Recensões

GÜNTHER BORNKAMM — Jesus Nazaré — Trad. de José dos Santos Gonçalves, Petrópolis, Ed. Vozes, 1976, 194 pp.

A tradução portuguesa deste livro, cuja primeira edição alemã remonta ao ano 1956, é uma iniciativa importante. A obra de Bornkamm, com efeito, constitui um momento decisivo na história da exegese moderna, uma publicação que marcou época na discussão sobre o Jesus histórico. Mas o leitor brasileiro médio, o não especialista em teologia, católico ou protestante, que não está obrigado a conhecer o contexto cultural e teológico, deste livro, e que raras vezes terá ouvido falar de G. Bornkamm, E. Käsemann, R. Bultmann e outros representantes da tradição científica da crítica alemã, e que deseja, contudo, chegar a uma compreensão histórica da tradição sobre Jesus, porque não se pode contentar com apresentações edificantes ou poéticas, agradecerá provavelmente uma palavra de introdução que o guie na leitura. Trata-se, com efeito, de um livro difícil, de alta vulgarização, que exige paciência e fôlego, como adverte o A. aos seus leitores alemães (p.6), mas que, apesar do seu formato (livro de bolso) e de sua densidade, conheceu um grande sucesso editorial (chegando a 9 edições e mais de 100.000 exemplares, coisa para a Alemanha) e foi um ponto

de referência, mesmo para as obras científicas.

Quem é Jesus de Nazaré? O que podem dizer de válido sobre este acontecimento, que está na origem da fé cristã, o historiador e o exegeta? O "problema do Jesus histórico" (ou, o que foi denominado de modo mais geral "investigação sobre a vida de Jesus") que estremeceu a teologia do s. XIX, sobreviveu, por cima de todas as vicissitudes, até os nossos dias. A teologia protestante do século passado sucumbiu — apesar de todos os seus méritos — ao positivismo histórico. Contra as pretensões teológicas das suas incursões psicologizantes, plasmadas nas "vidas de Jesus" ergueu-se então a "teologia do kerygma": ao "Jesus histórico", concebido de modo redutor pela crítica histórica, opunha-se o "Cristo da fé" (cfr. o famoso opúsculo de M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, Leipzig 1892). Desde então a teologia se debate entre dois pólos aparentemente irreconciliáveis: a história (de Jesus) e a interpretação (da fé). As oscilações das respostas variam, ao longo dos anos, entre a separação total de história e fé (tendência idealista) e a imanência radical da fé na história (positivismo histórico), passando por um ocasionalismo querigmático (teologia da palavra de ascendência bultmanniana), mostrando assim a dificuldade do problema. Como articular

satisfatoriamente a história de Jesus e a interpretação pós-pascal, sem passar da oposição relativa à simples supressão de um dos termos? Tanto o positivismo histórico do s. XIX como o minimalismo bultmanniano do "Dass" (redução da história ao puro fato que Jesus tenha existido) esvaziavam a autêntica figura de Jesus e a sua significação para a existência cristã.

A longa e agitada história desta questão já tem os seus historiadores. Albert Schweitzer, na sua *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906, é o primeiro a considerar a *totalidade histórica* que vai da Ilustração até o começo do s. XX como uma *unidade de problemática*, abrindo assim o caminho à significação *teológica* de toda investigação sobre a vida de Jesus. As vicissitudes deste problema durante o s. XX encontrarão em James M. Robinson o seu primeiro historiador (ainda que em dimensões muito mais modestas do que fizera A. Schweitzer para o s. XIX). Este período (vinculado em grande parte ao destino da teologia bultmanniana, prolongada e corrigida por seus próprios discípulos) passará a ser designado como a época da "nova busca (A New Quest) do Jesus histórico" (título de uma conferência do autor, publicada em 1959, desenvolvida depois como curso na faculdade de teologia da Universidade de Göttingen e publicado originalmente em 1960 sob o título *Kerygma und historischer Jesus*). Não é surpreendente que, depois da "oração fúnebre" de A. Schweitzer sobre a *Leben-Jesu-Forschung* e do radicalismo crítico de R. Bultmann, tenha surgido, entre os pósbultmannianos, um novo interesse pela questão histórica de Jesus? Essa reaparição pertinaz da questão histórica é a prova de que o velho problema das relações entre a história de Jesus e a fé cristã não fora resolvido, e que a constante não está no método (historiografia biográfica do s. XIX ou crítica radical da exegese moderna) mas na questão teológica subjacente: a função do histórico para a fé. De fato, a New Quest não se apresenta como uma reflexão sobre o método (hipóteses sobre a origem dos evangelhos, teoria das duas fontes, história das formas e finalmente

a história da redação — cujos prelúdios estavam na tese de W. Wrede sobre o segredo messiânico, publicada em 1901 — vinham transformando paulatinamente desde o início do século as bases do problema) mas como uma interrogação teológica sobre o histórico: a significação permanente e inalienável da história e da pessoa de Jesus para a fé cristã.

É nesse contexto que surge o livro de G. Bornkamm. Discípulo e assistente de Bultmann, sucessor de M. Dibelius — um dos fundadores da "história das formas" — na cadeira de Heidelberg, Bornkamm recebe a herança dos seus membros, mas será um dos criadores da "história da redação", que viria ampliar as categorias e corrigir os pressupostos da "história das formas", a qual, sistematizando teologicamente um princípio metodológico (o processo formal da tradição) tendia a fazer dos evangelhos puro kerygma, ampliando assim o abismo aberto entre o "Jesus histórico" e o "Cristo da fé". Bultmann, no seu livro de 1928 sobre Jesus, havia erguido uma proibição teológica: não ir além da doutrina de Jesus, não falar da sua pessoa ou da sua personalidade, sob pena de cairmos nas mesmas armadilhas das "vidas de Jesus" do século passado. Mas, nem a autoridade, nem o ceticismo histórico de Bultmann — que da impossibilidade ou fracasso da crítica em reconstruir uma biografia de Jesus tinha concluído que a sua história era irrelevante para a fé — foram capazes de paralisar o trabalho exegético. Trinta anos depois (1956) do livro clássico do seu mestre, aparece a primeira monografia sobre Jesus de Nazaré escrita por um discípulo de Bultmann. Nesse livro, Bornkamm sustenta que é possível e necessário chegar, por trás do kerygma da comunidade, até o próprio Jesus: encontrar a história *no* kerygma e o kerygma *na* história (p. 20). A reflexão sobre o método, sobre o conceito de história implicado nos evangelhos e sobre o estatuto epistemológico do conhecimento histórico é um pressuposto necessário para não dissociar definitivamente a investigação histórica e a fé. A importância do Cap. I (Fé e história nos evange-

lhos) é mostrar a originalidade dos evangelhos como gênero literário: vêm da pregação e estão ao seu serviço: ao contar a história passada anunciam quem é Jesus para a comunidade hoje, sem deixar de se apoiar na história pré-pascal de Jesus (p. 21s.).

Estabelecidos os princípios e situado teologicamente o trabalho da crítica histórica, Bornkamm reconstitui, breve mas agudamente, o meio histórico, cultural e social no qual surge Jesus, necessário para compreendermos muitos dados históricos (Cap. II), para desenhar depois um esboço sintético da sua figura e da sua história (Cap. III). Os capítulos IV (A irrupção do Reino de Deus), V (A vontade de Deus) e VIII (A questão messiânica) constituem o arcabouço essencial do edifício. Bornkamm não se limita, como o fez Bultmann, à mensagem doutrinal de Jesus, mas analisa o seu comportamento global, para chegar, através dele, até o mistério da pessoa e da missão de Jesus: é nas suas atitudes e comportamento que se faz presente o Reino de Deus. É a constatação inicial, subjacente a todo o livro, a sua tese e a sua conclusão. Dessa iminência do Reino nele (Cap. IV) vive a sua mensagem, a novidade da sua doutrina, a estranha liberdade da sua pregação (Cap. V), a exigência do seguimento (Cap. VI) e a sua entrada triunfal em Jerusalém a caminho da morte (Cap. VII). É aí que radica também a solução de Bornkamm à questão messiânica (Cap. VIII). O caráter messiânico de Jesus não constitui um tema explícito da sua pregação, nem o seu conhecimento preliminar representa uma condição indispensável para compreender a sua mensagem e a sua pessoa, mas se manifesta nos seus atos e nas suas palavras (p. 158s.). Com a tradição evangélica Bornkamm está de acordo no fato: Jesus é o Messias (e abandona, portanto, a tese de Bultmann que considerava a vida de Jesus como história não-messiânica, transfigurada pela comunidade depois da Páscoa). Mas, por outro lado, segundo Bornkamm, Jesus nunca se atribuiu nem permitiu que lhe fossem atribuídos títulos ou funções messiânicas. Essa "messianidade oculta" (Schmiewind) só se re-

velaria plenamente aos discípulos depois da Páscoa (p. 165). Por esta razão Bornkamm situa a questão da "consciência messiânica" no fim do livro (pp. 158, 162s. e anexo III pp. 190-194). Páscoa, como confirmação da messianidade de Jesus, realiza a transição entre Jesus e o kerygma (Cap. IX), no qual chega à sua plenitude a interpretação escatológica do comportamento de Jesus na afirmação da identidade pessoal do Jesus terrestre e do Cristo exaltado (pp. 171 e 172).

