

Recensões

CARLOS PALACIO — Jesucristo. Historia e interpretación Ed. Cristiandad, Madrid 1978, 258 pp., 21 x 13,5 cm.

A volta ao Jesus histórico é uma constante da reflexão cristológica atual. Justa reação defronte à tendência das cristologias clássicas que, instaladas no campo da idéia, deixavam na sombra — quando não contradiziam — não poucos traços relevantes da figura de Jesus transmitida pelos evangelistas. Na teologia latino-americana esta problemática coloca-se de forma premente face às manipulações ideológicas a que fica exposta uma idéia do Cristo sem enraizamento na figura terrena de Jesus. Mas não basta a mera consigna de uma volta à história. A questão crucial é determinar as condições epistemológicas que permitem reencontrar o Jesus da história a partir do testemunho neotestamentário acerca de Jesus Cristo, que não pode ser senão confissão de fé no Senhor ressuscitado.

Carlos Palácio, professor de cristologia na Faculdade de Teologia da PUC do Rio de Janeiro e certamente conhecido dos leitores por suas contribuições a esta revista, oferece nesta obra uma contribuição notável para o esclarecimento desta questão central da cristologia. A originalidade fecunda deste estudo — cuja origem é uma tese de doutorado, ligeiramente retocada em alguns pontos e aliviada em parte do aparato científico exigido nesse tipo de contribuição científica — está no método utili-

zado. Um teólogo interroga, a partir da problemática da dogmática, a um exegeta — Eduard Schweizer — em busca de uma solução para as aporias em que se debatem os estudos sobre a função teológica da figura de Jesus e que tem sua remota origem nos pressupostos epistemológicos da célebre tese de Reimarus de que o Jesus que realmente existiu em Nazaré não foi o Cristo proclamado pelos evangelhos. A fecundidade do método nasce do diálogo interdisciplinar entre a exegese e a dogmática, que permite à teologia caminhar com base nos dados do NT e à exegese explicitar os seus pressupostos teológicos.

O interesse do autor, no entanto, não se limita a situar o pensamento de E. Schweizer na história desta controvertida questão teológica ou, mais precisamente, determinar qual seja a contribuição dos seus trabalhos exegeticos para a questão histórica de Jesus no horizonte da chamada “nova busca” (*the new quest*) do Jesus histórico que leva muitos dos discípulos de Bultmann a questionar não poucas das conclusões do mestre a respeito da relevância teológica da figura de Jesus. A sua preocupação vai muito além: trata-se de responder a importantes problemas cristológicos, cuja atualidade é posta em evidência pelo tremendo desafio que representa para as igrejas cristãs a proliferação, à margem dos seus quadros teológicos oficiais, das interpretações da figura de Jesus, tanto ao nível teórico como ao nível de modelo prático, através de todo tipo de “exegese selvagem”. Este fenómeno denuncia

o divórcio entre a interpretação oficial — teórica e esgotada muitas vezes no seu próprio método — e a práxis das comunidades concretas, à procura de uma figura de Jesus significativa e operante para sua existência cotidiana.

Mas, por outro lado, a interrogação a E. Schweizer não é simples pretexto para abordar um tema de atualidade. Este método permite situar a problemática atual na sua história, possibilitando através da análise das soluções propostas, dos seus acertos e das suas aporias, formular com precisão o cerne da questão e caminhar no seu esclarecimento evitando aventurar-se por caminhos que se mostraram inviáveis ou recomeçando a explorar pontos do itinerário definitivamente conquistados.

No primeiro capítulo, E. Schweizer é situado na história e pré-história desta problemática, permitindo formular o núcleo da questão: a significação para a fé da pessoa e da história de Jesus. Não se trata como pretendia a teologia liberal de uma investigação sobre a vida de Jesus, através dos métodos da ciência histórica, concebida de forma positivista, e muito menos da reconstrução de uma biografia, com o intuito de buscar um fundamento para a fé à margem do querigma, mas de encontrar na figura de Jesus — uma figura histórica — o sentido e a articulação do conteúdo da fé. A reação da teologia dialética de Barth e da hermenêutica existencial bultmanniana às pretensões da crítica histórica de fundar a fé eram justas. O primado da Palavra divina, a concentração no querigma como fundamento da fé representam um progresso na elucidação da problemática do qual não se poderá recuar. Mas ambas soluções acabam eludindo o que havia de justo na preocupação da teologia liberal ao tentar compreender a fé face as interrogações levantadas pelo desenvolvimento dos métodos histórico-críticos. O que realmente estava em questão era a dissolução da positividade histórica da fé cristã na idéia. Ao eludir este questionamento, o objetivismo vertical de Barth corria o risco de uma volta acrítica à letra

da Escritura. A correção bultmanniana, a atualização existencial da Escritura, no evento salvífico da pregação (kérygma), com a proibição teológica de buscar-lhe um fundamento em outro evento salvífico atrás dele (a vida de Jesus) acaba, como o mostrará o desenvolvimento da doutrina do mestre pela esquerda bultmanniana, cortando toda relação do querigma com a sua origem, o evento histórico Jesus de Nazaré, e convertendo o cristianismo numa *gnose*, uma simples doutrina sobre Deus e sobre a existência humana. Porque a ligação exigida pela teologia de Bultmann entre o querigma e o *dass* do evento-Jesus — a simples afirmação de sua existência histórica — só pode explicar-se como o resíduo de um dogmatismo inconsequente com seus próprios princípios. A radicalização da posição bultmanniana provoca entre os próprios seguidores uma volta à história de Jesus, mas, como já foi dito, com uma significação teológica nova. É neste contexto que se torna significativa a obra exegetica de E. Schweizer. É esse mesmo contexto que sugere as perguntas colocadas por Palácio ao exegeta exímio e orienta a sistematização da pesquisa para o esclarecimento da questão histórica. Interrogar a E. Schweizer do ponto de vista da questão histórica poderia parecer por-lhe uma pergunta alheia ao seu "sistema", às suas preocupações de exegeta. Contudo, o esforço é recompensado e permite encontrar o mais original de sua contribuição ao problema cristológico e abordar os temas mais significativos da cristologia.

Assim, no segundo capítulo se perguntará pelos conceitos de Páscoa e de Querigma presentes na obra do exegeta, na tentativa de encontrar a superação da compreensão bultmanniana dessas realidades, a partir das fontes neotestamentárias da fé, analisadas com o rigor dos métodos exegeticos. O testemunho do NT obriga a compreender Páscoa a partir da relação da comunidade pós-pascal com o Ressuscitado, que se impõe de fora ("do céu") como uma *presença atuante*. Páscoa não é só um princípio novo no conhecimento dos discípulos. A ressurreição afeta o "ser-pessoa"

de Jesus, sua história real para além da morte e torna possível a relação da comunidade pascal com o Ressuscitado. Relação que o NT apresenta enraizada na relação do grupo pré-pascal de discípulos com Jesus. A experiência da comunidade que se define em relação à pessoa de Jesus se converte através das testemunhas no acontecimento da palavra e da linguagem da fé (querigma). A confissão de fé é o surgimento na linguagem, através de um esforço paciente e progressivo, da relação viva da comunidade com Jesus. É por isso que não só tem sentido, mas se torna necessário perguntar-se pela continuidade pessoal em Jesus, antes e depois de Páscoa, e pela origem pré-pascal da fé cristológica. Esta pergunta constitui o objeto do terceiro capítulo.

