

VIELHAUER, Philipp. *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos.* Tradução(do alemão) M. Olasagasti, A. Piñero, S. Vidal. Salamanca, Sígueme, 1991. 865 pp. 13 x 20,5cm. (biblioteca de estudios biblicos).

A obra monumental do teólogo luterano Ph. Vielhauer, publicada originalmente em alemão, em 1975, veio mais perto de nós, graças à tradução da Sígueme, bem-apresentada e bastante adequada, abstração feita de alguns errinhos de revisão (p. 113: Kümel; 334: Vernle etc.)

No capítulo introdutório, o A. debate o conceito de uma história da literatura cristã primitiva. Será que existe possibilidade de delimitá-la no tempo, de delimitar seus gêneros literários etc. Não discorda da última grande síntese anterior, a de Dibelius (1926), quanto à constatação de grandes gêneros (evangelhos etc.). Tenta, contudo, melhorar tal tratamento da dita literatura mantendo unidas obras que correspondem a diversos gêneros: Lc-At, as cartas paulinas autênticas e as controvertidas, o evangelho e as cartas joaninas (21). Neste sentido confessa-se mais adepto de uma "história das tradições literárias" do cristianismo primitivo (considerando-lhe os gêneros) do que de uma "história das formas" exage-radamente formal (22). O capítulo introdutório continua depois tratando das formas pré-literárias que não chegaram a transformar-se em estrutura básica de escritos ulteriores (como foi o caso das narrativas evangélicas), especial-

mente os compêndios de fé, cânticos e parêneses. Considera sobretudo sua forma literária, sem se aventurar demais na sempre discutível questão do suposto contexto vital (Sitz-im-Leben). Neste sentido, relativiza — por justa causa — o suposto caráter palestinese arcaico das fórmulas de fé referentes à morte de Cristo (35). As fórmulas confessionais (homologias) em IJo e Hb não são aclamações, mas demonstram um contexto de "perseverar na confissão", de aprofundamento e interpretação sempre renovada (40). Evidentemente tal abordagem não se pode restringir aos escritos canônicos; exemplo de útil ampliação do campo de observação encontra-se no breve tratamento da "doutrina dos dois caminhos", referido em Mt 7,13, elaborado na Didaqué e na Epístola de Barnabé (67-69).

A primeira parte, dedicada ao *corpus paulinum* começa, coerentemente, com a descrição do gênero "carta", tanto a real quanto a artificial e os gêneros intermediários, fazendo jus à enorme diversidade que sempre existiu neste gênero e observando perspicazmente que o que faz uma carta tornar-se literatura não é tanto sua forma quanto seu conteúdo.

Depois de expor brevemente os dados biográficos, apresenta as cartas consideradas autênticas. Primeiro as cartas aos Tessalonicenses, que apresentam o intrincado problema de mostrar íntimo parentesco literário, porém intenções quase contrárias (problemas de parusia iminente x entusiasmo escatológico). Vielhauer se inclina para a hipótese de que 2Ts seja pós-paulina: "Devemos considerar 2Ts sem dúvida como a mais antiga carta fictícia de Paulo que ficou conservada — embora, conforme 2,2 e 3,17, não como a primeira. Caracterizá-la como 'falsificação' seria a-histórico e falso, em vista dos costumes literários da Antiguidade. Esta composição mostra de maneira exemplar os elementos estruturais dos escritos deuteropaulinos e, com isso, de um setor essencial da história da literatura cristã primitiva: a carta paulina fictícia como meio literário de disputa intraeclesial e os métodos desta disputa, a saber, o recurso a Paulo como 'a' autoridade, a reelaboração atualizada e modificada de idéias paulinas e a assunção crítica de outras tradições. Em comparação com os outros escritos deuteropaulinos, 2Ts revela tudo isso com bastante reserva e sem grandes pretensões; representa, portanto, uma fase inicial deste processo" (119).

É agradável sentir o espírito aguçado, crítico e por vezes irônico do A. a respeito de teses extravagantes. Assim, em relação a Gálatas (tratada antes de 1/2Cor!), rebatendo a tese de Schmithals de que Paulo se teria enganado acerca de seus adversários na Galácia (que seriam de fato gnósticos, e não nomistas): "Paulo está mal-informado, mas Schmithals o está excelentemente, mediante a carta aos gálatas do mal-informado Apóstolo" (138)... Sobriamente desiste de reconstituir os "partidos" de Corinto, porque Paulo não os descre-

ve, mas apenas combate o partidário como tal (151). Pena que o A. dedica páginas à interpretação do "eu sou de Cristo" (1Cor 1,12) sem mencionar que se possa tratar de um paradoxo ou ironia. Mas conclui certamente que "não existiu um partido de Cristo" (154). Quanto à unidade das cartas aos Coríntios, admite o caráter composto de ambas as cartas; em 1Cor, atribui 11,2-34 à perdida carta A, em 2Cor, à carta C (lágrimas): 2,14 - 7,4 (- 6,14 - 7,1); à carta D (reconciliação): 1,1 - 2,13; 7,5-15; 9(?); à carta E (recomendação par Tito e companheiros): cap. 8 (158.170). Em Fl, distingue a carta A (ação de graças): 4,10-20; B (carta maior): 1,1 - 3,1; 4,4-9.21-23; C (polêmica): 3,2 - 4,3; favorece a hipótese de que Éfeso seja o lugar onde as cartas viram a luz (e Paulo estivesse preso, portanto).

Quanto a Rm, Vielhauer não se pronuncia sobre o peso numérico de gentio-cristão e judeu-cristãos na comunidade de Roma, mas observa com razão que Paulo dificilmente podia explicitar seu pensamento prescindindo da tradição de Israel e do arsenal escriturístico da primeira apologética cristã. Tampouco pensa que os "fracos" de Rm 14 sejam judeu-cristãos. A carta como tal tem traços de tratado, mas é carta, provavelmente enviada em duas versões, uma romana (terminando no cap. 15) e uma efesina (com o cap. 16).

Cl é dirigido contra desvios de tipo místico-gnóstico no meio dos cristãos. É um pseudépígrafo polemizante, dirigido a diversas igrejas paulinas numa situação pós-paulina. Ef, cuja destinação já aparece questionável à crítica textual, é uma reelaboração de Cl. mas com notáveis diferenças estilísticas e teológicas. Ainda que a oposição entre 1Cor 7 (o matrimônio como um mal

necessário) e Ef 5 (p. 227) não seja o melhor dos argumentos, a atribuição de Ef à pseudonímia pós-paulina parece aceitável. Seria um ensaio em tom homilético em forma de "carta católica" (228), respondendo à situação de um pagano-cristianismo que desconhece o significado teológico-salvífico de seu enraizamento em Israel.

As cartas pastorais são tratadas *sub uno* e com considerável reticência quanto aos aspectos históricos. Sobretudo não se deve procurar enquadrá-las numa situação imaginada depois de At 28. Por vocabulário e estilo, gênero e temática, estas cartas se mostram homogêneas entre si e distintas das reconhecidamente paulinas. Os adversários são os gnósticos (1Tm 6,20! não 3,20, como está na p. 252). Por causa das *antitheses* em 1Tm 6,20, V. admite a possibilidade de uma redação depois de Marcião (243-244). Quanto ao conteúdo, os ministérios e sobretudo a "sã doutrina", que vem substituir a paulina loucura da Cruz, nos remetem a uma fase bem avançada da tradição pós-paulina. O gênero pseudepigráfico pós-paulino é aqui aplicado com muita consciência e arte literária, para garantir a audiência no combate contra a gnose alastrandose entre os cristãos.

A inclusão de Hb neste capítulo se deve ao peso que V. confere à compilação dos escritos do NT. Hb é um discurso sobre Cristo-sacerdote, com fictício final de carta, antes devido a um talento teológico desigual do que a uma tradição difícil de imaginar, sem atual discussão com o judaísmo do templo, mas enraizado numa erudição cultural de tipo alexandrino (cf. Filon), que pode até ser uma arma contra o ritualismo gnóstico. Todavia é difícil situá-lo. Citando Overbeck, V. repete: Hb é

como seu Melquisedec de 7,3: sem pai, sem mãe, sem genealogia (265).

Apresentando, na *segunda parte*, o gênero dos evangelhos (e At), V. começa com a afirmação — a nosso ver, contestável — de que "os primeiros cristãos concediam importância salvadora à morte e ressurreição de Jesus, não a suas palavras e gestos e outros acontecimentos de sua história" (279). Toma como exemplo Paulo (1Cor 15,3-5). Só em Mc 1,1, "evangelho" inclui toda a narrativa de Jesus, aliás sem ser seguido nisto por Mt e Lc. V. observa que o NT e os Padres Apostólicos não dão muito peso ao termo evangelho (falta em Lc e Jo). Que gênero é este então?