Não é possível, nos limites desta revisão, analisar com mais pormenores a argumentação de Bornkamm, mas é fácil constatar que o A. superou de longe os limites estreitos do protestantismo liberal e minou a posição do seu mestre, que durante tantos anos marcara a exegese neste ponto. O livro de Bornkamm veio levantar, de maneira irreversível, a censura bultmanniana sobre a história. Sem um sólido apoio na pessoa de Jesus, a fé corre o risco de se converter em ideologia e a cristologia numa projeção mitológica da subjetividade do crente. Os evangelhos não são, certamente, "biografias" de Jesus, mas nem por isso o exegeta terá que dobrar-se diante de um ceticismo preguiçoso que os considera como resíduos mutilados do fabuloso incêndio da crítica histórica radical. Desde a perspectiva pós-pascal do Novo Testamento — conquista definitiva depois de Bultmann —, com todo o rigor científico dos métodos modernos sobre a autenticidade dos textos, sem cair no concordismo fácil, mas abrindo a investigação ao quarto evangelho e às diferentes perspectivas no Novo Testamento, é possível recuperar os rasgos principais da figura de Jesus, indispensáveis para uma fé madura e crítica.

Caberia perguntar-se, contudo, se a argumentação negativa do A. com relação aos títulos e à questão messiânica não dependem de uma excessiva criatividade atribuída à comunidade primitiva. É tão evidente que o título Filho do Homem não tenha sido usado por Jesus? Autores sérios se inclinam pela autenticidade (W. G. Kümmel, *Jesusforschung seit 1950*, em: *Theologische Rundschau* 31 (1965-1966) 304; o pequeno grande livro de E. Sch-

weizer, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des N.T.* Hamburg 1968 etc.). O recurso aos "profetas inspirados da Igreja primitiva" não parece um "deus ex machina" em apoio de certas opiniões preestabelecidas? Se Bornkamm tem razão em não fazer do problema da "consciência messiânica" um pressuposto para o conhecimento dos evangelhos, também é verdade que não podemos nos contentar com o fato bruto. Sem relação à consciência messiânica de Jesus, a cristologia indireta e toda a investigação histórica perderiam o seu sentido e valor teológicos. Finalmente, duas palavras sobre a tradução portuguesa. É lamentável que uma obra desta envergadura seja lançada ao público sem uma introdução adequada e competente. Não por espírito polêmico de uma "teologia de controvérsia", mas por respeito e consideração com o leitor. O livro — dirigido originalmente a leigos em teologia, mas leigos alemães — exige um certo conhecimento do mundo cultural e teológico alemão, que não pode, sem mais, ser pressuposto no leitor brasileiro. Além disso, o leitor católico tem o direito também de ser orientado sobre certas perspectivas do A. que, como exegeta e de confissão evangélica, trabalha consciente ou inconscientemente as soluções. E isto pelo bem do autêntico ecumenismo: para que o leitor não se feche rapidamente pela rigidez de certas afirmações (por exemplo sobre a concepção virginal, os irmãos de Jesus etc.) mas possa se formar um juízo justo e pessoal a respeito de pontos discutidos, que muitas vezes dependem mais de opções exegéticas do que confissionais. Isto se os lançamentos de uma Editora devem ser também um serviço da fé e não puras oportunidades editoriais. Aliás, esta edição teria ganho muito se tivesse levado em consideração a tradução francesa de 1973, considerada pelo próprio A. como uma edição corrigida e atualizada.

Quanto à tradução em si mesma — e aqui está novamente em questão o respeito devido ao público que compra o livro — o mínimo que se pode dizer é que revela uma grande displicência. Todos estamos de acordo na dificuldade que representa uma tradução do alemão. Mas, entre a fide-

lidade literal, a compreensibilidade indispensável e a agilidade de estilo que sabe recriar o texto, há fronteiras intransponíveis. *Das Wort* nunca significará provérbio (p. 63), nem *übersehen* esquecer ou *überhören* não ligar importância (p. 64), nem *abzielen* objetivar, nem *sich bedienen* socorrer (p. 65). *Prophetenspruch* (fórmula profética) é traduzido por provérbio (p. 53), *zünftiger Rabbi* (de profissão) por Rabi cumpridor (p. 53), *Fragstellung* por proposição (p. 84), *das törichte Spekulieren* (especulação absurda) por especulação teórica (p. 69). *Anbruch* é indiferentemente traduzido por começo, despontar, brotar etc. *Sache*, raramente encontra uma equivalência adequada. *Erst* é traduzido quase sempre por somente (pp. 20, 61, 162 e passim) deturpando o sentido da frase. Sem exigir muitos matizes: *Jüngerschaft* não significa discípulo, mas discipulado ou a condição de quem é discípulo; antecedentes históricos não equivale propriamente a *Vorgeschichte*; nem *Vorwegnahme der Vollendung* significa a visão antecipada do futuro (p. 83). Como pode Jesus "surgir" na sua palavra? (p. 158). *Aufgehen* significa aqui exprimir-se, e na página seguinte não significa desaparecer mas aparecer.

O livro teria que ser traduzido de novo para que o leitor brasileiro não tenha que recorrer ao alemão! Eis alguns exemplos, tirados ao azar, como amostra do que se encontra do início ao fim do livro. Grave, porque o texto se torna hermético e deturpa o sentido original; p. 51: "Fé autêntica não depende de continuar ou não". (Texto alemão: *Echter Glaube ist gewiss nicht von ihrem Fortgang abhängig* p. 13. Tradução correta: Certamente a fé autêntica não depende do progresso da investigação científica.) Mais adiante, p. 21: "Os evangelhos são a negação do mito e lhe atribuem, na medida em que suas idéias ainda ou de novo se introduzem no pensamento das primeiras comunidades de fé cristã, de uma vez para sempre, a função de apresentar a história de Jesus como a história de Deus em relação com o mundo ou, para falar com o N.T.: apresentar o seu "uma vez" como se fosse o "de uma vez

para sempre divino" que a fé aceita como uma certeza". (Texto alemão: *Die Evangelien sind die Absage an den Mythos und geben ihm, soweit seinen Vorstellungen im Denken des christlichen Glaubens noch oder wieder Eingang gewährt wird, ein für allemal die Funktion, die Geschichte Jesu als die Geschichte Gottes mit der Welt, neutestamentlich gesprochen: ihr "Einmal" als das dem Glauben gewiss gewordene göttliche "Ein-für-allemal" auszulegen*", p. 20. Tradução proposta: Os evangelhos são a recusa do mito. Seja qual for o lugar que o mito ocupou ou pôde recuperar no pensamento da fé primitiva, a função definitiva que os evangelhos lhe atribuem é apresentar a história de Jesus como a história de Deus com o mundo. Em termos neotestamentários: interpretar o que aconteceu "uma vez" como tendo-se tornado, na certeza da fé, o divino "uma-vez-por-todas.) Poderíamos continuar: p. 21 as três últimas linhas: união do terreno e do produto da fé, significa, segundo o original (p. 20) a unidade do Jesus terrestre e do Cristo da fé. Na p. 122, linhas 4ss. existem várias contradições do texto original (cfr. p. 20s.). O mesmo se diga da p. 24, da p. 63s., 67s., 86, 159 etc. Ainda um exemplo: p. 61: "Só esta certeza transforma a inexistência do presente numa verdadeira tortura para a fé judaica e confere a sua tensão extrema à esperança na vinda do reino de Deus". (Texto alemão: *"Diese Gewissheit erst macht für jüdischen Glauben das Nochnicht der Gegenwart zur eigentlichen Not und gibt der Hoffnung auf das Kommen der Gottesherrschaft ihre äusserste Spannung"*. Tradução proposta: É esta certeza que torna propriamente intolerável para a fé judaica o "ainda não" no qual se encontra, e confere à esperança da vinda do Reino de Deus seu caráter de tensão extrema".) E nas pp. 160 e 161, por duas vezes, incompreensivelmente, "unmessianisch" é traduzido por "messiânica", com o qual Bornkamm, que neste ponto tinha corrigido explicitamente a tese de Bultmann, voltaria a defender a mesma posição de Wrede e de Bultmann.