A releitura da obra schweizeriana em categorias típicas da "nova busca" permite constatar a inconsistência de uma cristologia implícita no Jesus terreno que não chegue até a questão da *consciência messiânica* e das categorias em que ela pôde se expressar. Pergunta que deve ser feita também a partir da fé dos discípulos. O tema do *seguimento* propicia a descoberta dos traços significativos de uma imagem cristológica pré-pascal nos discípulos e articula a consciência messiânica de Jesus com a fé dos discípulos. A unidade entre história e fé no querigma justifica o interesse da comunidade primitiva pela história de Jesus e explica o nascimento do novo gênero literário dos evangelhos, no momento em que se insinua em algumas comunidades tendências a converter a fé cristológica nesse tipo de interpretação fascinante do homem que é a gnose. Interpretação e história estão unidas pela mesma natureza da fé cristológica. A volta ao Jesus histórico é absolutamente necessário para a articulação do seu conteúdo. A integração de história e fé no querigma não é mera síntese intelectual. A relação pessoal é uma dimensão integrante de toda cristologia e conseqüentemente a existência da comunidade crente, que se interroga sobre a forma dessa relação, é o lugar teológico da questão histórica. Eis a

razão de ser do quarto capítulo: querigma e existência.

A existência cristã só pode encontrar a sua configuração perante as situações mutáveis da história em referência constante àquele que a constitui como tal. A fé se converteria num mito gnóstico se ela não procurasse constantemente articular sua referência ao Jesus histórico. Assim se explica a progressiva elaboração do sentido salvífico da morte e ressurreição de Jesus e a reelaboração do tema pré-pascal do seguimento na teologia da vida "em Cristo" e "com Cristo" e do "corpo de Cristo". A relação pessoal a Jesus exige a mediação da comunidade e é assim que ela escapa ao individualismo. Mas a concepção do seguimento com vida em Cristo, ao expressar-se nas categorias cósmicas do helenismo, poderia leva o cristianismo a esquecer seu caráter histórico e diluir-se numa religiosidade cósmica, se ela não se desenvolvesse ao mesmo tempo nas categorias da missão eclesial perante o destino da história do mundo. De novo aqui o corretivo será a referência da fé à figura, à missão e ao destino histórico de Jesus. Palácio mostra isto a partir de certas análises exegéticas de Schweizer (neste caso, Col 1,5-20).

Da questão histórica Palácio passa a estudar, no quinto e último capítulo, a cristologia neotestamentária como problema. A cristologia não se desenvolve só especulativamente. O esforço da comunidade para formular sua maneira de viver a relação com Jesus, determinada sócio-culturalmente, expressa a significação da pessoa e da obra de Jesus e simultaneamente define a existência cristã da comunidade. Por isso a função teológica do "histórico" na articulação concreta do conteúdo da revelação e da fé não é mera questão de hermenêutica. Para situar cristologia na relação-do-seguimento unem-se os dois termos da relação: Jesus Cristo e a comunidade e, conseqüentemente, história e interpretação, linguagem e prática da fé. A confissão da fé tem que responder à estrutura "pessoal" da cristologia e à situação histórico-cultural da comunidade. Explicam-se assim a uni-

dade. Explicam-se assim a unidade e a pluralidade das cristologias do NT, superando a teoria de um "cánon no cánon" e passando a escutar todas as testemunhas, embora de maneira dinâmica, na diversidade de perspectivas situacionais e de linguagens. A inseparabilidade de Jesus Cristo e das suas testemunhas no mesmo ato de conhecer tem que produzir necessariamente uma nova epistemologia do conhecimento teológico. Somente assim se pode chegar a uma correta articulação de história e interpretação. "Sem Jesus, o querigma não seria mais do que a pretensão verbal de uma gnose desesperada; sem o querigma, Jesus terminaria diluindo-se na memória secular dos homens, reduzido a um desses sobressaltos do 'humano' — Sócrates, Epicteto ou outros — que comoveram a consciência da humanidade".

A obra de Palácio, embora se situe ao nível da teologia e da exegese científicas, está toda ela permeada de implicações práticas. O leitor certamente já o terá advertido, embora nossa apresentação não possa mostrar todo o alcance de um trabalho que sabe unir magistralmente as grandes visões panorâmicas com a riqueza pluriforme do pormenor. Como já foi dito a sua fecundidade brota da conjunção da reflexão penetrante do teólogo com o rigor da exegese que se deixa questionar pelo texto do Livro Sagrado, num esforço constante de honestidade intelectual. E nada mais urgente hoje na reflexão teológica do que este diálogo aberto entre dogmática e exegese, no horizonte da problemática que nasce da prática concreta das comunidades crentes. Estamos diante de uma obra que merece não apenas ser lida, mas também estudada. Tal a sua densidade e a sua riqueza inspiradora. Ela é mais do que uma contribuição para o esclarecimento de uma questão teológica fundamental, ou melhor, por ser isso e pela forma de conceber a teologia, ela pode ser uma contribuição valiosíssima para a vida das comunidades cristãs, que se interrogam sobre a prática de sua fé, num momento em que as tensões provocadas por um processo de mudanças sociais em germinação, abalam as formas

tradicionais de viver o cristianismo. Ao colocar o leitor face ao mistério mesmo de Jesus, norma permanente da vida cristã, interpela todas as dimensões da vida humana. Se a obra de Palácio não pretende ser uma cristologia, ela esclarece as questões essenciais da cristologia. De suas páginas brota uma nova e inspiradora apresentação da figura de Jesus, enraizada na história do carpinteiro de Nazaré, pelo único caminho com que essa história pode ser alcançada: o testemunho da "interpretação" apostólica que no seio da comunidade constituída pela relação viva com o Senhor fica sempre aberta a novas interpretações. Somente no seio dessa relação, a ortopraxis poderá ser integrada na hermenêutica e na epistemologia teológica e "a interpretação cristológica do mundo deixar de ser uma pretensão verbal. O 'seguinte' da comunidade se converte assim numa parábola em 'atos', na qual as palavras se condensam na existência concreta da comunidade para dizer a Palavra".

A tradução portuguesa desta obra será brevemente publicada pela Edições Loyola.

Ruiz de Gopegui, S. J.

JEAN-MARIE DOMENACH —
Ce que je crois. Paris, Grasset
1978, 281 pp.

É um livro brilhante, pelas cintilações de um dos pensadores mais lúcidos da França e do catolicismo contemporâneo, servido por uma língua de um charme irresistível. Mas, infelizmente, é um livro também decepcionante, até certo ponto.

Chegando-se ao fim da leitura, é difícil saber-se exatamente aquilo em que Domenach ainda crê. Talvez o advérbio "exatamente", contenha uma exigência rígida demais para a "finse" francesa e para o estilo do A. rico em alusões que escapam ao leitor comum.

Domenach crê na Igreja, mas parece um católico decepcionado: "são tal-

vez os crentes que são perigosos para o dogma e as Igrejas vacilam quando muita gente toma a sério a sua fé." (p. 25). Ele crê ainda na França, mas com amargura, não encontrando mais nela a beleza que o seduziu nas lutas de sua juventude. Ele crê ainda no Socialismo, mas reduzindo-o a seu núcleo mais essencial: "continuo socialista, neste sentido original e im-prescritível que a economia deve ser dominada pelos homens e servir a fins humanos" (p. 249). Não creio que haja um capitalista medianamente sincero que não aceite tal socialismo.

Para J.M.D., a questão não reside tanto naquilo em que se crê, mas na maneira pela qual se crê (p. 36), e a prova é que, muitas vezes, uma conversão não se traduz numa mudança radical de vida, mas se reduz a uma simples passagem de um maniqueísmo a outro (p. 38).