Tratando dos sinóticos, V. defende a prioridade de Mc e exclui o original aramaico de Mt, pela simples razão de que o nosso atual Mt não é nenhuma tradução (279). Depois de uma breve evocação histórica da questão sinótica, expõe de modo clássico a "teoria das duas fontes", Mc (como o conhecemos) e Q (em uma única versão escrita) (296). No fim, V. afasta a ilusão de que através da reconstituição de supostas fontes literárias chegássemos mais perto do Jesus histórico; isso, lembrando Wrede e Wellhausen, que mostraram que os evangelhos trazem a marca da fé da comunidade e são constituídos por fragmentos da tradição unidos pelo redator.

O passo lógico é então expor a investigação desta atividade das comunidades, o método da história das formas, a "paleontologia dos evangelhos" (cf. Overbeck, K.L. Schmidt) (305), e seu complemento natural, a história da redação. Apresenta os resultados da *Formgeschichte* sobretudo a partir da coincidência das análises mutuamente independentes de Bultmann e Dibelius. Como a obra

não é bem recente, não menciona as novas aquisições neste campo, sobretudo de K. Berger. Mais penetrante é o capítulo dedicado a Q. Depois de uma sugestiva descrição da teologia do documento, critica a tese de Tödt, que vê em Q o documento-base de uma comunidade que opõe a transmissão da mensagem de Jesus ao querigma da morte-ressurreição. Ao contrário, Q é solidário com o resto da imagem evangélica de Jesus, embora revele um contexto vital próprio; significativo, neste particular, é a ausência de "transgressões do sábado": Q seria de origem palestinese, compilado inicialmente em aramaico a partir dos anos 30, redigido em grego bem mais tarde (atraso da parusia) e recebido com grande prestígio, a ponto de ter sido integrado independentemente por Mt e Lc nos seus respectivos evangelhos.

Seguem as introduções aos três evangelhos sinóticos. Na exposição da teologia de Mc destacam-se as considerações sobre a geografia teológica Galiléia-Jerusalém, a onipresença da Paixão em Mc e a questão do segredo messiânico. Este não se deve explicar por historizações, mas, ao exemplo de Conzelmann, pela consciência da fé da Igreja de que o messianismo de Jesus antes da ressurreição não era compreensível, já que ainda não havia a fé pós-pascal (361-362). O que significa que o verdadeiro conhecimento só é possível no seguimento que assume a cruz (362; cf. E. Schweizer). Produto do âmbito judeu-helenista-cristão, V. o situa preferencialmente na Síria grega, pouco depois da queda de Jerusalém (em 70 d.C.). Quanto ao final (16,8), V. considera o texto inacabado e acredita numa supressão intencional. Quanto ao gênero, V. subscreve as opiniões de Bultmann e K.L. Schmidt de que Mc é uma genuína evolução

da pregação oral, uma história da Paixão com introdução detalhada, portanto, não essencialmente diferente do "querigma" (372).

O tratamento de Mt, é esquemático, resumindo os clássicos da *Redaktionsgeschichte* no âmbito alemão e simpatizando com o *Sitz-im-Leben* cultural proposto por Kilpatrick.

Também o evangelho de Lc é tratado em poucas páginas, dando-se um pouquinho mais de atenção a At, a segundo parte da "obra dupla". Lc molda as tradições evangélicas na forma da biografia com coordenadas de história mundial. V. se aproxima criticamente da interpretação de Conzelmann, de Jesus como centro do tempo. Este centro é delimitado de um lado pela atividade de João, pertencendo ainda ao AT, e do outro pela Paixão e morte, que já pertencem ao tempo da Igreja. Assim o atraso da parusia não cria um vazio, mas um tempo salvífico próprio. De escatológica, a posição de Jesus vira "centro"... (392). Depois deste centro vem a história da comunidade dos que são salvos: os Atos dos Apóstolos. Neste seu segundo livro, o autor pode dar livre expressão a seu talento de historiador religioso. A salvação é levada a partir de Jerusalém até os confins do mundo (1,8), mediante principalmente o apóstolo Paulo. Ora, observa V., com Käsemann, "deste modo a pregação lucana não se limita exclusivamente ao evangelho de Jesus" (422). Jesus está no início da última fase da história da salvação, mas também fica incardinado nela. Este *Christus prolongatus* lembra a carta aos Efésios. V. reconhece na obra lucana uma dupla finalidade. Para fora da Igreja, procura mostrar aos simpatizantes a confiabilidade do cristianismo, mostrando-se até muito diplomático para com os romanos.

Na dimensão intraeclesial, "a dupla obra lucana traz à Igreja, no forma de uma história de seu passado, o mito de sua autoridade" (423). Mas a Igreja inicialmente canonizou só o evangelho e nunca mais colocou os dois livros em pé de igualdade... (ibid.).

Concluindo a terceira parte, V. confirma a coerência entre o querigma da morte e ressurreição e a forma do "evangelho" criada por Mc e substancialmente mantida por Mt e Lc.

De João — assunto da *quarta parte* — não se pode afirmar esta última frase. V. acha que não se pode provar a dependência de Jo dos sinóticos. Reconhece as conhecidas rupturas narrativas. Quanto a eventuais fontes, 1) aceita como indubitável uma fonte com relatos de milagres (442), cujas características seriam reveladas por 2,11; 4,54; 12,37s e 20,30s (cf. J. M. Robinson), e que Haenchen chamou de "uma espécie de evangelho de Marcos vulgarizado" (243). 2) Aceita um relato da Paixão não-sinótico. 3) Lamenta que um uso superficial da crítica estilística "engavetou" as intuições de Bultmann e Becker quanto a uma fonte dos discursos de revelação (445). Se não concordo totalmente com estas avaliações literárias de V., subscrevo sem restrição sua afirmação de que "a tendência, visível nos Sinóticos, a acentuar a identidade do Jesus terreno e do glorificado, encontra seu radical ponto culminante em Jo" (445). Faz um "evangelho seletivo" para nos dizer que na existência humana de Cristo, Deus mesmo vem ao nosso encontro; Jo 1,14 traduz realmente o escopo de Jo (446). Uma *Redaktionsgeschichte* aplicada a Jo, ainda que com maior dificuldade do que a Mt ou Lc, nos permitiria reconhecer a grandeza de visão do quarto

evangelista. De modo mais radical que os sinóticos, Jo reinterpreta a tradição sobre Jesus, a ponto de anunciar na boca de Jesus tal interpretação ulterior no Espírito (Jo 13,7; 14,25 etc.). É o evangelho da "re-cordação", à luz da glorificação, e também do verdadeiro conhecer e do testemunho. "Percebem-se nele duas tendências: uma, que, com muito maior ênfase que nos Sinóticos, tende a unificar o tempo de Jesus e o do próprio evangelista e outra, que tende a combinar, em forma totalmente distinta dos três primeiros evangelhos, as cristologias do *theios aner* ('homem divino') e da preexistência" (452).

Sintetizando muito bem a discussão pós-bultmanniana, a visão de V. não nos parece fazer jus à crescente percepção da cristologia profética e da presença dos grandes temas vétero-testamentários em Jo. A maneira bastante vaga de situar a origem da peculiaridade joanina num judaísmo heterodoxo deverá receber matizes à luz do crescente conhecimento do judaísmo plural do primeiro século.

Quanto à 1Jo, V. defende a distinção literária de Bultmann entre o modelo ainda visível em 1,5-10; 2,4.5.9-11; 3.4-15 e as elaborações homiléticas do autor.

Em suma, V. considera a literatura joanina na perspectiva de um "círculo joanino", no qual se destacam o "evangelista", o autor da 1Jo e o presbítero de 2/3Jo. Este círculo, provavelmente localizado na Síria, conhece um desenvolvimento teológico no sentido da eclesialização. Considerá-lo como uma seita, como alguns fazem, contradiz o auto-conceito deste grupo. Mas sua proximidade ao gnosticismo, que ele combate, lhe causou graves suspeitas da parte da "ortodoxia", e é a Irineu que

se deve a luta pelo reconhecimento de Jo, enquanto a comunidade foi se dissolvendo (498).

A *quinta parte* do livro trata dos apocalipses (João, Pedro, Hermas, Ascensio Isaiae), a *sexta*, das cartas tardias (Clemente, Inácio, Policarpo), a *sétima*, das cartas pseudônimas (Tiago, Pedro, Judas, Barnabé), a *oitava*, dos evangelhos apócrifos (Agrafa, Tomé, papiros Egerton 2 e Oxirrinco, Pedro, evangelhos dos nazarenos, ebionitas, hebreus, egípcios, evangelhos da infância, conversações do Ressuscitado), a *nona*, dos atos apócrifos de apóstolos (Pedro, Paulo, André, João, Tomé), a *décima*, das ordenações comunitárias e escritos litúrgicos (Didaqué, Segunda Clementis, Evangelho da Verdade, Odes de Salomão) e a *undécima* e final, da literatura cristiana primitiva (Papias de Hierápolis, Hegesipo e a formação do cânon). Seguem os índices onomástico e de matérias, de citações e de palavras gregas.

