feliz expressão teológica no já clássico livro da cristologia atual: Jesus Cristo Libertador. Inúmeras traduções espalharam pelo mundo da cultura teológica as idéias desse nosso grande teólogo. Hoje, a Espanha lhe presta uma devida homenagem, publicando num volume único, de fina encadernação e perfeita impressão, todos os seus escritos cristológicos. Colocados juntos, eles nos dão uma visão mais exata da riqueza e da extensão da obra. São 670 páginas. Isso constitui já uma produção respeitável, se olharmos somente a quantidade. Se, porém, considerarmos a qualidade, o conjunto deixa-se iluminar ainda muito mais. Para a nossa Teologia latino-americana esta publicação tem o mérito de fazer aparecer ainda mais claramente quanto se tem publicado de renovador ao sul do equador. Esvaem-se, portanto, as objeções apressadamente repetidas por leitores pouco perspicazes de que a teologia de A. Latina, a teologia da libertação, tem-se concentrado unicamente em trabalhar seu método, esquecendo de construir o edifício propriamente teológico. Esta volumosa obra cristológica desmente alto e bom som tão frágeis afirmações.

Falar de Cristo libertador, escreve L. Boff, é antes de tudo destacar a relevância da libertação socio-política para a cristologia e escrevê-la a partir do lugar social dos pobres e oprimidos, de sua prática da libertação. Todo teólogo, implicita ou explicitamente, escolhe suas relações de importância com um dado momento histórico em vista da compreensão da Revelação. L. Boff denota essa conotação desde o início de seus escritos cristológicos. Tomou partido. É uma teologia "partidária", do partido dos pobres, dos oprimidos. Não tem a neutralidade aséptica e ilusória de um lugar social a-histórico, sem opções. Porque em definiti-

vo tal lugar não existe, e simplesmente mascara o real ponto de partida. Ele prefere proclamá-lo desde o início, para que o leitor já aborde o livro na mesma perspectiva e ótica do autor.

O teólogo é um agente social, afirma L. Boff. Ele tornou-se dentro do mundo da teologia, da Igreja e do nosso momento sócio-político verdadeiro agente social com sua presença crítica. Além dessa bibliografia cristológica, que esse livro condensa, ele fez circular de modo mais simples, em artigos de jornal, em folhas mimeografadas, em inúmeros pequenos escritos, essa cristologia densamente apresentada em termos clássicos teológicos nessas folhas. A presença do agente social aparece mais claramente, a partir das próprias oposições. Uma presença tão expressiva do lado dos pobres, com uma pena teológica assás vigorosa, não poderia deixar tranqüilos, em sua posição de dominação, setores conservadores da sociedade. A coragem e força de seus escritos têm também perturbado alas de Igreja, enclausuradas em um universo tradicionalmente fechado ao pensamento moderno e alheias à dinâmica social de nosso tempo.

Desses escritos cristológicos, surge uma imagem de Jesus, que revela precisamente sua Transcendência no profundo de suas ações e expressões humanas. A modo de estribilho, L. Boff repete o axioma teológico: "tão humano assim, só podia ser Deus" Fiel a Calcedônia, inscreve-se na tendência antioquena, numa perspectiva latino-americana. Se então Antioquia significava lutar pela humanidade de Jesus, num contexto em que Alexandria a reduzia a um "organon" da divindade, hoje ser antioqueno é afirmar a humanidade de Jesus na historicidade de um contexto sócio-político, recuperando-lhe esse significado em sua vida palestinense e iluminando com ele o nosso próprio contexto.

Outro aspecto importante da cristologia de L. Boff, é conseguir reapropriar-se do já enorme acervo exegético e teológico-sistemático das cristologias recentes, e pensá-lo com originalidade para dentro de nosso contexto, ou melhor, a partir desse contexto. Se o leitor percorrer o livro, verá a imensa bibliografia citada, trabalhada. Aparece aí o melhor da produção cristológica européia. Não se engane, porém, ao pensar que se trata de um teólogo acadêmico, que prepara esmeradamente sua apostila, compilada de outros autores para seus afazeres escolares. É um autor original, que realiza com sucesso invejável uma cristologia latino-americana, com marcas teilhardianas ou pannenberguianas, mas sempre Leonardo.