O fato é que, no espaço cultural no qual vivemos, ressoa uma confusão estridente de vozes proféticas. Um as utilizam as formas mais sofisticadas dos "mass-media" audiovisuais. Outras utilizam formas pobres, artesanais de comunicação. Mas no meio de tanto vozerio, vai-se tornando difícil distinguir os verdadeiros profetas de Jeová, dos camelôs de bijuteria ideológica que pegaram a calçada certa (p. 40).

O livro é bem mais um relato autobiográfico, marcado por uma certa nostalgia de um passado extinto, do que declaração de fé. Como autobiográfico, o discurso é constantemente distraído por referências a episódios, peripécias, personagens e temas que agitam e agitarão a intensa vida cultural da França. O texto termina suspenso, flutuante, como uma sinfonia inacabada.

Mas seria possível tentar organizar o pensamento espontâneo J.M.D. em torno de um fio condutor, mais ou menos arbitrariamente escolhido, mas que permita integrar a riqueza de suas reflexões dispersas, por exemplo: a partir de sua fé, como vê J.M.D. as perspectivas que se abrem hoje para a humanidade? De que lado estão as esperanças de um mundo melhor?

Não deposita maiores esperanças na viabilidade das revoluções sociais, como aquelas de que participou em sua juventude.

Muitos falam ainda hoje de revolução, mas a verdade é que para muitos que se supõem revolucionários, a revolução não passa de um desejo situado nos confins do horizonte social (p. 286). Os operários do mundo inteiro não se uniram e não veio a luta de classes. Veio a sociedade produtivista e veio a sociedade de consumo. Os proletários também vão sucumbindo ao discreto charme da burguesia. Os sofrimentos de todos e de cada um não se cristalizam mais numa tomada de consciência coletiva, numa reivindicação propulsora de uma ação política. Os sofrimentos se dissolvem num murmúrio difuso, trágico e insignificante de apelos à assistência. O povo capitula e se entrega à eficácia das engenharias sociais. A crueldade da sociedade produtivista, que gera esses sofrimentos, é cínica. Não tem mais ilusões de servir ao progresso e ao desenvolvimento. Ela sabe que serve apenas a pequenos interesses, pequenos prazeres, pequenos êxitos de promoção individual (p. 52).

Sua decepção é maior com relação às possibilidades atuais do marxismo, cuja missão histórica não subestima. O cristianismo chegou primeiro à China imperial e à América Latina colonial. Mas para esses povos emparedados em fatalismos ancestrais, foi o marxismo que levou o choque do ocidente. Na Ásia, na África e na América Latina ele é, para centenas de milhões de homens o revelador de sua dignidade, antes de tornar-se o instrumento de sua opressão (p. 198). O lastimável é que a descoberta tardia do marxismo, nos arraiais cristãos, só esteja permitindo recuperar dele o que ele tem de mais obsoleto, como, por exemplo, a luta de classes. Quem acredita ainda hoje sinceramente que uma classe possa carregar a verdade, como a maré carrega a barca? (p. 272) Nos últimos 40 anos, aconteceram eventos imensos na história da humanidade. A luta de classes não está na origem de nenhum desses eventos fundamentais (p. 105). O marxismo não tem nenhuma chave

para explicar a história do próprio marxismo (p. 105). Peguy tinha razão: a luta de classes foi uma das formas da concorrência da sociedade capitalista; foi a forma que assumiu a concorrência social. Neste sentido, ela funcionou como elemento importante no mecanismo da sociedade burguesa. Hoje é difícil não admitir que o capitalismo se beneficiou enormemente da luta de classes. Foi ela que o estimulou, obrigando-o a ser mais inventivo, a aperfeiçoar as técnicas de gerência, de automação e de relações públicas (p. 244). Ela beneficiou também enormemente ao socialismo, mas não impediu que a experiência socialista se transformasse de uma ditadura do proletariado em uma ditadura sobre o proletariado. Ela não impediu que a experiência socialista também começasse a ceder às seduções do consumismo. Não impediu que a *coca-cola* arrombasse as muralhas chinesas. Infelizmente, o marxismo, como o freudismo, é uma doença que confunde com seu próprio remédio (p. 55).

J.M.D. descreve mesmo das chances históricas de uma síntese entre socialismo e liberdade. Para ele existe uma antinomia entre a liberdade e as formas de organização estatal e burocrática decoradas com o nome de socialismo (p. 246). A liberdade só será compatível com o socialismo quando este renunciar a seu progressismo, seu produtivismo, seu estatismo (p. 247). Não lhe merecem melhor confiança as experiências autogestionárias apregoadas como corretivos à rigidez burocrática do socialismo (p. 247 e ss.).

Que resta enfim de esperança para J.M.D.? Alguma esperança ainda parece brilhar na direção que se chama outrora a terceira via, mas que na realidade é a segunda, porque a opção fundamental não está entre capitalismo, socialismo e uma mistura dos dois, mas entre o Estado produtivista e a sociedade convivial (p. 250). É estranha a influência exercida, sob este aspecto, em J.M.D. pelo pensamento de Ivan Illich (p. 168), cuja tese fundamental endossa plenamente: se queremos fazer justiça aos pobres, instalá-los nos seus direitos e

não na ilusão do poder, ilusão que é a arma suprema dos ricos, ... é preciso acabar com a fantasia de que mais estradas oferecem melhor transporte, mais hospitais garantem mais saúde, mais escolas darão mais instrução. É necessário inverter o raciocínio e, em vez de pretender fazer subir o assoalho, fazer baixar o teto: estabelecer os limites máximos em matéria de rendas, de consumo, de distâncias e de espaço (p. 244).

A grande força que ainda restaria para afirmar essa esperança residiria nas grandes massas concentracionárias, cuja energia e extensão lhe parecem ter sido reveladas por Soljénitsyne (p. 231).

O pensamento de J.M.D. parece convergir para um apelo final de mobilização de todos os que se conscientizaram do impasse da sociedade produtivista, dos que, compreendendo que por toda a parte onde avança a tecnocracia, a palavra recua (p. 41), se decidem pela criação de um novo projeto de sociedade, a sociedade convivial. Anima-o ainda a palavra que herdou de E. Mounier: não são as massas que fazem a história, mas os valores que sobre elas atuam a partir de minorias inabaláveis em sua fé (p. 250).

Uma grande tarefa ainda incumbe à Igreja e ao católico de hoje, a mesma que empolgou Peguy e a juventude católica francesa de antes da guerra: pôr a serviço do que eles ousavam chamar de revolução, os formidáveis recursos religiosos que a Igreja derivava a serviço da "ordem estabelecida" (p. 50), para que hoje não se possa mais dizer dessa Igreja: "tant de charité et si peu d'amour" (p. 156).

São muitas as reservas que desperta a simples expressão de sociedade convivial, em oposição ao Estado produtivista, sociedade de contornos tão mal definidos ainda e já tão desfigurados. Em face das imensas carências básicas de bilhões de subdesenvolvidos, parece lírica a pretensão de satisfazê-las convivialmente. Mas seria também uma leviandade pretender simplesmente arquivar, em nome da soberana eficácia tecnocrática, um

pensamento que resume a sabedoria, de experiência feita, de quem, como J.M.D. engajou-se tão profundamente na busca das respostas aos desafios da humanidade.

Pe. Fernando Bastos de Ávila, S.J.

L. BOFF — Paixão de Cristo-Paixão do mundo (O fato, as interpretações e o significado ontem e hoje), Vozes, Petrópolis 1977, 170 pp.