O livro esboça bem a discussão no âmbito alemão (e anglo-saxônico) até nos anos sessenta, geralmente com muita perspicácia e num estilo agradável. Mas, como já apontamos a respeito das matérias maiores acima sintetizadas, entretanto passou muita água pelo Reno... De toda maneira, não é possível fazer trabalho literário-crítico sobre a Bíblia preterindo as grandes discussões que animaram o âmbito alemão durante praticamente dois séculos. Quem negligencia estes debates, corre o risco de querer reinventar a roda. Para que fora da arena germânica se possa ter, em "poucas" páginas, uma boa visão do debate e não se considere novidade revolucionária algo que já vem sendo discutido desde há muito tempo, o livro que agora nos chega em idioma espanhol será muito útil, ao lado da Introdução ao Novo Testamento de Kümmel, com a qual entra diversas vezes em discussão.

J. Konings

LOPEZ AZPITARTE, Eduardo, *Fundamentación de la Ética cristiana*. Madrid, San Pablo, 1994. 460 pp., 21 X 13,5 cm. (Biblioteca de Teologia; 8) ISBN 84-285-1406-2

O autor é conhecido do público brasileiro, devido à sua colaboração nos volumes I e II da obra *Práxis cristã* (S. Paulo: Paulinas, 1983). No primeiro, que é um tratado de moral fundamental, a contribuição concentrou-se na terceira parte: "Fundamentação da Ética cristã" e no segundo, que trata da moral da pessoa, reduziu-se à segunda parte: "Moral do amor e da sexualidade". Nos últimos anos, o autor reformulou completamente estas suas colaborações e as publicou como obras isoladas. O livro que está sendo recenseado é uma proposta de moral fundamental que repropõe de uma maneira nova a

antiga colaboração em *Práxis cristã*. O mesmo acontece com outra obra publicada recentemente: *Ética de la sexualidad y del matrimonio* (Madrid: Paulinas, 1992). Além disso, já está na terceira edição o livro *Ética y Vida: desafíos actuales* (Madrid: Paulinas, 1993). Por estas e outras obras e artigos pode-se constatar a fecundidade intelectual do autor gestada por anos de reflexão ética em publicações variadas e no ensino da moral.

Depois dos capítulos iniciais que tratam da crise atual da moral e da urgência e sentido de uma moral, o autor explicita a metodologia prévia a qualquer elaboração da moral. Esta

metodologia precisa aclarar o ponto de partida da reflexão que, por sua vez, irá determinar a impostação de qualquer questão ética. Existem dois pontos de partida: a fé e a razão. Alguns sistemas morais confundem os dois pontos de partida, outros os separam radicalmente. O autor aponta os perigos desta confusão ou separação. A moral católica sempre procurou um caminho intermediário e complementar entre fé e razão. O autor coloca-se claramente na perspectiva da ética autônoma e mostra a incongruência de uma pura moral da fé. Recorda que esta autonomia é teônoma.

Tendo presente a perspectiva assumida pelo autor, pode-se dizer que a obra divide-se em duas grandes partes: *dimensão autônoma* (caps. 4 a 8) e *dimensão religiosa* (caps 9 a 15) da moral.

A autonomia é a própria origem da autêntica moralidade e uma exigência da maturidade moral. A obrigatoriedade moral não pode estar fundada na autoridade porque só age moralmente quem age por convicções pessoais e não porque é mandado. Existem muitos fatores psicológicos que interferem na autonomia e é preciso estar atento a eles. Esta atenção à psicologia nos diferentes aspectos da moral é um dos grandes merecimentos desta e de outras obras de Azpitarte.

Esta autonomia não é solipsista porque confronta-se com valores éticos aos quais o homem chega através da luz natural da razão. Os valores correspondem a tendências e exigências que emergem da própria natureza humana. Neste contexto, o autor faz uma interessante reinterpretação da lei natural. Mas não bastam os puros valores morais, é preciso chegar a uma ética normativa

que busca a sua concretização. Na formulação destas normas deve-se levar em consideração os dados da ciência, o contexto cultural e os processos históricos. Isto não significa cair num relativismo absoluto. É um relativismo relativo porque existem constantes históricas que se repetem. Por outro o tempo histórico é lugar de salvação e, portanto, lugar de manifestação da vontade de Deus.

A norma, contudo, não consegue expressar o imperativo da consciência para esta pessoa concreta. Por isso, não basta também uma pura ética normativa, é necessário chegar a uma ética pessoal. Assim atinge-se a dimensão singular. Neste âmbito, as coisas não são sempre claras e existem situações de conflitividade ética. Diante destas situações singulares pode-se ter duas perspectivas: a deontológica e a teleológica. A primeira resolve a questão apelando ao dever, expresso na lei, e afirma que existem ações intrinsecamente más que não se justificam em nenhum caso. A segunda, avalia a situação não só a a partir da norma mas também tomando em consideração as conseqüências. Muitos moralistas proclamam-se, teoricamente, deontólogos mas na hora de resolverem problemas apelam para a perspectiva teleológica. Seria mais coerente assumir este ponto de vista porque a moral é uma ciência prática e, no concreto, não se pode fugir de levar em consideração as conseqüências.

A parte que contempla a dimensão autônoma da moral termina com um capítulo sugestivo sobre a criatividade da consciência. Ela é a instância última da moral porque nela chega-se à norma concreta que é o imperativo para esta situação pessoal. Neste sentido, ela é também a instância da autonomia.

A dimensão religiosa começa com um capítulo sobre o Magistério da Igreja, partindo da constatação de que todo grupo religioso necessita de uma autoridade para a defesa, salvaguarda e interpretação da própria doutrina. Este capítulo inicial pode ter o perigo de ver o magistério independente da Igreja, apesar de que este temor é posteriormente desfeito pelo desenrolar da reflexão. Será que não seria melhor falar da dimensão eclesial da ética religiosa e no contexto da Igreja entender o papel do Magistério em sua relação com o pensar dos teólogos e o sentir dos fiéis? Existe um *ethos eclesial* para o qual contribue tanto o ensino do Magistério quanto o pensar dos teólogos e o sentir dos fiéis. O Vaticano II procurou situar o Magistério no interior e em relação ao Povo de Deus e na docilidade à palavra de Deus e ao Espírito Santo. O Povo de Deus, do qual fazem parte também o Papa e os Bispos, é o dado primeiro, porque a condição de batizados insere a todos neste Povo e lhes confere o *sensus fidei* e a conseqüente infalibilidade *in credendo* de todo o Corpo da Igreja, anterior à que *in docendo* do Magistério.

Ao falar da dimensão religiosa da ética cristã, o autor inicia, alertando para o perigo da autosuficiência espiritual e do perfeccionismo farisaico que não se coadunam com o princípio cristão da gratuidade da salvação. É o perigo do esteticismo virtuoso. Começa-se a ser cristão quando se abandona o ideal de ser perfeito. A força de Deus precisa mostrar-se na debilidade humana. A fé influencia a práxis do cristão porque lhe dá maior lucidez no conhecimento da vontade de Deus. A esperança dá coragem e anima nas dificuldades. A caridade faz ver no próximo um sacramento de Deus.

A dimensão cristológica da moral aparece na categoria de imitação

e seguimento de Cristo. Mas esta imitação não pode significar um mimetismo narcisístico. O ideal evangélico, proposto por Jesus, é sermos perfeitos (Mt) ou, melhor ainda, compassivos (Lc) como o Pai.

A ética que a Bíblia nos propõe, é de índole humanista porque também é fruto do esforço racional e as próprias normas que, nela se encontram, necessitam de hermenêutica porque dependem de um contexto cultural. Esta constatação coloca a questão da especificidade da ética cristã. Existe uma peculiaridade cristã nos conteúdos éticos da moral cristã? Este problema foi largamente discutido, nas últimas décadas, no âmbito da Teologia moral. Para uns a resposta a esta pergunta é positiva e para outros é negativa. Um ponto interessante, ressaltado pelo autor, é que o importante não é se os cristãos têm ou não um conjunto de verdades e valores éticos próprios mas ver se estes conteúdos são comunicáveis. Isto significa perguntar se eles tem justificação racional ou capacidade de explicação humana. Trata-se de ressaltar a comunicabilidade da mensagem de Jesus. Não adianta os cristãos terem belas verdades éticas se elas não são comunicáveis e só serão comunicáveis se forem apreendidas racionalmente. O que a revelação atesta como sendo ético, não supõe que a razão não tenha acesso a estes conteúdos. A revelação testifica simplesmente a autenticidade da ética racional.