Os leitores de língua espanhola têm agora essa facilidade de encontrar num único volume os seguintes trabalhos:

"Jesus Cristo Libertador. Uma visão cristológica a partir da periferia" (REB 37 (1977) pp. 501-524); Jesus Cristo Libertador, Ensaio de Cristologia Crítica para o nosso Tempo (Vozes, Petrópolis 1976); Paixão de Cristo – Paixão do Mundo. O fato, as interpretações e o significado ontem e hoje (Vozes, Petrópolis 1977); A Ressurreição de Cristo. A nossa ressurreição na morte. A dimensão antropológica da esperança cristã (Vozes, Petrópolis 1976); O Evangelho do Cristo Cósmico. A realidade de um mito. O mito de uma realidade (Vozes, Petrópolis 1971); O Caminho cristão. O seguimento de Jesus Cristo.

Como todos os trabalhos já são conhecidos do público brasileiro, essa recensão quis somente consignar esse feito bibliográfico como um momento de irradiação de nossa teologia por além das fronteiras lingüísticas lusitanas, para dentro de um universo de maior alcance que é o dos leitores em castelhano. Com isso, a obra cristológica de L. Boff adquire cidadania no mundo teológico europeu, ao lado das outras de igual relevância, de modo mais completo. Pois já era amplamente conhecido de muitas obras traduzidas. As Ediciones Cristiandad tiveram a intuição certeira de agrupar nesse volume, tipograficamente exímio, esse conjunto de trabalhos de L. Boff, erigindo diante de nós esse harmônico edifício cristológico. A arquitetura teológica latino-americana poderá doravante ornar a cidade do saber europeu com seus traços originais e vigorosos.

J. B. Libânio

ROHDEN Valerio – *Interesse da Razão e Liberdade.* (Ensaios 71) São Paulo, Editora Ática, 1981, 182 pp.

No segundo centenário da primeira edição da "Crítica da razão pura" (1781) de Kant, Valério Rohden nos oferece um livro sumamente interessante que nos mostra a atualidade da problemática do filósofo que marcou toda a história ocidental com sua virada crítica. É que quando se faz filosofia como neste livro, as questões antigas não só são revitalizadas, mas elas surgem no interior da problemática atual com o vigor e a força de quem toma verdadeiramente a sério o homem. E retomar o problema da *liberdade* na perspectiva de Kant, através das interpretações que atualmente se fazem dele, é descobrir um dos grandes problemas que afligem a humanidade no fim do século vinte. Pois, diante

da "racionalização das relações humanas sobre a base de toda uma dimensão prática de interesses, não tematizada", diante da "progressiva programação do comportamento humano", coloca-se o problema: "como é possível hoje ainda a liberdade?" (28) Não há uma crescente aspiração pela liberdade por toda parte e em todos os sentidos? O conceito de *razão prática* torna-se, para responder a essa questão, "um parâmetro crítico". Ora, para Kant, "prático é tudo o que é possível pela liberdade" (KrV, B 828; cf. p. 61). Assim o fio condutor de toda a reflexão de Rohden para repensar as relações humanas em conexão com a sua verdadeira determinação, é a fundamentação kantiana do prático sobre a liberdade. A relação de liberdade e razão torna-se pois o problema central do livro.

Esta relação é tematizada em todos os seus aspectos. O autor divide o livro em três partes. Na primeira coloca "O problema metodológico da demonstração da razão prática" (pp. 29-46). Pois a verdadeira determinação do homem somente será possível e justificável a partir da interconexão de razão e liberdade. O questionamento *crítico* de Kant coloca inevitavelmente essa interconexão. Pois, se se desliga a razão da liberdade, pergunta-se: é justificável um desenvolvimento da ciência e uma organização "racional" da vida, cujas exigências lógicas postulam a eliminação da liberdade como algo incompatível com a razão? Mas, de outro lado, se separa a liberdade da razão, surge igualmente a pergunta: que sentido tem a espontaneidade da liberdade do homem, junto ou ao lado das outras dimensões humanas? Pode-se afirmar que a liberdade tem um sentido entre os outros? qual será então o critério *universal* de todos os sentidos? Está colocado pois o problema da relação entre liberdade e universalidade. A chave para a resposta é o conceito de razão prática. Rohden mostrará que o homem (todo ente racional) é *livre* precisamente na medida em que se determina por leis universais procedentes da razão pura. Assim, "a própria razão pura prática, enquanto *liberdade prática*, torna-se a medida da crítica" (32) de todo uso da razão. "O critério consiste pois na *consciência* da realidade da razão prática, como consciência ao mesmo tempo da nossa própria liberdade enquanto entes racionais" (33). Ora, a consciência da liberdade, como da razão prática enquanto forma positiva dela, é dada ao homem com o *único fato da razão (39). A* consciência da lei moral e a consciência da liberdade são uma mesma coisa. Daí resulta que "a liberdade capaz de despertar interesse é a liberdade da *vontade*, no sentido de exigência racional prática de autodeterminação universal" (46).