Se a cristologia é e continuará sendo ainda por um certo tempo o "enjeu" da reflexão teológica e da pastoral na A.L., é verdade também que não faltam já trabalhos muito valiosos sobre o assunto. Este pequeno livro de L. Boff é uma dessas contribuições. Na prolongação da perspectiva aberta pelo seu "*Jesus Cristo libertador*" (Vozes 1972), este estudo pode ser considerado, a meu ver, como uma resposta mais explícita e elaborada aos requisitos para uma cristologia desde A.L. formulados pelo A. no capítulo programático de *Jesus Cristo libertador*. Desde 1972 até agora, dois trabalhos, sobretudo, prenunciavam esta resposta: um artigo sobre *Salvação em Jesus Cristo e processo de libertação* (em: Concilium n. 96 (1974) 753-764) e a conferência *Jesucristo liberador. Una visión cristológica desde latinoamérica oprimida*, pronunciada pelo A. na Semana Internacional de Teologia no mês de março de 1977 em Madri (cfr. as Comunicações do congresso em: *Jesucristo en la historia y en la fe*, Sígueme Salamanca, 1978; também publicada na REB 37(1977)501-524).

A explicitação do horizonte hermenêutico, i.é., do contexto e lugar desde os quais se lê a Paixão (11-19), permite-nos resgatar as coordenadas históricas de uma morte que, antes de ser interpretada teologicamente, deve ser captada na crueza dos mecanismos religiosos, políticos e sociais que a provocaram (cfr. II.2). Desta forma temos aberto o caminho para uma nova leitura dos fatos e do sentido que o próprio Jesus teria dado à sua morte (60-85), ao mesmo tempo

que nos tornamos conscientes dos condicionamentos sociais e dos interesses ideológicos que se foram incorporando insensivelmente às interpretações "teológicas" da morte de Jesus na tradição (108-126), e difundidas através de uma ambígua espiritualidade da cruz.

O alcance do livro é maior do que poderia sugerir o seu título. Não se trata de uma soteriologia tradicional, nem da pura história das interpretações (exegéticas e teológicas) da paixão. Fiel à exegese e à reflexão cristológica contemporânea, L. Boff trabalha para situar a morte (e seu valor salvífico) no conjunto da vida e da história de Jesus, inserido, por sua vez, no contexto religioso, político e social do seu tempo. Vida, morte e ressurreição constituem uma unidade de sentido (cfr. como o C. II pp. 20-59 desenvolve o "projeto histórico" de Jesus e se prolonga depois no C. IV sobre a ressurreição como sentido da vida e da morte). Trata-se, pois, de um pequeno esboço de cristologia a partir da morte de Jesus, na melhor linha das cristologias modernas: a volta ao que foi o centro do NT (morte e ressurreição), a recuperação da "memória libertadora" da morte e ressurreição de Jesus e a aproximação inspiradora entre a fé cristã no "Deus crucificado" e a negatividade da história, essa grande "paixão do mundo" que não pode ser resolvida por uma dialética especulativa, nem suprimida simplesmente pela militância transformadora das injustiças, ou ignorada ingenuamente com a fuga para os misticismos religiosos. Paixão do mundo que desafia simultaneamente a confiança no homem e a fé em Deus. Esta perspectiva talvez foi mais acenada (no título e em passant) do que desenvolvida rigorosamente nas suas implicações. Tal reflexão não pode ser uma simples aproximação de situações (cairíamos no anacronismo) mas exige uma reelaboração das categorias históricas, antropológicas e teológicas.

Neste sentido é indispensável uma reflexão sobre o papel do NT como mediação entre a história de Jesus e as nossas releituras, mediação esta que não é puramente sociológica ou cultural, mas testemunho vivo de uma

comunidade, com as implicações que isso tem para uma epistemologia própria do conhecimento teológico. É isso realmente que exige a explicitação do "horizonte hermenêutico" (11-19), para não cairmos em simplificações precipitadas em favor de uma leitura atual. O que está em questão não são unicamente as categorias utilizadas (religiosas, cültica, jurídicas, libertadoras) que podem e devem variar, mas a possibilidade de ler nos "mecanismos" estruturais *mais* do que eles mesmos revelam, i.é., a descoberta do amor e do compromisso de Deus na história de Jesus. E este "excesso" de sentido só nos é aberto pelo *testemunho* da fé da comunidade primitiva. A separação entre fato e interpretação, a ilusão dos fatos "puros", o sonho de voltarmos à situação original (19) é uma tentativa condenada ao fracasso, como demonstra a recente história da exegese. Não é só o *Sitz im Leben* que muda. A cristologia não é pura teoria ou interpretação. Na sua estrutura originária é uma *relação* viva. Essa é a raiz da *função normativa do NT*.

O respeito rigoroso e coerente do que implica essa mediação — que não se confunde com a repetição mecânica nem com o servilismo fetichista — exige um certo "tato" teológico (e pastoral) na maneira de tratar os textos, que não pode estar à mercê das mais disparatadas opções exegéticas as quais, muitas vezes, sob a aparência de rigor crítico e científico, outra coisa não são senão opções teológicas que se justificam por outros caminhos, como os confissionais (católicos-protestantes) ou mesmo gregográficos (repartidos entre o minimalismo da exegese alemã e um certo maximalismo da exegese francesa). Para Boff, por exemplo, só na cruz teria passado Jesus da "idéia da grande tentação" a evidência de que a morte era vontade do Pai (pp. 72s.). Não é esta afirmação o resultado de uma exegese excessivamente rápida no julgamento e eliminação de certos textos e palavras, e um pouco arbitrária na reconstrução do caminho de Jesus? É difícil excluir, pelo contexto e comportamento da vida de Jesus, assim como pela tensão acaláptica (característica da sua época

e ligada à sua missão messiânica), que Jesus tenha captado paulatinamente as ameaças da morte que pairavam sobre ele a ponto de encerrar e assumir no seu agir as consequências de uma eventual morte violenta (ctr. supra a recensão do livro de H. Schürmann), sem que isto signifique uma previsão pormenorizada dos acontecimentos. A necessidade de purificar e reinterpretar as categorias da morte como sacrifício, expiação, resgate etc. (pp. 82; 108-126) conduz necessariamente a excluir da consciência de Jesus qualquer sentido salvífico para a sua morte, limitando-nos só ao sentido humano da coerência, liberdade e fidelidade até a morte? Boff assume aqui (p. 82) o juízo de H. Kessler, num livro, por outro lado, nunca suficientemente valorizado (trata-se de um trabalho de habilitação realizado sob a orientação de W. Kasper, que se intitula: *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu* (Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Patmos, Düsseldorf, 1970). Certamente há na morte de Jesus (como ato humano) uma "libertação", mas o seu sentido pleno só aparece quando nos perguntamos que significou para Jesus (e para a sua fidelidade *ao Pai*) a aceitação da morte. Podia ela ser conciliada com a sua *missão*? É considerada desde o ponto de vista da *missão*: era ela um fracasso ou podia ser integrada como caminho pelo qual passava — também para o Pai — o estabelecimento do Reino? Que relação terá estabelecido então Jesus entre o *fim* (da sua vida e mensagem) e a certeza da *vinda do Reino* à qual permaneceu fiel até à morte? Como e até que ponto a interpretação das comunidades primitivas captou o sentido inerente à vida e morte de Jesus? Há simplesmente concordância ou continuidade nas interpretações? Eis algumas interrogações que surgirão inevitavelmente e que nenhuma interpretação da paixão poderá evitar. Indício, somente, de como uma releitura atual que pretenda superar o arbítrio teológico, passa necessariamente pelo confronto com a mediação das testemunhas primitivas.