A lei judaica queria ser um caminho para encontrar a vontade de Deus, mas uma visão fixista e perfeccionista da lei levou ao legalismo farisaico que encobriu e desfigurou este caminho. Para alcançar a vontade de Deus ajuda mais o discernimento espiritual do que a lei. Este discernimento é uma capacidade, criada em nós pela nossa condi-

ção de batizados. Isto significa viver a condição de liberdade dos Filhos de Deus. A lei era necessária enquanto não se vivia esta condição. Portanto, a lei tornou-se obsoleta por dois motivos: em primeiro lugar, devido à nossa vocação à liberdade e, em segundo lugar, porque a moral não pode revelar-nos as exigências concretas do cristão em cada situação. Necessita-se de uma capacidade que é fruto do Espírito e que rompe os horizontes minúsculos da moral legalista. Trata-se de buscar o que agrada ao Senhor ou o que mais convém em cada situação singular. Isto só é possível com discernimento. As condições básicas para este discernimento são o abandono dos esquemas humanos e a identificação com o modo de agir de Deus, manifestado em Jesus. Este destaque dado à condição de liberdade dos Filhos de Deus e à conseqüente capacidade de discernimento, como base da ética cristã e meio indispensável para encontrar a vontade Deus, é um dos pontos altos da reflexão do autor sobre a dimensão religiosa da ética.

Depois de ter falado da liberdade cristã, o autor dedica um capítulo à liberdade humana, suas exigências,

limites e possibilidades. Neste contexto, introduz o tema da opção fundamental. Pode parecer estranho a inclusão desta temática neste lugar mais dedicado à dimensão religiosa. Pareceria que o seu lugar mais apropriado teria sido a parte sobre a dimensão autônoma da ética. Assim, ressaltar-se-ia a importância da opção fundamental para a experiência da autonomia. Mas esta localização pode ter sua justificativa se o autor quis mostrar que a liberdade cristã é uma liberdade humana que tem seus limites e suas possibilidades e, por outro lado, introduzir os seguintes capítulos que abordam a questão do pecado. Este é abordado na sua dimensão pessoal e coletiva.

No seu conjunto, esta obra apresenta-se como um tratado original de moral fundamental que procura recolher o que há de melhor na reflexão atual de ética cristã. A maneira de abordar as diferentes questões sempre é sintética e sugestiva. É uma obra que merece ser traduzida pela sua profundidade e abertura e pelo renome que o autor já goza no Brasil.

Roque Junges

PRIVITERA, Salvatore: *Il volto morale dell'uomo. Avvio allo studio dell'etica filosofica e teologica* — Palermo: Oftes, 1991. 428 pp. 24 X 17 cm. (Istituto Siciliano di Bioetica — *Collectio Moralis*: 1)

O autor é diretor do Instituto Siciliano de Bioética e, nesta condição, coordenou junto com Salvino Leone a recente publicação do *Dizionario di Bioetica* (Acireale/Bologna: ISB/EDB, 1994). Atualmente está mais dedicado a questões de Bioética. É conhecido também por outras publicações importantes como *L'uomo e la norma morale* (I criteri di individuazione delle norme morali secondo i teologi moralisti di lingua tedesca, Bologna: EDB, 1975) e

Dall'esperienza alla morale (Il problema 'esperienza' in Teologia morale, Palermo: Oftes, 1985). Em 1991 publicou este tratado de moral fundamental como fruto de anos de docência de ética filosófica e teológica.

O autor constrói o seu discurso desenvolvendo sua reflexão em dois níveis: a moral vivida e a moral sistematizada. O primeiro é o nível do *ethos*, mediado pela existência humana, e o segundo é o da ética,

formulada pelo intelecto humano. Qualquer discurso ético tem que trabalhar estes dois níveis em uma relação dialética.

O autor destaca, ao nível da moral vivida, uma distinção que é fundamental para toda e qualquer compreensão ética: atitude fundamental e comportamento particular. A primeira está mais ligada à vontade, ao coração, à intencionalidade ou à opção fundamental. Retrata a disposição ou a orientação de fundo do sujeito moral. Neste sentido determina a bondade moral de uma pessoa. Outra coisa é o comportamento categorial que se refere mais às normas e está mais ligado à inteligência que formula o juízo moral adequado a esta situação concreta. No âmbito do comportamento fala-se de retidão moral.

A vontade moralmente boa é *conditio necessaria et sufficiens* para uma atitude de bondade moral mas é *conditio necessaria sed non sufficiens* para a retidão moral do comportamento. Neste segundo nível requer-se faculdade intelectual para chegar ao juízo ou a norma moral a seguir. Dependendo dos contextos operativos (ações distributivas, produtivas ou expressivas) é mais importante a atitude de fundo ou o resultado comportamental.

Para a atitude só existe uma norma moral fundamental que pode ser formulada de mil maneiras mas se reduz, em última análise, à regra de ouro: *Não faças aos outros o que não queres que façam a ti*, ou, em outras palavras, ao mandamento do amor. As duas características fundamentais desta norma são a imparcialidade e a universalidade. Para o comportamento existem inúmeras normas segundo os inúmeros tipos de ação. Ele é estruturado sobre a base da conformidade externa com a norma. A ade-

são interior na qual se sedimenta a moralidade da pessoa identifica-se com a conformidade com a atitude. Comportamento moralmente reto não significa necessariamente atitude moralmente boa. No comportamento entram elementos que não dependem da boa vontade porque ele é impregnado de empiricidade e facticidade histórica.

A norma fundamental que determina a bondade moral da atitude é genuína, enquanto que as normas de comportamento são mistas porque englobam elementos avaliatórios e empírico-descriptivos.

O primeiro critério para avaliar um comportamento é a própria atitude. Ela é a condição de um comportamento reto. Deve existir a disponibilidade de assumir o ponto de vista moral (imparcialidade e universalidade) da atitude.

Nem sempre se está em condições de realizar o que é moralmente pedido ao nível do comportamento. Saber o que se deve fazer não equivale ainda à possibilidade material de realizá-lo. A impossibilidade material de realizar uma determinada ação ou não estar em condições de atuá-la significa que não se tem o dever de realizá-la. *Ad impossibilia nemo tenetur* dizia o velho Vermersch. No momento em que a benevolência (atitude) se transforma em beneficência (comportamento), ela deve fazer as contas com a limitação das possibilidades. Este é o segundo critério.

O terceiro diz que, ao avaliar um comportamento, é necessário ter presente as suas conseqüências. Em outras palavras, é preciso assumir o ponto de vista teleológico. O autor advoga, como já tinha feito em outras obras, em favor desta perspectiva e mostra como a perspectiva contrária, a deontológica, é impossível

porque recorre a toda hora à teleologia para resolver questões práticas. A Teologia moral tradicional defende teoricamente o ponto de vista deontológico mas na hora buscar soluções não consegue escapar da teleologia. O autor igualmente defende esta perspectiva das acusações de relativismo e afirma a insustentabilidade do relativismo normativo. As duas teorias ético-normativas (deontologia e teleologia) pressupõem a existência de normas e o relativismo ético-normativo, ao contrário, nega a existência, a possibilidade e a validade das normas morais. O relativismo é admissível ao nível da ética descritiva mas não ao nível da ética normativa. Mas, com isso, já passamos ao campo da moral sistematizada.

Ao nível da ética formulada, o autor distingue e trabalha quatro âmbitos: ética descritiva, ética normativa, ética parenética e metaética. As duas primeiras distinguem-se porque uma descreve o *ethos* que concretamente existe em determinado contexto e a outra formula o *nomos* daquilo que deve ser. Uma emite juízos de fato e a outra juízos de valor. As duas referem-se à moral especial. A ética parenética e a metaética refletem sobre os fundamentos antropológicos e teológicos do agir moral e, por isso, dizem respeito à moral fundamental.

No âmbito da ética descritiva pode-se constatar um relativismo de comportamentos mas esta constatação não permite fazer afirmações para o campo normativo. Relativismo ao nível do *ethos* não significa relativismo ao nível dos valores. O problema que emerge neste âmbito é, segundo o autor, a questão da tolerância. Até que ponto pode-se tolerar certos comportamentos.

A ética normativa tem duas questões pela frente: a individuação de

juízos morais, isto é, a existência, possibilidade e validade das normas, e a fundamentação dos juízos morais, isto é, a perspectiva deontológica ou teleológica ao aplicar as normas.

A ética parenética é uma alternativa ao discurso normativo. A ética não quer só formular juízos mas também exortar e encorajar. O normativo trabalha com o intelecto e refere-se ao comportamento. O parenético influencia o âmbito volitivo e diz respeito à atitude. As lógicas são diversas como é diversa a argumentação e a exortação. A primeira fundamenta e formula juízos morais e a segunda quer afrontar a debilidade volitiva. A parênese tem dupla finalidade: estimular a vontade boa a aderir mais decisivamente ao bem e exortar a vontade não tão boa a converter-se e mudar de direção.