A segunda parte trata de "O interesse da razão" (pp. 47-91). Pois se a razão constitui-se como fundamento auto-suficiente de determinação da vontade, então o interesse da razão é um interesse pela liberdade.

Surge assim em Kant a possibilidade de um autêntico interesse prático. Rohden trata nesta parte de explicitar as vinculações de interesse e razão, para poder mostrar a relação de interesse e liberdade (62). Ele afirma então a tese de que "o interesse da razão tornar-se um interesse pela universalidade da liberdade" (67). Pois se nós temos um interesse pelo bem determinado pela razão, e a liberdade contém o primeiro fundamento de tudo o que começa, então a liberdade é que provoca todo interesse, na medida em que ela possui a bondade independente, o bem universal. Apesar das dificuldades que os textos de Kant possam apresentar, o interesse da razão pela liberdade é um interesse *universal* que, justamente por ser universal, tem um caráter crítico. Assim, por exemplo, quando a razão é degradada a um simples *meio* para obter a própria felicidade, ela se torna um *instrumento da não-liberdade*. Onde a razão preenche uma função meramente tecnocrática, não haverá mais lugar para o surgimento de um mundo do homem e da liberdade. A razão, pelo contrário, que põe fins universais e nesta atividade é determinada por um interesse pela liberdade, é uma *razão crítica* (91). Assim, a pergunta que Rohden coloca no início: como é possível hoje a liberdade, obtém aqui uma resposta fundamental. Querer a liberdade implica necessariamente que a liberdade seja querida universalmente. (Cf. p. 28).

Esta conclusão nos leva à terceira parte em que tematiza expressamente a "Universalidade da razão e liberdade" (pp. 93/173). O autor investiga agora os diferentes tipos de relação entre liberdade e razão (ou universalidade). E em primeiro lugar, como determinar a relação entre liberdade e razão que Kant chama lei? A resposta a esta pergunta justificará por que a liberdade é racional. Rohden é aqui breve demais. Apenas diz: "Se a universalidade é condição da liberdade pelo fato de possuirmos razão e vontade, então cremos dever interpretar a universalidade, desde o ponto de vista da liberdade ou da moralidade, como *universalidade prática*" (96), i.é, que concerne à própria vontade como razão política. Dizer que a universalidade é prática, significa que ela só é possível "sob a condição da liberdade" (95). A liberdade é que se torna então geradora de universalidade. E então, a liberdade diz respeito a *todo* ente racional, a universalidade não pode ser considerada originariamente desde o ponto de

vista *lógico,* e esta conexão de liberdade e universalidade nos leva a uma fundamentação racional e humana de toda legislação, pois as leis possuem então o seu critério e o fundamento de sua obrigação na universalidade da liberdade.

Assim Rohden pode, em segundo lugar, explicitar o sentido e a essência das leis práticas em geral, mostrando os diversos modos de relacionamento da liberdade com a razão: relação teórica (pp. 101-122), relação prática (123-161), relação ético-política (162-173). Este objetivo será alcançado mediante uma reconstrução do conceito de *autonomia,* de um modo mais humano do que se crê ver normalmente, pois o conceito de liberdade em Kant refere-se não a um ente racional *em geral,* mas ao homem como ente *racional-sensível* (97). Esta reconstrução mostra que a autonomia do homem é "unidade de vontade e arbítrio, lei e máxima, objetivo e subjetivo, razão e realidade" (153s). Esta unidade implica: 1) que a autonomia possui um fundamento subjetivo para ser *auto*nomia, e a possibilidade de determinar-se objetivamente pela razão, para sre auto-*nomia.* Renunciar a esta determinação objetiva seria renunciar à realização efetiva como homem; 2) que a autonomia é fundamento da unidade de vontade e arbítrio. O homem é livre e autônomo na medida em que se decide por uma praxis universal (155). Esta decisão inclui auto-educação. O livre arbítrio é capaz de praxis racional, e a vontade como razão prática se relaciona consigo mesma projetando máximas como leis universais; 3) Tal autonomia realiza a aptidão do homem à autodeterminação universal.