Bastem estas amostras. É um desprestígio para uma Editora qualificada,

como a Vozes, que, por falta de tradutores competentes, possam escapar aberrações como estas. Pelo bem da Editora, neste e noutros livros!

CARLOS PALÁCIO

EDUARD SCHWEIZER — Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments — Siebenstern Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1972, 3ª ed., 192 pp.

Este pequeno livro preenche todos os requisitos para desempenhar, nas próximas décadas, um papel decisivo e tão importante como o desempenhado pelo livro de Bornkamm nas décadas precedentes. Fruto de uma reflexão despojada diante do texto do Novo Testamento durante o ministério do A. no Japão, no outono de 1966, foi depois testado em forma de curso no ano 1967, (p. 9) para receber finalmente a forma de livro e ser publicado em 1968. Mais um livro sobre o problema histórico de Jesus? Não. Enquadrá-lo na vasta série de monografias sobre Jesus seria um erro gritante de apreciação. Quem estiver à procura dos últimos elementos da crítica histórica para satisfazer a curiosidade — legítima, por outro lado — sobre quem foi Jesus de Nazaré, a sua mensagem e a sua história, tem que acudir a outras fontes. Aqui encontrará uma reflexão séria e ponderada sobre a integração das diferentes perspectivas cristológicas no Novo Testamento. Desde os tempos da Galiléia, certamente, e a partir do grupo inicial de discípulos — pois lá se encontram os pontos de partida para todos os desenvolvimentos ulteriores (p. 54) — até o começo do século II (p. 184), mas numa perspectiva decididamente pós-pascal. "Porque só a comunidade pós-pascal pode nos dizer quem é realmente Jesus. Um Jesus sem Páscoa seria um Jesus morto, perdido no passado" (p. 185). Por isso, o título é intencionalmente burilado: Jesus Cristo, segundo o múltiplo testemunho do Novo Testamento. Não é Jesus de Nazaré (i.é., o assim chamado histó-

rico), nem mesmo Jesus Cristo sozinho (ainda que entrasse já um elemento de confissão), mas Jesus Cristo visto pelas suas testemunhas que, nas diversas circunstâncias históricas e culturais, têm que dizer, a si mesmas e ao mundo, quem é realmente o Jesus por elas anunciado. Esta diferença pode parecer sutil, mas é decisiva, e não parece ter sido vista pelo tradutor inglês (que o intitula "Jesus"), nem mesmo pelo editor alemão (que imprime na capa "Jesus Christus" e só dentro, e em caracteres pequenos, o resto do título). Já a excelente tradução francesa, da Coleção Parole de Dieu, dirigida por X. Léon-Dufour, encontrou um título mais fiel à intencionalidade de Schweizer: "La foi en Jésus Christ. Perspectives et langages du Nouveau Testament" (Seuil, Paris, 1975). Com efeito, o projeto original do A. é encontrar uma atitude de abertura crítica e existencial, na qual possam ressoar todas as linguagens e perspectivas do N.T. que descrevem a relação entre Jesus Cristo e a comunidade. É preciso reconhecer a posteriori que o esforço pela integração das diferentes perspectivas é uma preocupação presente desde o início na obra de Schweizer (cfr. *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich 1955).

Que significa isto? É o fim dos livros sobre "Jesus de Nazaré"? Sinais de tempos novos na exegese? O início de uma nova etapa na longa história da investigação sobre Jesus, depois da New Quest ter cumprido a sua missão? Para poder responder a essas questões e compreender a originalidade de Schweizer, é necessário situá-lo com relação aos discípulos de Bultmann. Sem negar a importância decisiva da "nova busca" na história deste problema (cfr. a resensão do livro de G. Bornkamm), é preciso reconhecer que o consenso geral desse movimento não ultrapassava muito a necessidade de encontrar as raízes do kerygma cristológico na história de Jesus; a diversidade de tendências dentro dos pós-bultmannianos revelava a existência de questões importantes não suficientemente equacionadas. Problemas de método, certamente. A concentração exclusiva no material não-kerygmático

dos sinóticos, a distinção entre autêntico e não-autêntico como único critério do histórico, a exclusão do quarto evangelho e de outros autores do N.T., o excessivo papel criador atribuído à comunidade etc. iriam revelar as limitações de uma fidelidade exclusiva ao método da história das formas. Mas nem o "monismo metodológico" (H. Schürmann), nem a estreiteza hermenéutica da "nova busca" eram a única fonte de dificuldades. O verdadeiro divisor de águas seria o papel atribuído aos acontecimentos pascais na formação do kerygma cristológico. O esforço dos pós-bultmannianos para explicitar a relação entre o Jesus histórico e o kerygma cristológico esteve condicionado sempre pelo pressuposto bultmanniano da separação radical, da ruptura entre história e fé. A continuidade foi "pensada" frequentemente como continuidade puramente formal de identidades e diferenças. A "via histórica" (pelo menos nalguns casos como E. Fuchs, G. Ebeling, H. Braun) era equiparada à "via kerygmática", o Senhor exaltado era substituído pela volta a um Jesus histórico, pré-pascal, como se a interpretação existencial do Jesus histórico pudesse conduzir à mesma decisão de fé que o kerygma pascal. Qual seria nesse caso a novidade de Páscoa? Podia ser reduzida a ressurreição a uma nova dimensão do conhecimento dos discípulos? Sem prolongar a questão hermenéutica da continuidade até o problema da continuidade pessoal na história real de Jesus além da morte, é impossível superar o abismo aberto entre o Jesus histórico e o Cristo da fé.

A solução de Schweizer se distancia igualmente do exclusivismo bultmanniano do kerygma e do reducionismo de alguns pós-bultmannianos que erigiram o Jesus histórico como chave hermenéutica e critério absoluto da cristologia. Bultmanniano por formação, Schweizer assimilou a primazia da páscoa na interpretação do kerygma. Mas o conceito de kerygma não pode ser reduzido ao seu valor de interpretação existencial. O ponto de partida da cristologia é o kerygma cristológico da comunidade pós-pascal, na identidade confessada do Jesus terrestre e do Senhor exaltado. O papel

dos acontecimentos pascais na elaboração do kerygma, assim como a sua relação com a pessoa do Senhor exaltado, fazem parte da definição schweizeriana de kerygma. A ressurreição não pode ser posta entre parêntese sob pena de transformar o kerygma numa entidade absoluta e auto-suficiente, na qual os "acontecimentos" são absorvidos pelo "sentido" que a sua proclamação tem para nós. Páscoa não é só um princípio novo no conhecimento dos discípulos; é também um princípio novo no modo de ser-pessoa de Jesus. As categorias de encontro pessoal permitem a Schweizer superar a concepção formal dos acontecimentos pascais. A história real de Jesus Cristo além da morte (Ressurreição) e a experiência da comunidade (aparições, encontro pessoal), se transformaram, através das testemunhas, em acontecimentos da linguagem (kerygma). O kerygma é pois uma síntese de história e fé, de relato (do acontecido à pessoa de Jesus) e de interpretação (a sua significação salvífica para a comunidade). A novidade do kerygma é precisamente esta unidade original, esta identidade do terrestre e do exaltado. Fora desta unidade primogênia, nem a absolutização bultmanniana do kerygma, nem a volta a um Jesus prépaschal, como a concebem alguns pósbultmannianos, podem levantar a pretensão de ser ponto de partida, fundamento e conteúdo da fé. A identidade entre o Jesus terrestre e o Senhor exaltado não pode ser deduzida nem constatada pela investigação; só pode ser recebida como *testemunho* vivo da fé da comunidade.