Carlos Palácio

H. SCHÜRMANN — Jesu ureigner Tod (Exegetische Besinnungen und Ausblick), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1975, 155 pp.

Sob o título comum de *Jesu ureigner Tod*, o conhecido exegeta de Erfurt oferece-nos neste livro quatro estudos, todos eles publicados anteriormente, cujo gênero literário, contexto e problemática são bastante diversos. Os três primeiros são colaborações oferecidas em homenagem a três professores (J. Schmid, G. Dellling e R. Schnackenburg), de caráter mais técnico, contribuições para a discussão entre especialistas; o quarto abandona o terreno exegetico para adentrar-se no campo da reflexão sistemática e da teologia espiritual (meditação apresentada num encontro de reflexão e formação para sacerdotes). Poderia parecer um pouco arbitrário, à primeira vista, unificar sob este título trabalhos aparentemente díspares. Qual é o fio condutor que nos faz avançar por entre as reflexões crítico-metodológicas sobre a morte de Jesus (C.I) até a questão da normatividade moral para o cristão do comportamento de Jesus (C. III), passando pelo estudo sobre a Ceia? (C. II) Precisamente, o que o A. chama de “*pró-existência*”, i.é., uma atitude de Jesus que atravessa toda a sua vida e faz dela uma “*existência-para-os-outros*” (C. IV). Não se trata, pois, de incursões psicologizantes na consciência de Jesus, como poderia sugerir o título da tradução francesa (*Comment Jésus a-t-il vécu sa mort? Exegèse et théologie. Coll Lectio divina 93, Cerf, Paris 1977*) a evocar com pouco rigor e fidelidade o título alemão do primeiro trabalho (*Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden. Eine methodenkritische Besinnung*), mas de um esforço rigorosamente crítico para detectar as marcas que foi deixando no comportamento de Jesus a possibilidade de uma morte violenta, e captar, se possível, nos seus gestos e palavras, a atitude que ele foi tomando diante desse destino e do que ele significava para a sua vida e missão, abrindo as-

sim um caminho para entender a continuidade pessoal entre a significação da morte para Jesus e as interpretações pós-pascas. O sentido do título (que unifica os estudos e justifica a sua reunião neste volume) só aparece com nitidez dentro do contexto, das preocupações e da linguagem do que se chamou a “*nova busca*” do Jesus histórico, e, muito além das fronteiras do movimento pós-bultmanniano, no interesse da exegese moderna, tanto protestante como católica, pela figura do Jesus terrestre. Não se trata, porém, de “*arqueologia*” bíblica, nem de acumular certezas históricas para fundar a fé (questão quantitativa, só que teria mudado de sinal: da impossibilidade científica de saber alguma coisa sobre Jesus, à qual nos tinha confinado o ceticismo bultmanniano, passar-se-ia agora à possibilidade de saber que sabemos muito pouco, mas cientificamente). O problema é qualitativo e teológico: a continuidade entre o Jesus pré-pascal e o Cristo das confissões pós-pascas, a vinculação de fé à história de Jesus e, portanto, a significação e o valor permanentes dessa vida para a fé cristã. É neste contexto e com a preocupação de mostrar que o caráter messiânico de Jesus é inerente à sua vida terrestre (e não algo acrescentado de fora e posteriormente pela comunidade) que a exegese irá elaborando uma terminologia própria para esta busca. Desde os estudos minuciosos de J. Jeremias — pesquisador solitário e independente — sempre à procura das “*ipsissima verba Jesu*” (*Jesu ureigene Worte*), até à pergunta de W. Thüsing pela “*ipsissima intentio Jesu*” (*Jesu ureigene Intention*) (cfr. K. Rahner — W. Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch*, Q. D. 55, pp. 182-184), passando pela busca dos “*ipsissima facta Jesu*” (*Jesu ureigene Taten*), segundo a expressão reintroduzida por F. Mussner (*Die Wunder Jesu*, München 1967, p. 33) e retomada por R. Peschi como título de um livro (*Jesu ureigene Taten?*, Q. D. 52, Herder 1970), os exegetas trabalham incansavelmente para mostrar a unidade inseparável entre os gestos e as palavras de Jesus: os atos confirmam a pregação e, por isso, o con-

junto do comportamento e atitudes de Jesus se torna a chave essencial ou o marco próprio para compreender e interpretar a sua pregação. Mas para compreender o comportamento de Jesus é preciso situá-lo no contexto do seu destino final e da sua atitude diante da possibilidade da morte violenta, na tentativa de chegar até o fundamento pré-pascal da autodoação de Jesus, exprimida de maneira visível nos gestos e palavras, sobretudo nas ações simbólicas da Ceia, fazendo aparecer na discontínua dos tempos (pré-pascal: Jesus; pós-pascal: eucaristia eclesial) a continuidade dos sinais, a fim de que apareça na atitude da *pró-existência* a *medida* (normal) do comportamento cristão. Daí o sentido do título livro: "ipsissima mors Jesus" ou *Jesu ureigene Tod*.

Apesar da reação da "nova busca" contra o ceticismo histórico e o indiferentismo teológico de Bultmann, a suspeita por ele levantada de uma ruptura total na morte de Jesus (cfr. *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 2 1961, pp. 11-12) pairou sobre os pós-bultmannianos e condicionou o seu trabalho fazendo com que a continuidade buscada fosse sempre pensada a partir da ruptura. H. Schürmann é uma testemunha importante da luta incansável contra esse "dogma" bultmanniano, mostrando positivamente que é possível conciliar na exegese o rigor crítico mais exigente com resultados históricos e teológicos mais positivos (cfr. *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, na obra dirigida por H. Ristow — K. Matthiae, pp. 342-370). É o que tenta fazer aqui para o problema particular da morte de Jesus. Respeitando o "princípio crítico da triagem (critérios de autenticidade), o A. retoma o problema a partir do conjunto das atitudes e comportamento de Jesus, fazendo convergir todos os indícios que através dos evangelhos nos permitem esboçar os traços globais da sua figura. É o que o A. chama "princípio de convergência" (p. 25).

Mas o problema não é só de método. Porque o "dogma" bultmanniano é

de conteúdo *teológico* e está condicionado por a priori *hermenêuticos*. O ponto crítico dessa ruptura é a questão da morte e o papel da ressurreição, não só na compreensão dos discípulos, mas na história pessoal de Jesus. Como entender senão a afirmação que pervade todo o NT: o ressuscitado é o crucificado? A afirmação desta *identidade* nos obriga a colocar o problema da continuidade entre a maneira como enfrentou e compreendeu Jesus a sua própria morte e as interpretações da comunidade pós-pascal. Se a sobriedade e o rigor da crítica nos impedem chegar a certezas absolutas (pp. 62-63), a aplicação rigorosa do "princípio da convergência" torna possível algumas conclusões, do ponto de vista histórico, que são mais do que postulados: a possibilidade que Jesus tenha contado seriamente com a eventualidade de uma morte violenta, inscrita nas reações ao seu comportamento e consequência do mesmo (26-33); a verossimilhança de que esta eventualidade — contra a suspeita de Bultmann — não surpreendeu Jesus, mas influenciou o seu comportamento, levando-o a assumir ativamente a eventualidade desse destino a partir da obediência absoluta à vontade do Pai (35ss.), à luz da *missão* (anúncio e vinda do Reino, ligado à sua pessoa mas submetido em definitiva ao desígnio do Pai) e da consciência da sua filiação (42-46).