O trabalho de Rohdem mostra-nos assim que só a relação de liberdade e razão, e só essa relação, pode constituir-se como um instrumento crítico contra todo uso inadequado da razão, pois ele desmascara a realização da não-liberdade. Com efeito, quando o interesse da razão não é a liberdade, a razão torna-se instrumento de fins espúrios, por exemplo, econômicos, que não são por si necessáriamente racionais. A *razão prática* não é simples instrumento para administrar interesses estranhos. A racionalidade atual concebida funcionalisticamente como redução de complexidade ou como programação e controle exitoso de ações, é denunciada como uma racionalidade não interessada no domínio da natureza e da história com vistas à autonomia do homem, ela não pode oferecer nenhum objetivo e nenhum critério universal à praxis humana. Avançar, pois, pelo caminho crítico, aberto por Kant, será reaprender a ver e levar adiante a Ilustração.

O livro, apresentado inicialmente como tese de Livre-docência na Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 1976, oferece-nos uma excelente apresentação feita pelo professor Gérard Lebrun.

Xavier Herrero

Rubem Alves, *O que é Religião?* (Col. Primeiros passos, n. 31), ed. Brasiliense, São Paulo 1981, pp. 133.

Antes de tudo, cabe relevar a importância dessa coleção "Primeiros passos", que tem publicado tomos extremamente interessantes, escritos por pessoas competentes. 'São volumes pequenos, mas que oferecem excelente introdução dentro de algum tema de atualidade ou de utilidade didática. A escolha de R. Alves para apresentar-nos a temática da religião respondeu a esse critério de excelência e competência.

O leitor é arrastado pela beleza estilística, pela clareza fácil das idéias para dentro de uma série de teorias sobre a Religião sem quase dar-se conta que estava em diálogo com autores difíceis, clássicos. O autor conseguiu com rara felicidade unir dois elementos dificilmente compatíveis: a exigência didática e o esplendor literário. Os autores clássicos da filosofia ou Sociologia da Religião, sejam os positivistas, como Durkheim ou Freud, ou Marx, ou Feuerbach, foram surgindo aos nossos olhos com suas teses centrais, vistas de dentro. Como o autor mesmo confessa no fim do livro, ele procurou emprestar sua pena e esses autores a fim de apresentar-nos com a maior beleza possível suas intuições centrais.

Ora o leitor fica chocado com a rudeza das teses, ora sente-se atraído por elas. Só lentamente ele percebe que são visões parciais, que se deixam superar, até que as últimas páginas do livro nos revelam a própria posição do autor, marcado pela fé na Transcendência, de que toda Religião é uma expressão histórica, passando pela mediação das aspirações, desejos, sonhos e esperanças dos homens.

Desde o início, o fenômeno religioso aparece com a face criativa, imaginativa, plena de sonhos, desejos e esperanças do homem, em oposição ao mundo das coisas, das ciências, dos fatos nus. Se de um lado o processo de secularização parece anunciar o término do universo sagrado e religioso, que constituíra o elemento central da sociedade medieval, doutro lado os rumores de anjos não cessaram e a cada momento emergem do silêncio de uma sociedade utilitarista, baseada na eficácia, lucro e produtividade. A religião perten-

ce ao mundo do sentido, do simbólico, do cálido em contraste com a frieza científica, com a razão dissecante.

Em brilhante capítulo, o autor descreve-nos o choque entre a sociedade moderna, a formação social capitalista com seus instrumentos de conquista e o mundo religioso tradicional, até a domesticação da religião para interesses ideológicos desse sistema. Desmascara a face religiosa do capitalismo, mostrando-lhe a verdadeira fúria materialista, ironizando o dolar americano, marcado pela frase "in God we trust".

R. Alves é teólogo por vocação e formação, filósofo por profissão, pastor em muitos momentos. Isso permitiu que seu livro refletisse o cuidado pastoral, a erudição filosófica e o tato teológico. Passeia com enorme facilidade pelos autores modernos da filosofia, sabe captar-lhes intuições fundamentais. Aproveita-se de contribuições da Filosofia analítica da linguagem, para definir melhor a originalidade do discurso religioso. Corta com críticas pertinentes as pretensões cientificistas do positivismo, que se mostra inadequado para apreender o fenômeno religioso.