Dentro desta colocação devemos esperar que a questão histórica de Jesus (tão importante para a "nova busca") seja formulada em termos bastante diferentes. Não se trata de abandonar a perspectiva póspaschal da fé. Páscoa é a plenitude da fé cristológica (primeiro princípio). A passagem ao evangelho, i.é. o interesse explícito e tematizado pela história de Jesus foi (historicamente) um segundo momento (necessário teologicamente) na explicitação do kerygma (segundo princípio). Por isso, antes de estudar os aspectos hermenêuticos ou as questões de método, Schweizer observa atenta-

mente o desenvolvimento inicial das confissões cristológicas nas primeiras comunidades, os acentos dominantes e a integração progressiva de novos elementos (Cap. III: o acento escatológico; Cap. IV: a exaltação e a presença atuante; Cap. V: o passado: a morte pelo mundo), para perguntar-se como, quando e porque surge a necessidade de uma explicitação da história de Jesus (Cap. VI: O Jesus "terrestre": o Evangelho), e ver como se prolongam estas confissões nas novas perspectivas abertas pela passagem à história da Igreja (Cap. VII). Os dois primeiros capítulos são as premissas, indispensáveis no estado atual da crítica histórica, para compreender que o N.T. não é pura e simplesmente um arsenal de verdades inspiradas ou de acontecimentos salvíficos (p.8), mas um *testemunho* de fé que configura de modo novo e original as "fontes" históricas da vida de Jesus (Cap. I: O Novo Testamento), a ponto de podermos afirmar que "só a testemunha crente pode dizer o que aconteceu realmente na história de Jesus" (p.12). Se, apesar de tudo, Schweizer arrisca um rápido esboço da figura de Jesus, é pela necessidade de adaptar-se ao pensamento histórico moderno (p. 16s.). Mas o sentido da história não é um problema de arqueologia histórico-crítica; a exegese é incapaz de chegar a um juízo absoluto e definitivo sobre o Jesus histórico (Cap. II: Jesus: o homem que rompe todos os esquemas). Sob uma linguagem aparentemente igual à da "nova busca" se escondem intencões teológicas diferentes. Não se trata de recompor criticamente a pessoa e a mensagem de Jesus, mas de descobrir os indícios de uma pretensão messiânica, de fazer emergir o mistério dessa pessoa que rompe todos os esquemas preexistentes (pp. 18-26) e que só à luz de páscoa poderá ser plenamente compreendido como a irrupção de Deus no mundo (pp. 26-54). A questão histórica é, pois, uma *explicitação do conteúdo do kerygma* e da sua síntese peculiar entre história e fé. Nunca será uma volta a um Jesus prépaschal, purificado cientificamente de qualquer interpretação da fé. É, contudo, a questão histórica uma questão legítima e mesmo necessária teológica-

mente; para ser fecunda, porém, deve ser colocada dentro dos seus justos limites: não antes, mas depois do kerygma; não de maneira puramente teórica, mas na existência cristã concreta: reflexão consciente sobre a distância entre o "então" de Jesus (história) e o "agora" da comunidade (kerygma) e sobre a relação entre ambos, i.é. o seguimento como relação viva e atual da comunidade com a pessoa de Jesus Cristo. Portanto, a articulação entre história e kerygma não é uma questão puramente teórica, mas se coloca em termos de liberdade, e a chave hermenêutica é, por um lado, a identidade pessoal entre o Jesus terrestre e o Senhor exaltado, e, por outro, o seguimento como atualização da relação.

Não podemos agora entrar numa discussão das diferentes teses de Schweitzer, cujas interpretações não encontrariam sempre a unanimidade dos exegetas. Era importante, contudo, mostrar a sua originalidade com relação à "nova busca" e ao movimento dos pós-bultmannianos. A fecundidade da perspectiva schweizeriana está na sua preocupação pela unidade e pela continuidade. Isso não significa desconhecer a importância do histórico para a fé, nem condenar a exegese a ser unicamente uma ilustração descritiva da confissão de fé pós-pascal. Mas sem a continuidade pessoal e sem a identidade entre o Jesus terrestre e o Senhor exaltado é impossível resolver a questão da continuidade formal. Por sua vez, isso só é possível considerando a *totalidade* do N.T. como expressão privilegiada das *testemunhas* de uma relação pessoal. O "material histórico" não se encontra só nos evangelhos (enquanto livros que falam *sobre* Jesus, e nos quais a crítica pode discernir cientificamente o autêntico e o não-autêntico), mas em todos os livros do N.T., lá onde se traduz a relação pessoal e atual com Jesus Cristo. Daí a variedade de perspectivas e a diversidade de linguagens, segundo as situações, acontecimentos e problemas que vão configurando a existência cristã da comunidade. O itinerário da fé cristológica da comunidade primitiva se torna, assim, paradigmático para nós. O Jesus terrestre não é puro

objeto de investigação, nem a recuperação do passado pela pesquisa do historiador; ele só nos é acessível através das *testemunhas* vivas. A inseparabilidade entre Jesus Cristo e as suas testemunhas no mesmo ato de conhecer, não só exige uma epistemologia própria do conhecimento teológico, mas exclui a redução da cristologia a um puro discurso teórico: a confissão cristológica é um convite ao engajamento e exclui a neutralidade como atitude definitiva (p. 11). O compromisso é a única atitude existencial capaz de nos introduzir no mistério total de Jesus Cristo. A confissão de fé é um momento *teórico* da *praxis* de uma comunidade de fé. Desvinculando do contexto concreto e problemático das comunidades, o pluralismo cristológico do N.T. seria incompreensível. A questão da estrutura da cristologia neotestamentária, da unidade e diversidade de cristologias, e dos critérios para determinar um "centro" hermenêutico dentro do N.T. etc. são problemas subjacentes de grande importância, para os quais o A. insinua algumas pistas de solução (por ex. nas pp. 166-168 e 184-186, e de modo geral pp. 168-184) mas que só encontrariam uma resposta adequada na totalidade da obra schweizeriana. Não era este, contudo, o objetivo da presente *recensão*.

CARLOS PALACIO

JUAN LUÍS SEGUNDO — Teologia aberta para o leigo adulto.

1. Essa comunidade chamada Igreja — Trad. bras. F. Arrais — F. Guimarães, Ed. Loyola, São Paulo, 1976, 200 pp., 21 cm x 14 cm.

A primeira edição espanhola do livro é de 1968. Mas somente agora foi traduzido em português. Feliz idéia das Ed. Loyola de traduzir os cinco volumes de "Teologia aberta para o leigo adulto", onde podemos encontrar um material abundante, rico, profundo e criticamente elaborado. O primeiro livro da coleção trata da temática da Igreja. Não se coloca na linha

tradicional da elaboração de uma eclesiologia, mas parte dos problemas agudos de um leigo latino-americano a respeito da Igreja e de questões intimamente conexas com ela. O próprio autor cita na conclusão a opinião de um amigo que fez com ele o itinerário reflexivo do qual surgiu o livro e que para mim resume bem o impacto que o livro produzirá no leitor cristão brasileiro: "cheguei com muitos problemas e vou sair com muitos outros; só que não são os que me asfixiavam; agora tenho problemas que me apaixonam..."

Estamos diante de um trabalho que liberta a consciência de um católico formado na ortodoxia tradicional, chamando-o à adulez da fé, questionando-o quanto a um minimalismo eclesial. Livro que fala à responsabilidade, de enorme honestidade intelectual, dentro de um horizonte de muita exigência.