Essas conclusões, que se apóiam no conjunto do comportamento de Jesus, permitem ao A. abordar de maneira nova o problema do valor salvífico da morte de Jesus. Sem limitar-se aos textos clássicos, mas criticamente incertos, que falam da morte e do seu sentido, nem perder-se em discussões sobre o uso ou não por Jesus de certas expressões (título de Servidor, logion de Mc 10,45, palavras da Ceia etc.) que falam ou interpretam a morte, o A. busca um acesso à consciência de Jesus através de uma atitude que envolve a totalidade da sua vida: a "*pró-existência*" ativa de Jesus (cfr. serviço aos outros: Jo 13,12-20; amor aos inimigos: Lc 6,27s.; engajamento pelos pecadores; gestos simbólicos com os quais Jesus abre a Ceia e se orienta para a paixão

etc.). Que este valor salvífico da sua (vida e) morte tenha sido interpretado depois em categorias de representação vicária ou de expiação, é uma questão secundária com relação à continuidade de fundo entre a *pró-existência* de Jesus e as teologias pós-pasciais da redenção. A perspectiva soteriológica está inscrita no comportamento pró-existente do Jesus terrestre.

Esta é também a tese do C. II (66-96): na última ceia, através de gestos simbólicos (fração do pão, apresentação do cálice) de doação, Jesus manteve até o fim, numa atitude de serviço, a sua oferta de salvação escatológica. A morte não é só *ocasião* para esse gesto, mas o *meio* que faz possível esse dom (cfr. relação positiva entre morte e missão). Com isso H. S. não dirime a questão da historicidade das palavras interpretativas da Ceia. A interpretação salvífica pode ter ficado *implícita* nos gestos solenes de Jesus. O C. III prolonga esta reflexão ao fazer dessa atitude pré-existente de Jesus a norma do comportamento cristão (97-120). Superada assim a descontinuidade dos tempos, caberia perguntar se o A. não é excessivamente categórico na rejeição da tese mantida por muitos exegetas, segundo a qual é preciso distinguir, na compreensão da morte de Jesus *pelos discípulos*, várias etapas que vão desde a superação do escândalo à interpretação soteriológica (61).

O livro de H. S. deixa transparecer no fim a figura de um Cristo duplamente engajado: engajamento de Deus pelos homens e do homem Jesus por Deus e para o mundo. Assim a "Theologia crucis" apresenta-se como o centro articulador de uma *teo-logia* (a justificação trinitária da *pró-existência* de Jesus e da relação entre a dor ou paixão do mundo e a fé em Deus), de uma *cristo-logia* (continuidade na autodoação de Jesus que vai além de morte e se prolonga depois de páscoa numa presença pessoal) e de uma *antropo-logia* (a negatividade da história e a tarefa cristã de construir o mundo, vistos a partir da cruz como "princípio crítico" da sociedade).

Carlos Palácio

BERNARD JOINET — Le soleil de Dieu en Tanzanie. Propos recueillis par Jean-Claude Petit. Cerf, Paris 1977, 164 pp.

Livro apaixonante e estimulante, que faz refletir, que leva (sem pretendê-lo diretamente) à conversão e à ação. O livro tem dois autores: Jean-Claude Petit, 38 anos, jornalista de *La Vie* que entrevista com inteligência e sobriedade o missionário Bernard Joinet, 48 anos, licenciado em letras clássicas, diplomado em sociologia política e doutor em psicologia e teologia. Um homem apaixonado por Deus e pelo socialismo (veremos que tipo de socialismo) e que expressa sua paixão a extraordinária força e o rigor que lhe dão sua formação científica, sua ampla visão da missão da Igreja no mundo atual e sua experiência de 11 anos como missionário "num país socialista". Este país é a Tanzânia. Atualmente com 16.500.000 habitantes pertencentes a 125 etnias, a Tanzânia, com uma renda média de 140 dólares por habitante, é um dos 50 países mais pobres do mundo. Mais de 90% da população é rural. Um terço da população pratica as religiões tradicionais, um terço é muçulmana e o outro terço é cristão, sendo dois terços dos cristãos de confissão católica.

Os quatro primeiros capítulos do livro descrevem o itinerário da formação espiritual e cultural do futuro missionário: desde a irrupção inesperada e irresistível de Deus em sua vida aos 14 anos até o desembarque na Tanzânia aos 37 anos em 1966 e a primeira inculturação "na escola dos mestres da floresta". Bernard Joinet viveu sempre, desde que entrou na congregação dos Padres Brancos numa atmosfera internacional nos diversos países em que estudou e trabalhou: França, Holanda, Escócia, Inglaterra, Estados Unidos. Durante os 11 anos de ministério sacerdotal na Europa foi sempre um homem de ação e de luta, podendo o campo de sua ação ser tanto o sindicato dos operários na Escócia como uma capelania e cadeira de professor para os estudantes norte-americanos em Paris.

No capítulo IV começa o assunto indicado no título do livro. O choque com uma nova cultura "na escola dos mestres da floresta" é experimentado como uma verdadeira revolução cultural, que é igualmente uma revolução social, porque na passagem de uma cultura do livro para uma cultura oral, os mais carregados de diplomas, os mais "intelectuais", são os que ficam mais desvantajados. O choque cultural é experimentado como um renascimento: "os meus ouvidos atrofiados começaram a reviver. Descubri o gozo das sonoridades" (p. 41). Ele foi experimentado globalmente como uma libertação das limitações da cultura ocidental. "A noção do tempo, a importância do êxito, dos resultados de uma ação, a planificação, meu sentido do futuro, tudo isso quebrou" (p. 50). Ao longo do capítulo Bernard Joinet vai dando exemplos concretos da descoberta e da vivência dos novos valores. Mais importante que "fazer", que a "eficácia", que a programação da ação, é viver o momento presente, partilhar, estar com as pessoas. O mais importante é a qualidade das relações entre as pessoas.

O capítulo V: "Uma bomba. Um homem. Uma esperança", é o capítulo central. A bomba é a Declaração de Arusha. O homem é Julius Nyerere. A esperança é a construção do socialismo tanzaniano. A Declaração de Arusha, de 5 de fevereiro de 1967, é algo assim como a Carta Magna do socialismo tanzaniano. O conceito-chave do projeto de sociedade e da estratégia precisa para alcançá-lo é o da *Ujamaa*, que poderíamos traduzir por "Familiarismo". A *Ujamaa* pretende estender a toda a nação os princípios e as relações de solidariedade e igualdade da família tradicional africana. Nela todos trabalhavam em comum e o fruto de seus esforços era distribuído entre os membros da família segundo as necessidades de cada um. O objetivo da *Ujamaa* foi explicado pelo Presidente J. Nyerere, no seu discurso ao capítulo Geral das Irmãs de Maryknoll reunido em Nova York nestes termos: "O objetivo da *Ujamaa* é criar condições políticas e econômicas que permitam ao homem viver na dignidade. Ora,

não há dignidade sem liberdade. Por conseguinte, esta sociedade igualitária deve ser democrática. São os próprios cidadãos os que têm que tomar nas mãos o controle de seus problemas". O presidente rejeita com igual vigor o liberalismo e o totalitarismo: "O socialismo não conduz necessariamente à liberdade, pode conduzir também ao totalitarismo. O socialismo não funciona automaticamente. Não basta coletivizar tudo para que tudo corra bem" (pp. 56-57). B. Joinet resume em quatro princípios fundamentais a estratégia da *Ujamaa*: 1.º autodependência de cada grupo de cidadãos para resolver os problemas no nível deles. 2.º insistência sobre o trabalho dos próprios tanzanianos. 3.º concentração dos esforços da nação sobre o desenvolvimento rural, sobre os cidadãos mais pobres e mais vulneráveis, isto é, os camponeses. 4.º Rejeição de qualquer enfeudamento a qualquer ortodoxia socialista estrangeira. O método ou a pedagogia que acompanha todo este esforço estratégico é o da "conscientização", a formação política dos cidadãos, que os leve por convicção própria a uma mudança de mentalidade e de comportamento, a uma conversão, diríamos em termos cristãos (pp. 57-59).