Situa bem Freud e Marx em seus contextos, de modo que a crítica da religião desses autores aparece na sua dupla face. Correta a respeito de certo uso ideológico da religião e limitada na estreiteza de seus horizontes. Não avançam esses autores tão longe quanto algumas de suas intuições poderiam permitir. Sobretudo em Freud, a relação entre Religião e sonho tem uma riqueza pouco explorada. O autor aponta para esses aspectos ricos de autores até então vistos quase unicamente na sua fúria destrutiva da religião.

Nem falta na análise sobre a religião, o toque do teólogo, conhecedor da Escritura. Dedica curto capítulo ao Deus dos oprimidos, Deus pregado pelos profetas de ontem e de hoje. Essa dimensão profética dá ao discurso uma contemporaneidade singular.

Livro pequeno, mas extremamente sugestivo. Existencial. Fala-nos por dentro. Leva-nos a pensar autores clássicos, como tratando de problemas nossos, bem humanos e não colocados no museu da pura erudição. Escrito por um teólogo cristão, evangélico, não se ressente de nenhum proselitismo, mas coloca ao leitor o problema como um desafio à sua reflexão. A problemática da religião penetra-nos suavemente, como uma pergunta, como um momento de meditação sobre o sentido de nossa vida. É um livro que sugere o encontro consigo, com as camadas mais profundas de nosso ser. Livro penetrante, insinuante, respeitoso.

Entretanto, um teólogo latino-americano sente a falta de dois elementos importantes, ao tratar da religião. Somos fundamentalmente um país cristão de longa tradição popular. O livro reflete antes a problemática do mundo das classes "ilustradas", que podem freqüentar os grandes pensadores do Ocidente ou pelo menos vivem em ambientes impregnados de suas idéias. Somente em exemplos rápidos, alude-se ao mundo da religião da imensa maioria de nossos irmãos cristãos, marcados por uma religiosidade simples, tradicional e freqüentemente desprezada pelos setores "esclarecidos" da sociedade e das igrejas.

Outra ausência foi alguma reflexão explícita sobre a pessoa de Jesus no mundo da religião. O fenômeno religioso recebeu nele uma virada única e original, que determinou sua intelecção para as culturas posteriores e influenciadas pelo cristianismo. Inclusive, no final do livro, quando o autor nos contava a fábula das rãs e do pintassilgo, pensei que se faria uma referência a Jesus: o pintassilgo que nos vem revelar da parte do Pai, um universo que nós, no fundo de nosso poço, nunca poderíamos vislumbrar, a saber, o amor apaixonado de um Deus pelos homens. Talvez o autor tenha querido expressamente manter-se num plano mais filosófico e sociológico da religião, tocando somente de leve a dimensão teológica. Decisão legítima, ainda que julgo teria sido melhor ter avançado a reflexão pela teologia a dentro. Também ela tem elementos para oferecer à compreensão da religião, como as outras ciências. Aparece realmente pouco a contribuição que uma teologia da libertação tem dado e pode ainda dar para uma interpretação do fenômeno religioso.

Poucos autores conseguem como R. Alves transmitir de maneira tão bela, poética, humana, literariamente linda, elementos profundos de uma reflexão sobre a religião. Ler esse livro é além do mais um prazer estético, que deixa dentro de nós o gosto suave de uma experiência convivida com o autor e nos lança para novas aventuras espirituais.

J. B. Libanio

TAVARES DE SÁ, Irene – *Você também faz a História* (Juventude e Libertação, 7) São Paulo, Ed. Paulinas, 1981, 123 pgs.