O livro é, antes de tudo, excelente pela escolha da temática. São problemas que realmente preocupam o cristão adulto. Começa perguntando porque a Igreja é necessária, se é o amor que salva. Apoiado fortemente na Escritura, elabora uma reflexão entre a relação do plano salvífico de Deus e o fato da Igreja, seu sentido de sacramento de salvação para a humanidade, sua vocação ao serviço, ao compromisso com os homens e não lugar-de-salvação. Rica também a reflexão sobre a Igreja como comunidade de fé e dos sacramentos, em relação a uma concepção mágica do dogma e dos sacramentos. Pontos centrais são também o significado de ser cristão em relação a uma concepção de cristandade ainda muito comum. Aborda o espinhoso tema da missão da Igreja e sua necessidade, dentro de uma teologia de graça que supera o dualismo natural-sobrenatural.

Um dos pontos mais críticos do livro talvez seja a análise da Igreja-massa e Igreja-sinal, onde o autor assume uma posição fortemente contrária a uma pastoral de massa. A Igreja na compreensão de Cristo deveria ser uma minoria em relação à massa da humanidade. Aliás o autor elabora tal dialética mais longamente em outro

livro, também traduzido pela Ed. Loyola (Massas e Minorias. Na dialética divina da Libertação, SP, 1975). Aqui dentro do horizonte de tal dialética assinala à Igreja o papel de minoria e vê na sua condição histórica de ser massa antes um elemento negativo e deformador do cristianismo. A Igreja é fundamentalmente sinal, fermento, luz. Deve, portanto, aceitar as exigências de tal função, i.é., a transparência do sinal em vista da humanidade. Não tem sentido submeter a transparência ao número. Por isso, uma fé reduzida ao mínimo, uma moral reduzida ao mínimo, uma prática sacramental reduzida ao mínimo não tem sentido, porque a significação exigirá sempre um diálogo criador, um amor inventivo, um desinteresse que são o pólo oposto das condições que asseguram esse mínimo. (pp. 101/2).

São reflexões que levadas às suas seqüências trazem uma nova concepção de pastoral, de organização de Igreja, muito diferente do que realmente se faz. Ele mesmo se defronta com a pergunta se não seria então uma concepção aristocrática. Procura exorcizar a palavra de seu cunho ideológico negativo, para mostrar que na raiz existe um elemento positivo: o fato de que alguns devem assumir por muitas razões concretas a responsabilidade de outrem, sentido-se obrigados a riscos, tarefas, que outros não o sentem. Vê nisso um dos sinais de ser-Igreja: assumir a responsabilidade de ser sinal-de-salvação, de fazer transparecer para os homens o plano salvífico de Deus manifestado em Cristo. A minha dúvida sobre tal tipo de reflexão viria da seguinte consideração: mesmo que muitos que se dizem Igreja e que de certa maneira freqüentam os arraiais eclesiais não possam realmente assumir um verdadeiro papel de sinal e transparência, contudo servem para constituir um aparelho de conversa eclesial, que os ajuda a viver melhor sua práxis de caridade e apoiam outros. Não se trata diretamente de ser-Igreja por interesse próprio, idéia que o autor refuta muitas vezes, mas de ser sociologicamente falando um locutor, ainda que nem sempre praticamente, de muitos valores que devem ser falados a fim de constituir

elemento da consciência social. Creio que tem importância que tal aconteça, não pela magia do discurso, mas por causa da relação dialética entre discurso e práxis. Um dos trunfos da sociedade de consumo é a força do aparelho de conversa de que dispõe, levando tantos a uma prática social em coerência com o sistema que apregoa e encarna. A presença de elementos cristãos dentro do discurso social não deve ser negligenciada e isto pode ser ajudado pela presença do católico-massa.

A relação Igreja-mundo é abordada com muita originalidade e profundidade, constituindo um dos pontos altos do livro. Procura responder a duas perguntas básicas: que é que o mundo dá à Igreja e que é que o mundo pede à Igreja.

Um primeiro ponto importante que o mundo moderno apresenta como característica sua é o aumento constante e acelerado de energia disponível, de modo que cada vez mais ele se torna criação do homem e por isso mais exigente em relação ao próprio homem. Daí a necessidade de uma intercomunicação entre os homens a fim de manter equilíbrio em ordem à sobrevivência.

Hoje podemos realizar de modo mais realista o mandamento cristão de amar todos os homens, até os mais distantes. A sorte dos homens de uma região depende da decisão de outros bem distantes. Assim, p. ex. o boicote econômico de um país pode levar milhares e até milhões de pessoas à morte em outro país distante. Por outro lado, um comércio internacional mais justo pode ser salvação para outros. Dentro desta perspectiva mais ampla o autor mostra como o mundo oferece à Igreja novas e inauditas possibilidades para uma prática da caridade, até então impensáveis. E a reflexão caminha com muita lucidez, mostrando as chances para a Igreja advindas do mundo moderno. Como o amor se tornou hoje uma realidade mais complexa e sob certo sentido mais grave, carregada de conseqüências sérias e

portanto mais difícil de ser discernido, o mundo pede à Igreja a sua contribuição específica: iluminar o amor, ser a consciência explícita da caridade. Portanto, a relação entre Igreja-mundo adquire uma gravidade única e ocupa papel central para a missão e tarefa da Igreja. Neste sentido, o autor é muito lúcido e sugestivo em suas reflexões.

A estrutura do livro consta em tratar de modo sucinto o assunto principal no corpo do capítulo e depois seguem-se longas notas. Tanto os capítulos como as notas são extremamente interessantes. As notas fazem parte substancial do livro e nelas encontramos reflexões sugestivas, profundas e muito esclarecimento.

Esta obra vem responder a uma necessidade que sentimos de livros para reflexões dos grupos adultos. Provavelmente para um católico de formação média o livro levantará muitos problemas que necessitarão de esclarecimentos suplementares. Mas a clareza, a precisão do autor já são um bom início para a solução dos problemas. O livro foi pensado como texto para grupos de reflexão. Por isso, a presença de uma pessoa mais entendida em teologia poderá ajudar todos na busca de soluções. O autor deixa muitas questões em aberto e que devem ser compreendidas pelo leitor a partir de sua situação social e eclesial.

Apesar de o livro ter sido publicado na edição espanhola em 1968 e assim refletir tonalidades da problemática mais agitada da década passada (como p. ex. a discussão em torno do pensamento de Teilhard de Chardin) e não abordar, por conseguinte, algumas questões eclesiológicas mais candentes hoje (como p. ex. a sobre Comunidade Eclesial de Base), continua, contudo, em seu conjunto de grande atualidade e utilidade. Necessita evidentemente uma complementação com as questões que foram surgindo na década seguinte e que hoje ocupam nosso horizonte de interesses.

J. B. Libânio

Z. ALSZEGHY — M. FLICK —
Il Sacramento della Riconcilia-
zione — (Collana Teologia
Attualizzata), Torino, Marietti,
1976.

Z. Alszeghy é um nome bastante conhecido de todos aqueles que se interessam pela problemática atual em torno do sacramento da penitência. Depois de nos oferecer vários artigos nos últimos anos, ele agora apresenta um trabalho de síntese, juntamente com M. Flick, para uma coleção destinada a um público mais vasto, na qual procura-se evitar a linguagem mais especializada bem como acentuar a dimensão pastoral dos temas tratados.

O livro demonstra não só profundo conhecimento da matéria, mas também experiência das questões atuais, obtida em diversas reuniões de padres e leigos engajados no apostolado.