O Presidente Julius Nyerere, o único Chefe de Estado que foi elogiado pelo papa Paulo VI, é um diplomado universitário (o 2.º do país) que traduziu várias peças de Shakespeare para o Swahili e que é capaz de falar com igual desenvoltura no Parlamento de Londres com humor britânico, e numa reunião de camponeses de uma aldeia da Tanzânia com uma linguagem de imagens e de símbolos que todos entendem. Convertido ao catolicismo aos vinte anos sem nunca haver estudado numa escola católica, é um sedento insaciável de justiça, de liberdade, de dignidade, capaz de renunciar, como jovem professor, a postos vantajosos nas escolas do Estado para ensinar numa escola secundária católica. As suas idéias políticas estão profundamente enraizadas na tradição igualitária e solidária da tradição africana e no Evangelho. É um político e um teólogo que tira sem subterfúgios as consequências da adesão ao Evangelho. Um teólogo-

-político que denuncia evangélicamente a Igreja por haver esquecido a dimensão coletiva da caridade e da liberdade e que proclama com uma lógica de meridiana lucidez evangélica que, se o Evangelho está com os pobres e oprimidos, a Igreja como instituição deve estar também do lado dos pobres e oprimidos. Julius Nyerere é o primeiro a praticar o programa político que prega. Quando foi eleito Presidente reduziu em 50% o salário dele e dos outros membros do governo, que não podem ter nenhuma outra fonte de lucro (os ministros que não concordaram com esta norma tiveram que deixar o partido). Ele ganhava, em 1977, 2.100,00 francos, o que não é excessivo para uma família de 7 filhos.

A esperança é a construção de uma sociedade socialista. Um socialismo contruído e vivido por todos na solidariedade, na igualdade, na liberdade; um socialismo que busca a promoção das pessoas conjuntamente no grupo e não de indivíduos ou de grupos isoladamente. Um socialismo sem dogmatismo, sem totalitarismo, sem purgas. É muito interessante a breve e essencial descrição que faz B. Joinet nas pp. 54-55 e 159-160 do socialismo tanzaniano que ele opõe, não ao capitalismo mas ao liberalismo individualista. O liberalismo individualista dá, formalmente, igualdade de oportunidades para todos de saída, mas acabam ganhando sempre os indivíduos mais inteligentes, os mais empreendedores, os mais corajosos e perseverantes, os mais dinâmicos; e ganham sempre à custa dos outros. O modelo do liberalismo individualista é o "self-made man". Numa perspectiva socialista, pelo contrário, os mais inteligentes e empreendedores devem pôr os seus talentos ao serviço do grupo, da comunidade, do país, para que todos juntos possam ter mais saúde, mais conforto, mais cultura, mais dignidade. Não são só os melhores os que ganham, mas todos acabam ganhando pela participação de todos. Numa perspectiva socialista "o projeto de base é criar uma sociedade na qual os menos dotados não serão sistematicamente esmagados pelos melhores dotados" (160), por aqueles

que B. Joinet chama de "petits ma-lins".

Nos capítulos VI a VIII são descritos sucessivamente a prática cotidiana do socialismo tanzaniano, a missão do missionário hoje e o trabalho da Igreja (bispos, padres, leigos) num país socialista como a Tanzânia.

A dignidade do homem (idéia que aparece constantemente nos discursos do Presidente Julius Nyerere) só é possível na igualdade fundamental e na liberdade traduzidas politicamente. Liberdade não significa somente libertação da tutela estrangeira, mas libertação da fome, da ignorância, da doença (p. 63). As exigências da dignidade, da igualdade e da liberdade do homem levarão necessariamente a formas de organização política que serão sentidas como violência por alguns ou por muitos. Foi o que aconteceu, por exemplo, com o projeto dos povoados *Ujamaa*, lançado em 1967. Em dois anos foram reagrupadas 9 milhões de pessoas em povoados de 250 a 500 famílias. Os agricultores que se uniram voluntariamente para cultivar os campos em comum foram poucos. O governo usou o mínimo de coação, mas houve coação. Houve muito sofrimento, mas foi um sofrimento necessário para que todos os cidadãos do país pudessem ter escola, atendimento médico e possibilidades de participar nas decisões que lhes diziam respeito organizando-se e assumindo os seus problemas comunitários. A política do governo quer evitar a todo custo a criação de classes dominantes e exploradores, mesmo que para conseguir a produção cresça mais lentamente. De fato as grandes desigualdades foram corrigidas: a diferença de renda foi reduzida à proporção de 9 para 1.

No capítulo VII B. Joinet tenta res-ponder, numa linguagem despreten-siosa, à questão fundamental: que significa ser missionário hoje e como sê-lo? Mais do que um distribuidor de sacramentos aos indivíduos, o missionário é aquele que partilha a vida dos cristãos das pequenas comunidades, o que anima a edificação incessante dessas comunidades através da oração e do serviço às comunidades

humanas maiores nas quais elas estão inseridas. "Pessoalmente, eu não posso separar a libertação em Jesus Cristo da libertação de tudo aquilo que põe obstáculos ao amor. Ora, eu penso que o amor não é possível a não ser na igualdade e na liberdade. Caso contrário, ele é piedade e paternalismo. É humilhante" (p. 109). "Para mim, ser missionário, à luz da minha experiência na Tanzânia, é ser a testemunha da libertação contínua, jamais conquistada, sempre a ser recomeçada" (p. 109). Por isso, o missionário, junto com os cristãos da comunidade no meio da qual vive, tem que lutar sempre contra os obstáculos que se opõem ao amor do próximo e ao amor de Deus: as injustiças, os abusos de poder, o arbítrio, a corrupção. A caridade cristã "tem quase sempre um aspecto político. Digo quase sempre por que diante da morte ou do sofrimento de um canceroso, a política fica desarmada. E a simpatia, a partilha dos sofrimentos íntimos, permanecem sempre necessárias, mesmo em regime socialista" (p. 108). Fundamentalmente e em sentido mais universal, o missionário é aquele que impede a Igreja local de girar em torno de si mesma, o que abre as Igrejas locais à Igreja universal, à catolicidade, à humanidade toda. O missionário deve ser a testemunha do universal, da diferença na unidade (p. 102), o diácono da pluralidade na vivência do mesmo Evangelho. Para desempenhar este papel de "ponte" entre duas culturas (a das Igrejas novas) o missionário tem que estar bem enraizado nas duas culturas; abrindo-se nas duas direções, impedirá que se fechem sobre si mesmas tanto umas como outras.