As condições para a parênese são as seguintes: ter autoridade parenética, exortar mais pela vida do que pelas palavras, apresentar modelos, existir convergência intelectual sobre os juízos morais ou sobre o que é moralmente bom e reto entre quem recebe e dá a parênese. A exortação nunca deve substituir a argumentação. Não se deve dar um reforço volitivo para quem espera uma iluminação da inteligência. Argumentar sobre questões normativas de comportamento não é a mesma coisa que exortar a atitude. É preciso distinguir problemas normativos e exortativos.

A parênese deve chegar à consciência para que tenha efeito e possa intervir sobre o sentimento dos valores. A estrutura lógica da parênese é tautológica porque identifica indicativo e imperativo.

No contexto da parênese, o autor aborda a dimensão trinitária da vida moral (moralidade como obediência ao Pai, imitação do Filho e dom do

Espírito Santo), a dimensão teológica da obediência moral (a obediência que se origina da fé, se nutre da esperança e se explicita na caridade) e, por fim, a dimensão eclesial da moral teológica (comunidade como escuta da palavra, como celebração dos sinais sacramentais e como busca do bem).

Além da linguagem normativa e parenética existe a assim chamada metaética. É um discurso que transcende a reflexão de tipo normativo e constitui o horizonte último da reflexão ética. Trata dos postulados da moralidade, dos pressupostos da moral normativa ou das condições indispensáveis para impostar bem uma reflexão ética. No âmbito da metaética, filosofia e teologia exigem-se mutuamente.

A primeira série de problemas afrontados pela metaética é a análise da linguagem moral. Trata-se de dar maior rigor ao uso de certas categorias éticas para que não se caia na equivocidade. Outra série de problemas são os postulados da vida moral: imortalidade da alma, existência de Deus e liberdade humana. Outro problema metaético, ressaltado pelo autor, é a questão da cognoscibilidade e verificabilidade dos juízos morais. Ele professa o cognitivismo e critica o decisionismo (não-cognitivismo). O cognitivismo defende que é possível conhecer uma ordem moral objetiva e que, portanto, pode-se verificar a veracidade de um juízo moral. O decisionismo, ao contrário, pensa que os valores não são objetivos mas frutos de uma decisão e, por isso, não é possível perguntar pela verificabilidade lógica da verdade de um juízo porque este é essencialmente uma emoção. Assim o não-cognitivismo sustenta um relativismo metaético.

Outra questão metaética importante é o problema das fontes primárias e secundárias da ética teológica. A Sagrada Escritura, a Tradição e o Magistério são fontes primárias e a razão e a lei natural, fontes secundárias ou não seria melhor dizer que não podemos falar de fontes primárias e secundárias porque na moral estamos ao nível do *humanum*. Para a moral, a razão não pode ser fonte secundária como poderia ser ao nível da Teologia dogmática. Ao falar da razão como fonte esta-se falando de duas coisas: a faculdade *cognoscitiva que serve de meio* e o lugar do qual emerge a mensagem moral, isto é, o objeto.

Outras duas questões metaéticas são a consciência, como síntese do discurso moral, e o fim último da vida moral como resposta à pergunta: *porque viver moralmente*. Quanto à primeira é preciso superar, segundo o autor, um reducionismo psicológico e ressaltar a dimensão moral da consciência nas suas funções intelectual, volitiva e parenética. Quanto à segunda, o autor vê três grandes respostas: agir moralmente motivado pela busca do prazer (hedonismo), pela busca da felicidade (eudaimonismo) ou pela busca da vontade de Deus. Nesta segunda questão faltou uma maior explicitação da categoria de opção fundamental para determinar, em última análise, porque o sujeito age moralmente. A questão do pecado é introduzido no contexto da pergunta *porque viver moralmente* e da resposta como busca da vontade de Deus. Assim o pecado aparece essencialmente como desobediência à vontade Deus.

Esta obra é uma primeira tentativa, da parte do autor, de apresentar um tratado moral fundamental. Ele

caracteriza-se, em outras obras, pela precisão nos termos e pela seriedade e abertura da sua reflexão. Estas

mesmas notas aparecem no obra *Il volto morale dell'uomo*.

Roque Junges

GONZALEZ-DORADO, Antonio, *Mariologia popular latino-americana*. Da Maria conquistadora à Maria libertadora. Tradução (do espanhol) Luiz João Gaio. São Paulo, Loyola, 1992. 123 pp., 20,8 x 13,8 cm. ISBN 85-15-00645-6

Ao terminar a recensão do original, publicado no Paraguai (cf. *PerspTeol* 18 [1986] 254-256), o recensor fazia votos de que aparecesse uma tradução brasileira. Com atraso de seis anos, ei-la aí. Como se trata de uma obra que mantém sua atualidade, vale a pena repetir os elogios feitos então.

Esta pequena grande obra de G.-D. vem preencher uma lacuna na bibliografia teológica: uma mariologia a partir da América Latina, ao mesmo tempo crítica e aberta à religiosidade popular mariana latino-americana.

O A. parte de que à religiosidade popular subjaz uma teologia que o teólogo deve explicitar a nível da racionalidade científica (cap. I). Para tanto, observe-se que a teologia subjacente à religiosidade popular é o resultado do encontro entre a revelação divina e a cultura autóctone que, quando assimila a revelação, acaba por traduzi-la ao idioma do povo fiel. "A tradução nem é neutra nem homogênea. É a expressão lingüística do mesmo fato, mas numa nova perspectiva e a partir de um novo horizonte" (22). Assim será preciso considerar todo o universo ecológico, histórico, social e cultural do povo para compreender a tradução. É o que o A. trata de fazer com relação à mariologia.

Inicia seu caminho, perguntando quem é a Virgem Maria (cap. II) e

distinguindo quatro aspectos: a Maria da história, a Maria da fé pascal do NT, a Maria do Magistério e dos teólogos, a Maria da piedade eclesial das diversas Igrejas particulares. Qual dessas Marias subjaz à mariologia popular latino-americana?

Maria chega ao mundo ameríndio como "a Conquistadora", com toda a ambigüidade que este termo apresenta na teoria e na prática dos invasores e diante aos ameríndios (cap. III). Mas logo Maria muda de feição e aparece aos ameríndios com um "novo rosto mestiço". O A. o exemplifica com Guadalupe, Copacabana e a presença mariana na saga da independência (cap. IV).

É como mãe (minha mãe — nossa mãe) que Maria é especialmente reconhecida e cultuada na piedade popular latino-americana. Daí a necessidade de estudar o que significa concretamente a maternidade em nossas culturas (cap. V). São três os fatores que marcam a experiência da maternidade entre nós, especialmente nas camadas populares: o machismo, a opressão e a experiência predominantemente camponesa. Dentro da perspectiva machista se define a mãe em oposição ao macho. O lugar da primeira é o aconchego do lar, com todas as virtudes características da fidelidade, da compreensão, do cuidado etc. O lugar do macho é a sociedade, onde se vence pela dureza e valentia; o facão ou a pistola são seu símbolo. — Viver a

maternidade na opressão significa uma relação dolorosa e sofrida, suportar conflitos, mas ao mesmo tempo a mãe é segurança, consolo e esperança para o mesmo oprimido. — A cultura camponesa compreenderá a mãe com as características da mãe-terra. Essa maternidade telúrica é virginal, estabelece solidariedade entre o ser humano e a terra, é ritual e quase mágica, é cíclica.

O cap. VI enlaça Maria, tal como foi apresentada teologicamente no cap. II e as três notas características da piedade popular mariana: a exaltação de Maria (“*Nossa Senhora*”), ao mesmo tempo que sua proximidade ao povo (“consoladora dos aflitos”, “*nossa mãe*”) e sua concretização em imagens e espaços sagrados (onde se tem o mesmo comportamento que com a própria mãe num lar sofrido e matriarcal — cf. p. 77).

Agora se torna possível uma análise da teologia mariana popular (cap. VII), que mostra suas potencialidades e limites. A cósmovisão da cultura oprimida na América Latina está marcada pelo dualismo maniqueu entre o lar e a sociedade e colorida por certo fatalismo, ao mesmo tempo que apresenta intensa referência religiosa. A sociedade, âmbito do macho, é um espaço diabólico e imoral, onde só a força e a violência são capazes de impor-se. O lar, próprio da mulher — da “*nossa mãe*” — é o espaço do perdão, da misericórdia, da compreensão, onde se desenvolve o mundo afetivo nas relações mãe-filho. Entre os dois há um abismo, embora haja ligações, pois no lar (na piedade para com a mãe) o macho se purifica. A mãe é ainda “refúgio, auxílio e ajuda” e é capaz de provocar o reencontro dos irmãos enfrentados na luta da vida. Daí a mariologia “basicamente afetiva e sentimental” (84), o perdão e a salva-

ção eterna ligados ao amparo maternal de Maria, a espera de auxílio da Mãe. Entretanto há limitações que provêm dessa cósmovisão: o valor do feminino se concentra na maternidade, enquanto a feminilidade (o ser mulher) é considerado negativamente. Com isso, Maria fica reduzida a seu lugar na cultura machista, com o que não se pode compreender plenamente a personalidade humana de Maria e conseqüentemente sua função salvífica para a mulher oprimida. Outra limitação consiste em que a piedade mariana popular se baseia na oposição lar-sociedade e assim a religiosidade (maternal) não repercute na sociedade.