No Prefácio escrito para este livro, Rachel de Queiroz assinala as dificuldades inerentes ao tipo de literatura que se convencionou chamar infanto-juvenil e mostra como Irene Tavares de Sá logrou superá-las com brilho e maestria. Este, com efeito, é um

livro destinado a adolescentes, mas julgo importante assinalá-lo na nossa Revista. Qualquer dos nossos leitores que deseje dar um presente simples e bonito pelos 15 anos de alguém, dificilmente encontrará algo melhor do que colocar-lhe nas mãos estas páginas. E nossos amigos que são professores de primeiro ciclo tem aqui um livro que podem aconselhar sem hesitação aos seus alunos, seja para leitura agradável e altamente instrutiva, seja para colheita de dados em pesquisas sobre homens célebres, sobre filmes famosos, sobre invenções e descobertas. Mas a todos aconselho que antes de passar o livro às mãos dos jovens leiam-no também e terão feito uma experiência fascinante. Ao enviar-nos o livro, a Autora advertia que os adultos terão que voltar a olhar o mundo com os olhos dos quinze anos, se acaso desejaram lê-lo. Aí está a experiência que cada um de nós, sizudos leitores da SÍNTESE, pode e deve fazer. Depois de termos andado bastante na vida, e talvez por caminhos difíceis, que tal voltarmos àquele tempo e àquela idade em que os caminhos começavam a abrir-se à nossa frente, e diante deles hesitávamos porque eram muitos e de cada um nos chegava um apelo diferente, um desafio mais exigente, uma promessa mais rica? Quem não quererá refazer por um instante a experiência extraordinária que foi a escolha do seu caminho de vida? São caminhos que Irene Tavares de Sá descreve no seu livro: caminhos do humanismo, caminhos da ciência, caminhos da aventura, caminhos da arte, caminhos da santidade. E depois a evocação pungente daqueles cujo caminho foi atravessado e brutalmente interrompido pela violência e a agressão, pelos descaminhos dos outros: as vítimas da guerra, da injustiça, as crianças abandonadas, massacradas, perdidas. Finalmente, no último capítulo, a aparição luminosa daquele que disse: "Eu sou o Caminho" e no qual todos os caminhos chegam a seu termo, mesmo os aparentemente perdidos, truncados, violentamente interrompidos: Jesus, o Salvador.

Irene Tavares de Sá não descreve abstratamente esses caminhos. E aqui reside a originalidade marcante do seu livro e seu alto valor pedagógico. O caminhos são, aqui, os grandes caminhantes: humanistas como Thomas Morus e J. F. Kennedy, cientistas como Louis Pasteur e Darwin, exploradores como Colombo e o Comandante Cousteau, artistas como o Aleijadinho e Chaplin, santos como Francisco de Assis e Anchieta. E muitos outros. À figura de cada grande caminhante a Autora, especialista em cinema, associa um ou mais dos grandes filmes que se inspiram nessas vidas excepcionais. Assim, o grande fluxo de imagens que habita a

a memória do adolescente de hoje (e a nossa também) é ordenado e é pedagogicamente estruturado como um roteiro de vida, a história de um caminho exemplar. Aqui não são super-heróis de ficção que o adolescente irá encontrar. São seus irmãos de humanidade: aqueles que viveram o único heroísmo autêntico, o heroísmo do quotidiano transfigurado por um grande ideal. Repito: também nós, adultos, podemos e devemos ler este livrinho com os olhos dos nossos quinze anos. Quem sabe se alguma fonte há muito tempo seca não voltará a jorrar, e o deserto por onde talvez avance penosamente nosso caminho de hoje não voltará a florir como a paisagem da vida que um dia foi para nós promessa e esperança?

H. Lima Vaz

AZZI, RIOLANDO, *Presença da Igreja Católica na Sociedade Brasileira,* Cadernos do ISER, nº 13, Tempo e Presença Editora, Rio de Janeiro, 1981, 138 pp.

Na obra, que é um roteiro para abordagem da nossa história eclesiástica dos últimos decênios (1921-1979), Azzi delineia, num quadro conceitual muito bem arquitetado, as fases em que a Igreja, sob o sentido, o espírito e a posição de "cristandade", comprometida com a sociedade, a ordem estabelecida e a absorvente preocupação com a ortodoxia doutrinária, evolveu para uma atitude profética e crítica do regime social, especialmente naquilo que a política econômica produz de desigualdade e injustiça, em oposição ao Evengelho. Nesta fase identifica o reconhecimento do "povo de Deus", e o interesse pela religiosidade popular, a cuja caracterização e função o próprio Azzi tem dado mui lúcida atenção em vários artigos e livros, que são peças destacadas da respectiva bibliográfia, e ressalta a volta mais explícita a uma orientação antes pastoral do que apologética, na linha da opção pelos pobres segundo o Concílio Vaticano II e como resultado da atenção que o episcopado nacional vem dedicando nos passados 30 ou 40 anos à crise social brasileira.

Thales de Azevedo