O ponto de partida dos autores é a fé da Igreja hoje, isto é, como é ensinada e praticada a penitência em nossos dias; com isto o leitor pode ter já uma boa idéia sobre a crise atual deste sacramento. Em seguida busca-se sair do impasse atual pelo confronto com a palavra de Deus, interpretada na práxis e no ensino eclesial do passado; com isto temos uma síntese escriturística e patrística da penitência que chega até às afirmações do Concílio de Trento. A dimensão eclesial, parte que se segue, gira em torno do sentido da absolvição, visto como um ato "judicial, um ato sacramental e um ato ministerial. A dimensão personalista da conversão individual é exposta em seu desenrolar histórico da "metanóia" bíblica à "contrição" tridentina, acentuando-se a relação entre conversão pessoal e reconciliação sacramental tal como foi tematizada pela escolástica. Num capítulo a parte são tratadas a necessidade do sacramento e a necessidade da confissão dos pecados; o sacramento é requerido pela economia concreta da salvação que é encarnada, eclesial, sacramental; a confissão, embora nunca apareça nas fontes como uma obrigação em si mesma, é contudo exigida para o sacramento ser de fato eficaz. Nesta parte

estuda-se também o papel da eucaristia em sua função purificadora, mostrando-se sua íntima conexão com o sacramento da penitência no processo de conversão do homem; nega-se porém uma autonomia, mesmo fática, à eucaristia como sacramento do perdão de pecados mortais. Um capítulo inteiro é consagrado às confissões de devoção e um outro ao sentido da satisfação, no qual vem exposta também a doutrina das indulgências.

Toda a obra revela um tratamento sério e bem fundamentado das questões com uma preocupação evidente de responder à problemática de nossos dias; neste sentido há mesmo indicações valiosas para a pastoral deste sacramento. Entretanto a crise atual não é vista como antecipação de uma nova mudança na forma da penitência, e sim apenas como "compreensão inadequada do evento penitencial" (p. 25); daí talvez o pequeno espaço deixado ao problema das confissões genéricas bem como a preocupação de repensar as motivações para a prática da confissão individual, motivações estas justas e pertinentes, mas que dão a impressão de reduzir a modalidade das confissões genéricas a uma forma periférica e secundária. Estas observações finais não tiram o mérito da obra: exposição sintética, clara, bem fundamentada e atual, que nos levam a recomendá-la tanto a sacerdotes como a leigos.

M. F. M.

GEORGES MOREL — Questions d'homme I: Conflits de la modernité — Paris, Aubier, 1976, 367 pp.

Tendo publicado, há alguns anos, uma apreciada introdução à leitura de Nietzsche (*Nietzsche: Introduction à une première lecture*, 3 vols., Paris, Aubier, 1971), G. Morel retoma por sua própria conta, na obra cujo primeiro volume estamos apresentando, o tema nietzscheano da crítica à modernidade. Tema de uma literatura abundante e de valor desigual, mas cuja persistência bastaria para nos

convencer de que o *mal-estar* na nossa cultura, denunciado por Freud num título célebre, multiplica seus sintomas e provoca toda sorte de diagnósticos sem que se estabeleça um consenso em torno da identificação da causa profunda da enfermidade. É, de resto, utilizando a mesma metáfora nietzscheana-freudiana de “enfermidade cultural” que G. Morel percorre, nesse primeiro volume da sua obra, os campos sintomáticos cuja comparação deveria permitir a descoberta de uma causa única ou da natureza de um mesmo mal cujas manifestações invadem os mais variados domínios da cultura. Segundo as descrições de Morel o mal da nossa cultura deveria situar-se originariamente no paradoxo de um movimento condenado a produzir exatamente o contrário da sua intenção primeira. Assim, a intenção do conhecimento e utilização técnica da natureza vem a dar no “desrespeito à natureza” (c. 1); a racionalização da produção e distribuição das riquezas gera a “pobreza econômica” (c. 2); a legitimação do poder pela justiça dá origem ao “excesso político” (c. 3); enfim, a tradução da realidade em verdade pela intermediação do saber termina na “ilusão cultural”. São diagnoses em que a enfermidade da cultura é reconduzida à antiga raiz da *hybris*, do excesso ou do ir além da medida da sabedoria que é marcada (idéia essencial nas análises de Morel) pelo respeito das *alteridades* essenciais ou do sistema das diferenças que constituiria justamente, para o homem, o modelo de um sábio comportamento quando ele se entrega ao afã de tecer essas relações — técnicas, econômicas, políticas e culturais — que circunscrevem o espaço da sua existência como homem civilizado ou o que é o mesmo aos olhos da tradição crítica na qual Morel se situa — como homem ocidental. Antropocentrismo ou redução antropocêntrica das diferenças ou ainda, identidade ativa do homem com o mundo tornado *objeto* de cultura: esse o fio condutor que nos leva através dos estádios do caminho crítico aqui percorrido por Morel. O autor recolhe uma impressionante soma de informações para apolar suas análises que, no entanto, avançam agilmente sobre essa massa compacta de refe-

rências que ocupa praticamente todos os pés de página. Análises justas, não raro brilhantes, mas que não vão além do plano aporético em que a obra se situa, uma vez que Morel reservou para o segundo volume a proposição do que seriam as estruturas de um comportamento cultural que se apresentasse como a terapêutica da enfermidade aqui descrita e analisada. É no capítulo 5 que vamos encontrar, sem dúvida, o lugar privilegiado que permite identificar a raiz primeira da enfermidade cultural do mundo moderno, segundo G. Morel. Esse capítulo, que é também o último desse primeiro volume, é dedicado ao problema filosófico do *Sujeito*. O Autor procede segundo uma recorrência cronológica, analisando inicialmente as críticas estruturalistas à noção de *sujeito* (Foucault, Lévy-Strauss, Lacan), passando em seguida ao estudo do tema no marxismo e terminando com uma discussão da teoria hegeliana das relações entre indivíduo e cultura. Vale dizer que é no terreno da concepção do homem — nem poderia ser alhures, tratando-se de uma crítica da modernidade que é uma denúncia do seu antropocentrismo radical que Morel trava o último e mais empenhativo confronto com a expressão teórica mais rigorosa dessa modernidade, tal como se encontra formulada por Hegel. “A abstração hegeliana”: eis o subtítulo das últimas páginas do livro. Segundo Morel, cujas referências se cingem a alguns textos clássicos da *Fenomenologia do Espírito* e, em particular, à dialética do Senhor e do Escravo, a concepção hegeliana do *sujeito*, conquanto supere as abstrações simétricas do naturalismo e do solipsismo idealista, permanece ainda unilateral e abstrata na medida em que estabelece a relação essencial com o *outro* em termos exclusivos de *reconhecimento*. O exclusivismo desse tipo de relação viria, segundo Morel, a obscurecer a verdadeira *alteridade* dos sujeitos que encontra uma forma original e irreduzível de expressão no gesto do dom sem retorno, freqüentemente acompanhado do *desconhecimento* (p. 362) que atingiria a manifestação do sujeito como ser histórico (historicamente reconhecido), sem destruir a sua secreta interioridade (aqui

denominada "transhistórica", p. 363). Com essa crítica da concepção hegeliana do homem — que, para um hegeliano, aparece parcial, na medida em que o problema decisivo das relações entre o indivíduo e o Espírito absoluto não é colocada — Morel coloca a última premissa crítica para a *pars aedificans* da sua obra sobre a modernidade, prometida para o segundo volume.

H. C. Lima Vaz

GUILLERMO A. NICOLÁS — El hombre, un ser en vías de realización — Madrid, Editorial Gredos, 1974, 234 pp.

Temos aqui um livro de Antropologia inspirado na obra de Ortega y Gasset. O autor, baseado no pensamento orteguiano, tenta desenvolver a tarefa do homem que é a continua procura do Absoluto. Mas o Absoluto não é algo que separa o homem de sua vida real e histórica. A procura do Absoluto se *identifica* com a procura da *libertação total* do homem. Por isso o autor acrescenta nas páginas interiores um subtítulo: "Preâmbulo a uma filosofia de la liberación integral". Mas esta tentativa vai além do pensamento de Ortega. O livro é "sobre" Ortega porque, tratando da vida humana, assume a sua filosofia, mas ele vai além e inclusive em "contraposição" a Ortega porque o autor professa uma filosofia do homem "ontocêntrica" por isso mesmo ela é "genuinamente antropocêntrica" (p. 16). Esta caracterização indica já as etapas da estruturação do livro.