O cap. VIII trabalha a passagem entre essa figura de Maria, mãe dos oprimidos, à Maria, mãe da libertação, possível porque a situação de opressão-libertação se torna novo lugar hermenêutico para a mariologia (popular e erudita). Maria será assim apresentada como aquela que foi *mulher* antes de ser mãe, e mulher que viveu numa sociedade oprimida e nesse condicionamento social foi “mulher simultaneamente religiosa e consciente da situação real em que se encontrava seu povo” (106, cf. Magnificat). Como mulher de fé que assume a história, Maria faz frente ao fatalismo: crê no Deus que age “na libertação ativa dos pobres” (108). Outro aspecto a ressaltar é a dimensão cristológica de Maria. O antimachismo de Cristo tem dois aspectos: 1) “sua concepção de mulher e [...] o modo de relacionar-se com ela e de incorporá-la ativa e plenamente à sua missão” (110); 2) Cristo vence não ao modo machista da violência (a facção), mas pela humilhação (a negação do macho). E o Evangelho de João nos apresenta Maria participando desse modo de ver, ao pé da cruz. — Por fim, Maria, por sua maternidade universal, per-

mite corrigir possíveis desvios e reducionismos de uma perspectiva libertadora (neocatarismo, negação da possibilidade de conversão do opressor, imanentismo).

G.-D. nos oferece assim magnífica contribuição a uma mariologia ao mesmo tempo fiel à tradição e à piedade, à elaboração erudita da fé e ao "sensus fidelium" (que tantas vezes nos aparece desfigurado por não nos determos a analisar seu verdadeiro e profundo sentido — cf. a propósito as páginas em que se analisa a acusação de "mariolatria" — 91-93). Na introdução o A. considera ter podido *apenas* "apontar um caminho para ulteriores investigações" (13), como se fosse pouco ter descoberto caminho tão promissor. O recenseador é de opinião que não se poderá doravante fazer mariologia na América Latina, desconhecendo esta pequena e despretensiosa obra de G.-D. O A. une garra teológica a amplos conhecimentos antropológicos e profunda experiência da cultura popular. Fica o desafio para ulterior investigação que leve em consideração micro-regiões culturais na "Pátria Grande" da América Latina.

Nove anos depois da publicação do original, este livro, longe de diminuir sua atualidade, aumentou-a. Cada vez mais se fala de inculturação da fé. G.-D. nos oferece pistas concretas para uma mariologia inculturada nas culturas tradicionais da América Latina.

Depois de tantos (e tão merecidos) elogios, cabe também uma ressalva. G.-D. não completa o círculo hermenêutico. Sua análise da mariologia popular permite corrigi-la a partir da erudita, mas falta um passo: aprender da mariologia popular, perguntar o que essa teologia espontânea do povo pode ensinar à teologia acadêmica em termos de conceituação e sistematização. Por esse processo se possibilitaria que a teologia se enriquecesse com novos paradigmas, conceitos e categorias a serem trabalhados sistematicamente em vista a novas sínteses (cf. FRANCISCO TABORDA: "Métodos teológicos na América Latina". *PerspTeol* 19 [1987] 293-319; aqui: 302-305).

Francisco Taborda

HOORNAERT, Eduardo, *O movimento de Jesus*. Petrópolis, Vozes, 1994. 160 pp. 20,5 x 13,7 cm. Coleção uma história do cristianismo na perspectiva do pobre. ISBN 85.326.1159-1

O A., assaz conhecido no meio teológico do país, já escrevera sobre este mesmo tema pequeno livro de caráter didático e de fácil compreensão (*O movimento de Jesus*, São Paulo, FTD, 1991). O presente livro tem a mesma estrutura que o anterior, só que mais amplo, apetrejado cientificamente e no contexto de coleção abrangente. Abre, com efeito, coleção prevista para 6 tomos. Obra de cinco especialistas, formados não só academicamente mas também através de prática de ensino, que, ao perceberem

a falta de obras de história do cristianismo desde o ponto de vista da realidade do III^o Mundo, se dão ao trabalho de redigi-las nesta perspectiva dos pobres em contraste com a visão dominante europeizante e ocidentalizante.

O método, que presidirá o conjunto das obras da coleção, parte do homem como ele é, na sua situação e identidade corporal, e, na sua grande maioria, em luta dramática pela existência, perseguida pela fome.

Parte-se do "acontecer na base" também visitado pelos sonhos, festa, dimensão amorosa, imaginário e não só pela fome. Pervade o método a trilogia: terra, festa e corpo; pão (alimento), saúde, sonho; arado, arma, canto; desfrutar o cosmos (economia, festa, alimento), habitar o cosmos (ecologia, terra, saúde) e compartilhar o cosmos (corpo, sonho). Os pobres são os excluídos do alimento e da saúde, mas não dos sonhos. As obras querem responder as três perguntas: onde se distribui o pão? onde se consegue a saúde? por onde passa o mundo dos sonhos? E pensa-as desde os excluídos, numa "hermenêutica e heurística do pobre", animada pela mística do pobre. Os AA. estão conscientes dos percalços de natureza documental e hermenêutica dessa opção. Apontam, porém, caminhos para resgatar fontes históricas populares, dos pobres, tais como, expressões artísticas e religiosas populares, iconografia, topografia, etc. Pretendem fugir ao enciclopedismo das gigantescas e eruditas histórias da Igreja. Buscam também manter relação com a atualidade nos trabalhos em perspectiva ecumênica, tendo como quadro referencial, não o eclesial, mas o antropológico, econômico, social, político, cultural, ecológico, numa palavra, humano. Esta opção metodológica implica posição teológica que se afasta da leitura agostiniana de que o paganismo e o judaísmo não passam de preparação para o cristianismo. O paganismo será analisado assim como é, sem a priori dogmático. O mesmo vale da heresia, do misticismo e de outras formas discriminadas de experiência cristã.

Esta longa referência ao método se faz importante pela sua singularidade e pelo seu caráter controverso. Metodologia que divide as águas da historiografia latino-americana. Defi-

ne, portanto, o caráter e a natureza das obras da coleção.

Este livro começa com reflexão sobre as fontes do movimento de Jesus, chamando a atenção para o caráter próprio dos evangelhos com suas diferentes camadas, para a necessidade do conhecimento do judaísmo, para a superação do bibliocentrismo no enfoque das culturas religiosas circunvizinhas numa nova perspectiva em relação ao paganismo, para a maneira doura e livre de Jesus proceder diante dos textos bíblicos, para a existência de outras fontes além dos evangelhos, tais como, as fontes judaicas (Flávio Josefo, Filon de Alexandria, Escritos de Qumran e de Nag Hammadi) e as do escritor romano Tácito. Considera o cristianismo das origens como movimento religioso dentro do judaísmo sob a liderança de Jesus e inspirado no seu evangelho. Este movimento entra no palco da história, levado por marginalizados e minorias discriminadas. Nisto, ele segue os passos de Theissen (G. Theissen, Sociologia do movimento de Jesus, cf. PT 25 (1993): 258-260).

O segundo capítulo traça a situação sócio-política, econômica e religiosa do tempo de Jesus. Classifica-a de situação colonial. Politicamente a situação estava mais calma, mas socialmente ferveilhava por causa da pobreza das imensas maiorias do povo, especialmente dos camponeses. A Palestina vivia naquele tempo sob três donos: o Templo, o Rei e o Império Romano.

Descreve a situação da Palestina como de anomia social em que os pobres buscavam soluções fora da lei para sobreviverem: mendicância, banditismo, emigração, integração a algum grupo em torno de um profeta.

O A., baseado em Josefo, retrata rapidamente os principais grupos religiosos da Palestina do tempo de Jesus: fariseus, saduceus, zelotas e essênios. Quadro simples, claro, didático, sem especiais novidades.

O terceiro capítulo aborda diretamente o movimento de Jesus. As fontes principais são os evangelhos, lidos na perspectiva sócio-histórica. Baseia suas ponderações no pressuposto teórico de que as palavras, gestos e ações se tornam inteligíveis somente dentro da "comunidade e contexto lingüísticos" em que acontecem. Nesse sentido, a pessoa de Jesus se deixa entender dentro do contexto camponês galileu. E por isso, explicita este contexto e nele localiza a atuação de Jesus. Em seguida, trata do surgimento do movimento em torno da pessoa de Jesus e o cerne de sua proposta e de seu projeto de caráter universal, consubstanciado no evangelho.