No capítulo VIII, B. Joinet descreve a autocompreensão e a ação da "Igreja num país socialista". O primeiro objetivo fixado pela hierarquia da Igreja na Tanzânia, depois de dez anos de experiência pós-conciliar, é a formação de pequenas comunidades cristãs vivas e dinâmicas que assumam elas mesmas sua vida de fé, de oração e de serviço. A formação destas pequenas comunidades vem sendo facilitada sobretudo por dois fatores: 1.º A população muito disseminada e o clero relativamente pou-

co numeroso obriga os leigos da base a assumir suas responsabilidades na animação e edificação das próprias comunidades, a exercer uma série de ministérios que tradicionalmente eram exercidos pelo clero. Isto leva naturalmente a uma "desclericalização" da Igreja, assim como à africanização do Evangelho e à evangelização da cultura africana. 2.º As pequenas comunidades cristãs estão já naturalmente inseridas nas comunidades mais amplas das aldeias nas quais se pratica a participação e a solidariedade fomentadas pela ideologia oficial. Como já assinalamos acima, um dos grandes princípios da *Ujamaa* é a autodependência das comunidades, próxima da autogestão, segundo a tradição da grande família africana. Cada comunidade tem que tomar suas resoluções e resolver seus problemas através de suas assembleias gerais, seus conselhos executivos e seus comitês. Desta maneira, os conflitos que inevitavelmente surgem dentro das comunidades cristãs não degeneram em facções e polarizações fechadas e excludentes que se anatematizam umas às outras. Quando todos têm, de fato, voz e vez não há lugar para maiorias totalitárias nem para minorias fanáticas. Os conflitos não rompem a unidade.

A participação dos cristãos na construção na nação para que todos os cidadãos vivam cada dia maior dignidade, liberdade, igualdade e solidariedade é uma exigência inalienável de sua vocação cristã e católica. A vocação da Igreja, "sacramento da comunhão de Deus com os homens e dos homens entre si" (LG, 1), é unir os homens. Esta vocação é tão exigente para os bispos como para os leigos. Um bispo, por exemplo, considera parte tão integrante de sua missão episcopal no meio da Igreja, Povo de Deus, a sua participação pessoal, braçal, na construção de uma barragem que permitirá alimentar dezenas de milhares de pessoas, como a administração do sacramento da confirmação.

No último capítulo: "Os africanos me evangelizaram", B. Joinet retoma de maneira mais densa e unitária o tema já havia tocado com frequência ao longo de toda a segunda parte do

livro. A sua experiência de 11 anos como missionário na Tanzânia o libertou dos gregos, transformou a sua leitura do evangelho. Certamente, o leitor que se dispuser a acompanhar esta experiência experimentará também um pouco da força libertadora do Evangelho.

Alvaro Barreiro

THOMAS MERTON — O diário da Ásia, Ed. Vega, Belo Horizonte 1978, 344 pp.

“Os santos só atuam realmente no mundo depois de sua morte” — diz Tristão de Athayde no belo Prefácio que faz ao “Diário da Ásia”, do grande Thomas Merton, recentemente editado no Brasil.

Para o leitor já familiarizado com a obra de Merton, conhecedor de “A Montanha dos Sete Patamares”, “A Vida Silenciosa” e outras, este livro não deixará de representar uma experiência nova. Sua riqueza é diferente — feita de anotações apressadas, referências, notas sobre conversas, esquemas sobre viagens, unidos a introspecções profundas entremeadas com poesia e humor — mas não por isso menos coerente e interessante.

Trata-se de um livro composto por duas partes principais:

- a primeira com as notas dos dois meses da derradeira viagem de Merton (outubro-dezembro de 1968) por diversos pontos da Ásia, onde viria a morrer no dia 10 de dezembro de 1968;
- a segunda, por apêndices diversos, entre os quais se destacam uma magnífica palestra pronunciada em Calcutá sobre a vida monacal e seu conteúdo de marginalidade (pp. 240-242) e a conferência última, em Bancoc, sobre “Marxismo e Perspectivas Monásticas”, no dia exato de sua morte (pp. 256-269), poucas horas antes do acidente que o faria voltar definitivamente à Casa do Pai.

Além disso, apresenta um minucioso glossário, esclarecedor de palavras e expressões orientais que poderiam prejudicar a compreensão do livro em tudo que contém de fantasia, imprevisto, e, ao mesmo tempo, de seriedade e sólida estrutura.

Esta viagem de Thomas Merton à Ásia foi mais uma peregrinação, como se pode comprovar não só pela leitura do livro como pelas palavras textuais do Irmão Patrick Hart, da Abadia de Getsêmani, Kentucky — Mosteiro ao qual pertencia Thomas Merton. Diz o Irmão Hart: “A peregrinação de Thomas Merton à Ásia foi um esforço de sua parte para aprofundar seu próprio compromisso religioso e monástico” (p. XXVI).

Não era novidade, então, o interesse de Merton pela Ásia, nem tampouco sua abertura sempre maior ao estudo do monaquismo oriental e sua inter-relação com a renovação monástica ocidental. Não se dirigia, portanto, à Ásia apenas para dar conferências e palestras aqui e ali, mas também para receber algo da riquíssima e tão antiga tradição monástica oriental.

É, portanto, um Merton maravilhado com a mística e a contemplação orientais que o leitor pode descobrir nas notas de viagem pelas diversas cidades do continente asiático, que vão da p. 3 à p. 197.

Embora possa haver uma dificuldade inicial de compreensão quanto ao vocabulário, vale a pena percorrer com a maior atenção, utilizando-se do glossário, essas páginas onde Merton descobre e revela alguns dos segredos do budismo e da vida contemplativa oriental. E o faz deixando-se penetrar e questionar por eles, muito embora permanecendo irredutivelmente fiel à sua condição de monge ocidental e ao seu querido mosteiro de Getsêmani, nos Estados Unidos.

Os constantes estudos anteriores realizados por Thomas Merton sobre o monaquismo oriental poderiam levar a supor que alimentasse a idéia de instalar-se na Ásia, em busca de um maior isolamento. Na verdade, pelo que vemos no “Diário da Ásia”, isso não procede. Seu longo interesse pelo Oriente foi — isso sim — uma pre-

paração providencial para essa viagem e as conferências e o diário que dela resultasse.

Lendo atentamente os apêndices, podemos ver que aquilo em que Merton acreditava fundamentalmente era no valor especial do diálogo e do intercâmbio entre pessoas de várias religiões que procuram penetrar o terreno fundamental de suas crenças através da experiência monástica (Apêndice III, pp. 243-249).

O monacato católico ocidental não é incompatível com o oriental. Ao contrário, a comunicação, a "comunhão" entre suas distintas tradições "pode contribuir muito para o desenvolvimento do homem neste ponto crucial de sua história" (p. 249).

Nesta convicção, Thomas Merton, embora não estivesse sozinho, foi evidentemente um pioneiro. E, como tal, mal compreendido.

Sua derradeira conferência, pronunciada em Bancoc no dia de sua morte dá um passo mais na procura corajosa pela penetração sempre mais profunda e autêntica na essência da vida monástica. Na busca de uma abertura do monge à mística existente no interior da teoria marxista (não em sua práxis política — pp. 256-257). No reconhecimento de uma mútua interdependência entre marxistas e contemplativos está presente a

visão escatológica cristã de caminhada para o Cristo "tudo em todos".

As palavras com que Merton encerra essa conferência são também uma chave digna de uma vida tão marcante para o nosso século: "So I will disappear" (Por isso me retiro).

Retirando-se da sala e, poucas horas depois, da vida terrena, Thomas Merton deixou com o mundo seu gesto e sua mensagem, como programa e perspectiva de salvação para o caso do mundo moderno: a supremacia dos valores espirituais sobre os materiais sem negá-los, mas, ao contrário, integrando-os pela liberdade e pelo amor.

É assim que voltamos ao Prefácio que Tristão de Athayde faz ao "Diário da Ásia": "Os santos só atuam realmente no mundo depois de sua morte."

O gesto e a mensagem de Thomas Merton, homem do século XX, convertido da negra década de 40, monge trapista e santo "coincide", afinal, com a mensagem e o gesto de todos os santos em todos os tempos" (Tristão de Athayde, p. XIII). Cabe aos que ficam dar-lhes continuidade.

Maria Clara L. Bingemer