A filosofia autêntica foi e será sempre a "radicalidade" (p. 17), nas soluções e para isso na colocação dos problemas. O ponto de partida para filosofar radicalmente é a *existência humana* (cap. 1.) captada na sua concretidade e na sua totalidade numa fenomenologia existencial. Ora a fenomenologia existencial pergunta-se de modo radical pelo alcance ontológico de nosso "ser-no-mundo". Para Ortega "o mundo é o vivido como tal", é um mundo aberto em comunhão constante com o universo. Tal é, nos diz o autor,

o significado profundo da famosa frase de Ortega: "Yo soy yo y mi circunstancia" (p. 46). A auto-suficiência do idealismo e do naturalismo é aqui radicalmente superada. O ser é "indigente", é radical interdependência. O confronto do eu com suas circunstâncias é algo que se vai fazendo, enquanto se vive. Neste sentido a vida é "quehacer". Daí o tema do cap. 2.: "El hombre y su quehacer mundano". Se a vida é um *faciendum* em e pela liberdade, ela é vocação, apelo para ser autêntico. O eu, sob a necessidade de ser autêntico, terá que ser uma incansável "invenção" (p. 59), um ser que procura constantemente o projeto mesmo de seu ser nas suas circunstâncias. O resultado lógico é a "insegurança" como condição permanente da existência. O homem responde a essa insegurança pela "cultura" (p. 61).

Se o homem só se realiza na sua inserção no mundo, "mundanizando-se" e a vida é um contínuo decidir e redecidir o que se deve fazer, surge então uma nova dimensão mais profunda que é o tema do cap. 3.: "El hombre y su quehacer histórico". A vida é uma operação "que se hace hacia adelante", mais ainda, que se vive desde o futuro. A vida é "futurização" (p. 77), futuro a realizar que implica o passado e o presente. A liberdade está "complicada" com a fatalidade que o passado e o presente levam consigo. O homem é constitutivamente um herdeiro das gerações históricas. O passado não existe em si. Se há passado, é porque esse passado forma parte de nosso presente. "El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado sou yo" (p. 108). Mas se o ser autêntico do homem é um contínuo fazer-se, o homem consiste no "sistema" (p. 110) de suas próprias experiências. O homem é história. Por isso a tarefa da razão vital ou histórica é "narrar" (p. 105) o homem, contar sua história. Assim a razão histórica é a história mesma, a vida mesma funcionando como razão. O homem é "el sistema de sus quehaceres" (p. 114). E portanto o ser *como tal* é um fazer ou fazer-se.

Isto nos leva ao cap. 4.: "El hombre e su quehacer metafísico". Ao homem

é dada a possibilidade abstrata de existir, mas não a realidade. Esta, ele tem que conquistá-la. "El hombre, no solo economicamente, sino metafisicamente, tiene que ganar-se la vida" (p. 116). Ora, nem o homem nem as coisas são o ser. Ambos carecem de ser, porque ambos são indigentes. A realidade primária ou *radical* é a pura relação dinâmica do homem com as coisas, o eu e suas circunstâncias, i.é, a vida humana. Todo o resto que a filosofia ou as ciências nos possam dizer é verdade secundária, porque tanto o filosofar como o fazer ciência é feito sempre "desde la vida" (p. 137). E então o ser deste "quehacer" metafísico consiste num mero ensaio ou tentativa de ser, o qual não inclui a garantia de que seu intento de ser "não sirva só para demonstrar que é impossível" (p. 142). Assim as duas teses fundamentais de Ortega são: 1) a vida pessoal é a realidade radical, e 2) a vida é circunstância.

No cap. 5.: "El quehacer humano y el ser indigente", o autor leva o pensamento de Ortega para além de Ortega. Ele crê poder descobrir uma *última raiz* que é o sustento desse duplo fundamento. Essa última raiz é a noção de "ser indigente" (p. 146). A partir dela Nicolás encontra a unidade radical do pensamento orteguiano, mas ao mesmo tempo mostra o "grande vazio" que late na sua filosofia. O ser indigente mostrará a "vocação metafísica" que é a abertura total do homem ao ser absoluto como a essência "inconfundível e insubornável" do espírito humano (p. 147). Pois a tarefa humana implica inquietude, insatisfação e procura contínua da plenitude de si mesmo porque o homem é *tensão*, que surge de algo que o supera absolutamente. O homem é tensão porque a realização de sua "mismidad" (p. 11) só se dá finalmente por uma *alteridade* transcendente, por uma "circunstância transcendente" (p. 147) que "inviscerandose" (p. 12) na mesmidade, a constitui e a transcende, criando assim essa tensão que é o homem. E por isso a tensão do absoluto é a última raiz de todo "quehacer" mundano e histórico. Aqui o autor prolonga o pensamento orteguiano com a intuição mais fecunda do *tomismo*, com a

atualidade do "ato de ser" (p. 193), o qual lhe permite ver a verdade como a "coincidência do homem consigo mesmo" (p. 189) mas agora não só no sentido de Ortega (o ser depende do "quehacer" e, portanto, um ser radicalmente indigente), mas onde a procura de si *coincide* com a procura do absoluto (p. 14) e portanto, onde a coincidência consigo mesmo coincide com a totalidade de sua vocação humana (p. 11). Só há libertação total na "verdade integral" (p. 10).

Temos aqui um livro que vale a pena considerar. Ele se apresenta como preâmbulo para uma libertação integral. Esperamos que o autor leve adiante suas premissas. Porque o que aqui nos ofereceu não é mais do que premissas. A verdade integral só será *realmente* libertadora se ela se inserir no contexto histórico-social real, e o livro nada nos oferece a este respeito. E o perigo seria permanecer numa libertação abstrata que poderia transformar-se numa das piores alienações do homem.

Xavier Herrero

ROGER GARAUDY — Pour un dialogue des civilisations — (Col. Coudées Franches, Paris, Denoël, 1977, 233 pp.

O subtítulo da obra exprime bem sua mensagem: "L'occident est un accident". O acidente é um acidente breve e sinistro na grande história da aventura humana. Breve, porque precedido de muito por culturas que legaram criações admiráveis, e chegaram a níveis jamais atingidos de sabedoria, que lhes inspirou formas nobres de relacionamento dos homens entre si e com a natureza, elaboraram cosmovisões que influenciaram inclusive as origens do pensamento ocidental. Sinistro, porque fascinado pelo desafio de dominar o mundo pelo conceito, gerou a tecnologia e a ciência moderna, com as quais devastou as heranças não ocidentais. A China, antes do ocidente, conhecia a bússola e a pólvora, mas nunca pensou em utilizá-las para equipar armadas de conquistadores. São estarrecedores os documentos oficiais

que cita relativos às atrocidades do colonialismo francês na África e em especial na Argélia.

O livro relata as contribuições das culturas não ocidentais, nos vários setores da arte, da técnica, da filosofia, das concepções religiosas, e permite compreender como é distorcido o nosso ponto de vista ocidental que estabeleceu seus próprios critérios de progresso, a partir dos quais classifica os demais povos como subdesenvolvidos. Se o respeito à natureza é um dos critérios do progresso, somos nós os subdesenvolvidos em comparação com tribos africanas. No entanto, só incorporando as riquezas do pensamento do terceiro mundo, será possível chegar a uma nova síntese, capaz de propiciar a emergência de uma nova cultura e uma nova sociedade. Aliás é essa a idéia inspiradora e o objetivo do "Institut International pour le dialogue des civilisations", fundado pelo autor, em 1976.

Entre os elementos indispensáveis para a grande síntese nova, dedica especial atenção, ao Islam, ao budismo, ao tovismo, às contribuições do socialismo de Julius Nyerere, a Gandhi, a Paulo Freire, "o maior pedagogo contemporâneo", a teologia da libertação e da esperança, a propósito das quais fala como um cristão, como alguém que repudiou o dogmatismo marxista. O livro é lúcido, por vezes brilhante em captar idéias sutis, é pertinente em suas críticas à cultura ocidental, e a seu modelo de desenvolvimento. Mas dá um pouco uma impressão desagradável de relações públicas do 3.º mundo; de quem procura captar as simpatias. Revela por vezes uma admiração um pouco ingênua: os africanos procuram captar a força do universo, usam máscaras para captar a energia dos rios... (p. 129) Enquanto isso, porém, os ocidentais construíam hidroelétricas.