Os capítulos seguintes vão perseguir o caminhar desse movimento, já que no seu coração ele carregava proposta universalista. Surgiram, por assim dizer, diversos "cristianismos", diferentes da primitiva experiência galileana. O cristianismo se torna realidade plural e pluralista. O autor indica alguns pontos que considera como referenciais permanentes para seu caminhar ao longo dos dois milênios: "marginalizados e excluídos constituem as forças ativas da história; a violência não resolve, nem mesmo a violência sagrada; a manipulação da religião e da cultura em geral deve ser repudiada; não existe nenhum 'salvador da pátria' (p. 94)". Evidentemente estes elementos podem parecer insuficientes ou mesmo não ser os nucleares para definir realmente o movimento de Jesus. Faltam as dimensões fundamentais do perdão, da caridade fraterna, da filiação divina, da presença do Espírito, etc.

O A. estuda quatro formas históricas do movimento de Jesus nos seus incílios: o cristianismo palestinese, asiático, sírio-egípcio e mediterrâneo ocidental.

No *cristianismo palestinese* de caráter comunitário-doméstico e sapiencial de acolhida aos pobres, a figura de Tiago, primo do Senhor, se torna central. A experiência cristã vincula-se tanto à Torá quanto à nova lei de Jesus, sobretudo na afirmação de que já não se espera o Messias, porque já veio na pessoa de Jesus. O *cristianismo desloca-se*, com a queda de Jerusalém, para a *Áia Menor*, onde prolifera apesar das perseguições da dominação romana. Ele se exprime no livro do Apocalipse de modo vigoroso. A figura do apóstolo João domina essa forma de cristianismo.

Sobre base judaica, o *cristianismo se expande também em direção à Síria e ao Egito* com as duas cidades-chave de Antioquia e Alexandria respectivamente na seqüência da dispersão seguida à morte de Estêvão, em parte, em ruptura com os costumes judaizantes, e, em parte, em continuidade com a vertente aramaica. A figura de Tomé e a Didaqué desenharam a face desse cristianismo. A influência helenista faz-se crescente sobretudo em Alexandria, no Egito. Aí surge uma das mais famosas escolas teológicas com personagens como Clemente, Orígenes, Dionísio, Atanásio e Cirilo. Nesse mesmo movimento, existe a vertente popular copta, do interior, que resiste à helenização e de onde sairão os anacoretas.

No *cristianismo mediterrâneo ocidental* emerge a gigantesca figura de Paulo de Tarso que compreende que o cristianismo deve abandonar os limites da Torá e de um cristianismo rural judaico para expandir-se nos centros urbanos helenizados. Paulo,

apesar de fariseu, tinha mente e coração cosmopolita com cidadania romana e abriu o cristianismo para o mundo gentio.

Enriquecem o livro, facilitando-lhe a leitura, pequeno léxico com os termos mais difíceis e um conjunto de mapas e gravuras artísticas, que facilitam imaginar descrições e situações tratadas no texto.

Este livro de Hoornaert é extremamente sugestivo. A ótica escolhida marca sua riqueza e limite. Riqueza porque desvela face pouco traba-

lhada do desenvolvimento histórico do cristianismo, a saber, sua vinculação e/ou distanciamento dos pobres. Limite, porque deixa de lado outros aspectos também inspiradores e fundamentais nesse movimento, como seria, p. ex., o "enjeux" das idéias, das filosofias, das doutrinas. Isso aparece somente "per transendam". A leitura é fácil, interessante, enriquecedora, permitindo ao leitor ampliar sua visão do cristianismo sob a perspectiva de movimento e não somente de doutrina revelada.

J. B. Libanio

JOMIER, Jacques, *Islamismo*. História e doutrina. Tradução (do francês) Luiz J. Baraúna. Petrópolis, Vozes, 1993. 318 pp., 21 x 13,6 cm. Coleção: herança espiritual, 4. ISBN 85.326.0852-3

O Islamismo apresenta-se hoje como a religião universal com maior força expansiva. Cresce não simplesmente pelo aumento vegetativo das populações muçulmanas mas também por novas e progressivas conversões. Este fenômeno tem sido percebido de modo nítido na Europa. Ainda não parece ser nosso problema pastoral, mas mesmo assim mergulho histórico-teológico nesse universo cultural religioso torna-se nos importante e enriquecedor.

O autor, padre dominicano, viveu longos anos no Cairo, onde pôde imergir-se no universo islâmico. Desde o início, revela o A. mentalidade de diálogo no espírito do Concílio Vaticano II, que ele explicitamente invoca. O estudo situa-se na perspectiva do diálogo, em que três aspectos fundamentais são considerados: os elementos comuns entre ambos, a singularidade de cada um e seu mútuo relacionamento-questionamento.

Nos três primeiros capítulos, o A. traça-nos breve, substancioso, claro e

didático quadro histórico do Islã: o seu surgimento e expansão. Para entender o surgimento, inicia-se o livro com a descrição do ambiente geográfico-humano da Arábia, especialmente de Meca e Medina, no início do século VII de nossa era, berço de Mohammad (ou Maomé na forma aportuguesada).

No estudo do surgimento do Islã, o A. não privilegia nenhum tipo de análise, materialista ou idealista, mas procura mostrar os dois lados da situação em posição bem equilibrada. O quadro histórico-geográfico da expansão permite que o leitor possa entender um pouco da diversidade das expressões islâmicas de uma identidade de fundo.

Para compreender tal identidade, o A. estuda a doutrina, a lei, a piedade, a mística e as confrarias. Nesse estudo aponta com clareza os pontos nodais da fé e da lei islâmica. Insiste naturalmente no centralismo monoteísta da fé islâmica e nos cinco pilares de sua lei: o testemunho da uni-

cidade de Deus e do caráter profético de Mahammad, a oração ritual, o imposto social, o jejum do mês de ramadã e a peregrinação a Meca. Esta lei conforma a vida social do povo muçulmano, cuja configuração o A. estuda nas suas variantes.

Belo capítulo explora a dimensão mística do islamismo que supera o primarismo de fé centrada unicamente no cumprimento da lei. Há traços muito próximos da mística cristã ocidental.

Terminado esse mergulho no mundo político-religioso islâmico, o A. dedica-se à questão da relação do mundo muçulmano com o cristianismo e com a modernidade. Num primeiro momento, tenta mostrar como o islamismo vê o cristianismo. Centra-se na questão cristológica, já que há identidade de fundo no monoteísmo. A questão fundamental situa-se na interpretação de Jesus. Apesar do respeito e reconhecimento pela pessoa de Jesus, o islamismo o considera um profeta para o mundo judeu na seqüência dos grandes profetas do Antigo Testamento. Por sua vez, Mohammad é profeta de maior alcance, já que tem dimensão universal. Além do mais, o Corão é para eles a única fonte válida para conhecer a Jesus. Em relação à modernidade, o A. estuda sobretudo a posição dos reformistas que procuram articular a fidelidade à fé islâmica e a participação numa sociedade industrial moderna.

O livro está escrito em espírito ecumênico e de simpatia em relação ao islamismo. O A. procura ir já indicando ao longo do livro, em pequenos toques, as proximidades do islamismo com o cristianismo. Dedicar, porém, todo um capítulo às relações islamo-cristãs. Aponta, como ponto de partida, o reconhecimento

mútuo dos valores na fé e o comportamento dos membros de ambas as religiões no cotidiano do encontro das pessoas e na colaboração em trabalho social, cívico ou cultural.

Num nível mais teórico e universal, cabe perceber os pontos comuns no nível religioso, começando, antes de tudo, pela fé e obediência ao Deus uno e todo-poderoso, pela observância e vivência de preceitos do Decálogo, etc.

Difícil e semeado de atrito é o problema das missões, quer na história passada, quer na atualidade com o complicadør propagandista e proselitista das seitas pós-cristãs.

Há também nessas relações dimensão psicológica, já que o problema da adesão às crenças envolve a afetividade toda, quer do lado cristão, quer muçulmano. Na religião islâmica, a relação afetivo-intelectual com o Corão é absorvente e totalizante. Fora dela torna-se difícil qualquer diálogo.

O A. dedica longo parágrafo às diferenças fundamentais entre o cristianismo e o islamismo. Sem clareza nesse ponto, não há verdadeiro diálogo. O cristianismo propõe-se como superação definitiva do Antigo Testamento e não simples correção de alguns pontos. Suas exigências vão muito além das do islamismo. O A. indica alguns pontos de diferença: a questão do perdão, a compreensão da situação do ser humano pecador e redimido pela graça, o dom de si com renúncia à força, a revelação de Deus por etapas até o mistério da Trindade, etc.