Não há dúvida que Garaudy parece hoje muito mais perto do cristianismo do que do marxismo. Mas neste livro, ele parte para uma relativização do cristianismo, reduzido também a um dos elementos da grande síntese. Por vezes, tem frases rápidas que revelam ainda um hiato profundo: "... nul ne

peut désormais songer à trouver un fondement aux valeurs dans une nature toute faite, dans une raison éternelle, ni dans un code moral, ou des canons de la beauté qui prétendraient transcender l'histoire" (p. 114). Ora, não se vê como sem algo que transcenda a história, se possa evitar o relativismo, que aliás Garaudy pretende evitar: "relativiser la vérité sans tomber dans le relativisme intellectuel, qui est sophistique, ni dans le relativisme moral, qui est anarchique..." (p. 182) O que me parece "un jeu de mots".

Pe. Fernando Bastos de Airles

CLOVIS LUGON — A República "comunista" cristã dos Guaranis (1610-1768) — Trad. de Alvaro Cabral, Rio, Ed. Paz e Terra, 2ª ed., 1976, 347 pp.

É um trabalho bem documentado, com uma pesquisa direta nas fontes, e revela bem o interesse intenso e passional suscitado pela experiência dos jesuítas. Não era fácil essa pesquisa das fontes, porque, no caso, os melhores informadores que seriam os jesuítas, tinham a preocupação de não revelar toda a realidade, com receio de inflamar a cobiça dos coloniais. Os fatos provaram aliás que sua preocupação tinha fundamento.

O valor histórico da pesquisa das fontes primeiras, parece-me em parte prejudicado por um "bias" ideológico um tanto ingênuo, que pretende dar ao estudo um sentido apologético em favor de um regime de um socialismo sem propriedade, sem dinheiro, sem lucro, portanto sem ambições, realizando um ideal de felicidade humana e de justiça social, a realização de um ideal de um "comunismo personalista" (p. 336), de inspiração cristã.

A idéia básica, e justa de resto, do Autor se resume nos seguintes termos: a evangelização exige a criação de estruturas sociais adequadas, fundadas na fraternidade (p. 252). Por falta de tais estruturas fracassou a experiência "comunista" das primeiras

comunidades cristãs, experiência que os jesuítas conseguiram realizar durante um século e meio que teria se prolongado por mais tempo, não fossem as forças que se desencadearam contra eles.

O Autor é extremamente simpático à ação dos jesuítas nas reduções, menos ação de Nóbrega e Anchieta no Brasil (cf. p. 51). O livro é quase uma apologia da Companhia de Jesus. A República dos Guaranis aliás não foi a única experiência, no gênero, realizada pelos jesuítas na América do Sul. Outras foram realizadas, como a República Chiquita, a sudeste da Bolívia atual, que chegou a contar quase 50.000 hbs.; a República dos Moxes, no norte da Bolívia, que com mais de 30.000 hbs. e 9 reduções; o grupo dos Pampas, "em nada devia pelo número e pelo fervor a nenhuma entre as mais belas do Paraguai, e foi destruído em 1750; o grupo do chaco, a oeste do Paraguai, com 15 reduções. A simpatia do Autor pelos jesuítas não lhe impede porém de perceber um erro pedagógico, erro cuja gravidade possivelmente o A. subestima. A pedagogia foi boa enquanto os guaranis eram "menores", ou era boa ao preço da minoridade permanente, vitalícia, dos índios. Não era uma pedagogia destinada a promover a maturidade, para assumir e'es mesmos as suas responsabilidades. Terá sido mesmo um erro? De longe é fácil formular a hipótese, mas quem estava perto poderia ter razões para perceber que a maturação de um povo é um processo muito mais lento do que parece à distância. Talvez os jesuítas os quisessem preparar para isso mas sentiam que ainda não era chegada a hora. Este sentimento inspirou-lhes certas medidas hoje difíceis de compreender: nunca encaminharam nenhum jovem guarani para a vida religiosa nem para o sacerdócio. Não formaram um "clero indígena", uma vida religiosa indígena. Conservaram até o fim um poder de veto, e nunca quiseram criar uma autoridade central de todas as reduções, na qual os guaranis tivessem responsabilidades iguais às que tinham em escala menor, dentro de cada redução. A verdade é que se foi erro, foi um erro fatal. Quando se desencadearam as pressões

externas, Portugal de Pombal por um lado, Espanha de Carlos III, por outro, quando as ambições dos colonos portugueses, com o Conde de Alegrete e, os espanhóis se tornaram poderosas e violentas, os Padres ficaram dilacerados entre a fidelidade aos índios, e a fidelidade ao Rei, ao Papa, que suprimira a S.J. Os guaranis sozinhos, ante a ambigüidade das reações dos Padres, não tiveram condições de se unirem numa defesa comum, que os tornaria imbatíveis.

Em todo caso, mesmo descontando um certo romantismo idílico do A., foi uma linda experiência cujo erro básico talvez tenha sido outro: foi o de ter vindo ao mundo cedo demais (p. 331).

Pe. Fernando Bastos de Aired

EVANDRO CABRAL DE MELLO

— Olinda Restaurada. Guerra e Açúcar no Nordeste (1630/1654) — Rio de Janeiro, Editora Forense — Universitária, Editora da Universidade de São Paulo, 1975, 390 pp.

O título, "Olinda Restaurada" — réplica do "Olinda Conquistada" com que foi traduzido o diário do holandês Baers — tem, como nos avisa o autor, um valor simbólico: "Olinda é expressão antes simbólica do que geográfica, denotando a velha ordem luso-brasileira dominante no Nordeste do Brasil, de que a cidade, graças ao incêndio de 1631, se fizera o símbolo mais conspícuo" (p. 15).

É, por isso, no subtítulo, "Guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654", onde nos é indicado o tema central da obra.

Para o autor, com efeito, o que caracteriza fundamentalmente a conquista, e permanência de vinte e cinco anos dos holandeses no Nordeste, não é a oposição religiosa e ideológica verificada nos territórios conquistados, nem sequer a tentativa de promover uma colonização sobre bases diferentes da portuguesa, mas simplesmente o

fato bruto da guerra — uma guerra pelo açúcar e às expensas do açúcar.

Considerado assim, este episódio — o maior empreendimento de curso da voraz política da época mercantilista — mostra-se ao expectador atual sob a luz de uma suprema ironia histórica: atraídos pelo esplendor da riqueza do açúcar, os holandeses invadem Pernambuco quando, já há uma década, iniciara-se, por volta de 1620, a curva de sua decadência, ao anunciar-se antecipadamente nos países libéricos a mudança da conjuntura internacional. Desta forma, o aparente êxito militar, e os breves dias de glória da gestão de Maurício de Nassau, levavam em si, oculto, o germe de sua própria destruição. A inversão da tendência secular, que se manifesta de forma inequívoca na década de quarenta, encarregar-se-ia de destruir qualquer ilusão com respeito ao futuro do Brasil holandês. O levante de quarenta e cinco e, mais tarde, as guerras navais com a Inglaterra, acabariam por desferir-lhe o golpe fatal; mas já antes, a queda das cotações do açúcar na bolsa de Amsterdam e, conseqüentemente, do valor das ações da Companhia das Índias Ocidentais condenavam definitivamente ao fracasso esta ambiciosa tentativa econômico-militar.

Historiando esta guerra, o autor levou a cabo uma das mais exaustivas pesquisas documentais de toda nossa bibliografia histórica. Teve a paciência até de familiarizar-se com o holandês antigo, para ter acesso às fontes. O resultado deste longo trabalho preparatório de anos, ou de décadas, fica patente na densidade do texto. Todos os aspectos da guerra e seus pressupostos são analisados com uma riqueza de perspectivas, que brota da total possessão — análise e síntese — do tema: guerra marítima e terrestre, tática e estratégia, logística militar, as finanças da guerra... até os problemas do pós-guerra com a recompensa às tropas vencedoras, seu licenciamento e a decisão sobre a melindrosa questão da propriedade dos bens adquiridos durante o domínio holandês, na ausência de seus donos.

Uma obra, em suma, definitiva no estudo da guerra do Nordeste.

Teria sido interessante que o autor, tão profundamente conhecedor do Nordeste e deste período histórico, tivesse procurado — para além das referências ocasionais — traçar o quadro social da sociedade açucareira e das modificações nele introduzidas pela guerra.

Luís Palacin