Já terminando o livro, o A. aborda a questão de quem é Mohammad para o cristão e da apologética muçulmana. Não há simetria de situação entre o cristão e o muçulmano

em relação a Jesus e a Mohammad respectivamente. Para o muçulmano reconhecer a Jesus como profeta não lhe afeta em nada a fé, já que se refere ao Jesus de que fala o Corão, isto é, àquele que está a serviço de Mohammad. Para o cristão reconhecer a Mohammad como profeta, contradiria sua fé cristã, pois significaria sem mais ser muçulmano. Reconhecer alguém como profeta na concepção muçulmana implica seguir-lhe o ensinamento. Ora, segundo o Islamismo Jesus profeta manda seguir a Mohammad. Por sua vez, reconhecer a Mohammad como profeta, significa dizer que ele veio superar a Jesus, o que contradiz a fé cristã. Esta situação mostra o impasse nessa questão. Deve-se distinguir entre respeito à pessoa de Mohammad superando as agressividades passadas e o reconhecimento de ele ser profeta. O primeiro deve ser feito. O segundo se torna inviável para o cristão. A verdadeira questão é perguntar-se pelo significado de Mohammad no plano divino da salvação e tentar teologicamente responder esta pergunta. O A. apresenta rápida tipologia de algumas dessas respostas. Em outro momento, levanta duas delicadas questões para os muçulmanos: a história das formas aplicada ao Corão, no sentido de nele conterem-se estórias anteriores e não simples revelações imediatas e diretas de Deus e o caráter de total suficiência reveladora do Corão.

Voltando à pessoa de Mohammad, o A. apugna nova categoria teológica para defini-lo. O termo profeta causa mais confusão que clareza. Talvez possa ser considera-

do, no plano de Deus, "reformador carismático" em tempo de fraqueza do cristianismo.

O livro termina tratando da apologética muçulmana. No momento atual, impera apologética oficial, nos grandes centros muçulmanos quase única em que se reivindica para a religião islâmica, ao mesmo tempo, o caráter de "religião da revelação e da razão". O próprio livro do "Corão" é apologético. É aceito como única fonte absolutamente segura de conhecimento, já que revelado por Deus.

Estamos diante de livro excelente de introdução ao Islamismo para cristãos, escrito por cristão de mente ecumênica, respeitosa e aberta. Transparece nas linhas do livro profunda atitude de respeito ao Islamismo, mas também de clareza das distâncias que o separam do cristianismo. Não se trata de nenhum diálogo demagógico, mas de verdadeiro esforço de conhecimento da outra religião a partir da consciência da própria identidade cristã. Livros como estes servem ao diálogo e permitem que se percebam a sua complexidade e reais dificuldades. A apresentação gráfica foi enriquecida com pequenos quadros didáticos que facilitam a compreensão e leitura. O texto é claro, didático, com abundância de dados informativos necessários. As análises e reflexões teológicas não se perdem em profundidades inacessíveis, mas permitem, a leitor alheio a esta questão, introduzir-se bem nela.

J. B. Libanio

GIBELLINI, Rosino (ed.), *Percorsi di Teologia Africana*. Brescia, Queriniana, 1994. 332pp., 19,4 x 12,3 cm. Giornale di Teologia 226. ISBN 88-399-0726-2.

Sob a direção de Rosino Gibellini, a Coleção "Giornale di Teologia" publicou este ano o "Percorsi di Teologia Africana". Trata-se de uma coletânea de artigos de Teólogos africanos católicos e evangélicos, que pretendem traçar o percurso da reflexão teológica africana e a sua atualidade. Para além do editorial, temas como a presença do Cristianismo no norte da África na antiguidade ou esforços missionários na Costa Atlântica no Séc. XVI não aparecem. Quer-se tratar, antes, da evangelização da África no último século que coincide com a colonização, já que o Cristianismo africano atual é fruto dessa época. O livro é recomendável tanto pela seriedade e competência dos autores como pela atualidade de seus temas. Ganha especial atenção pelo fato de a Igreja haver muito recentemente realizado o Sínodo Africano.

O primeiro dos onze artigos, intitulado "Breve Storia della teologia in Africa", é de Alphonse Ngindu Mushete, teólogo católico zairense, professor da Faculdade de Teologia da Universidade de Kinshasa e membro conselheiro para a África do comitê-diretor da revista Concilium. Consciente da complexidade da realidade da África negra e, por isso mesmo, sem a pretensão de esgotar o tema, o A. trata-o em duas partes: na primeira situa a questão e mostra a maneira como os teólogos ou homens de Igreja percebem a realidade africana e suas repercussões religiosas, e, na segunda, busca apresentar as principais correntes da Teologia na África.

A questão surge da ambigüidade da evangelização da África estreita-

mente ligada à colonização, cujas conseqüências são sentidas até hoje. Isso pode parecer banal, mas o A. mostra de maneira muito inteligente a importância do fato. Não põe em dúvida a intenção generosa dos missionários, mas questiona se eles tinham idéia precisa do que deviam realizar na missão e, caso a tivessem, se estaria ela de acordo com o desígnio de Cristo e da Igreja.

Muitos são os problemas decorrentes desse trabalho missionário, mas o fundamental, que se apresenta aos teólogos e pastores africanos, é construir uma Igreja que tenha em si todos os meios de salvação, radicada na estrutura e cultura local, plenamente responsável do destino espiritual de seu povo.

Na segunda parte de sua monografia, o A. apresenta três correntes características da Teologia na África. A Teologia missionária pausada por três teses da escolástica: a salvação da alma ou a conversão dos infiéis, desenvolvida sobretudo na escola missiológica de Münster; a Teologia da "Plantatio ecclesiae" que via a alma do negro como "sedentes in tenebris et in umbra mortis" e, fazendo tábula rasa dos povos sem cultura e sem civilização, pregava a implantação da Igreja como esta se realizara historicamente no Ocidente; e, por fim, a de fazer nascer uma Igreja e ajudá-la a crescer. Sob esta teologia, nasce uma Igreja modelada segundo a européia, paralizada, sem iniciativa, originalidade e criatividade.

Contrariamente, a teologia dita africana quer levar em consideração

o destinatário africano com sua cultura e religião e, a partir de seus problemas, pensar a verdade do cristianismo. Apresenta-a em duas tendências: a "Teologia da Adaptação" e "a Teologia africana Crítica". Na primeira, é tratada a questão dos africanos que aceitam e vivem a mensagem do Cristo, anunciam-na a outros, para que a vivam em seu contexto sócio-cultural. Na segunda, aponta duas preocupações principais: o desejo de um contato mais estreito com as fontes maiores da Revelação Bíblica e tradição, e o esforço de grande abertura ao mundo africano e aos seus problemas.

Por fim, o A. apresenta a "*Black Theology*" ou teologia negra sul-africana. Esta, inspirada particularmente na situação social de opressão e de segregação, nas quais se encontram os negros na América e África do Sul, apresenta-se como revisão crítica ao racismo considerado como fenômeno global, ligado historicamente à expansão do capitalismo europeu.

O 2º artigo, "*La Bibbia nella cultura Africana*", é de John S. Mbiti, da Igreja anglicana do Kenya, um dos teólogos mais cultos e produtivos da África. Artigo muito breve, porém, profundo, onde o A. mostra pontos comuns entre Israel e a África, tais como a tradição oral (algo que sobrevive à alfabetização e cultura letrada), a integração dos que não sabem ler na sociedade, a maior participação da pessoa na comunicação oral, a concepção de tempo, comunhão e comunidade. Analisando tais semelhanças, o A. conclui que, na África, o mundo bíblico se faz, como em nenhum outro lugar, real, vivo e próximo. "A África vive na Bíblia, e a Bíblia é viva na África".

Justin S. Vekpong, teólogo católico nigeriano, docente do Catholic

Institute Of West Africa de Port Hartcourt (Nigéria) assina o terceiro artigo, intitulado "*Cristologia e inculturazione: una prospettiva neotestamentaria*". Breve, porém, denso e profundo, o artigo, com uma séria cristologia, quer mostrar como Jesus evangelizou os hebreus a partir de sua cultura, sem destruí-la nem suprimi-la. Jesus, embora de maneira criativa e nova, busca converter os hebreus usando elementos de sua própria crença religiosa fundamental. O A. propõe esse modelo do próprio Cristo para a inculturação do Evangelho na África Negra, tendo como medida sua situação específica.

O quarto artigo, "*Cristologie Africane Contemporanee-valutazione, e suggerimenti pratici*", é de Charles Nyamiti, Teólogo católico da Tanzânia, docente do "Catholic Higher Institut of Eastern Africa", Nairobi (Quênia), considerado um dos teólogos africanos mais ativos na linha da inculturação. Excelente artigo para ter uma visão geral sobre a cristologia africana contemporânea. O A., entretanto, não se limita a apresentar os diferentes modelos desse ramo da teologia; ele faz uma avaliação crítica e sugestões práticas. Por não se tratar de mera especulação intelectual, mas sim reflexões em vista de métodos de cristologia da inculturação mais eficazes, o A. faz propostas bem concretas, tais como o uso intrínseco de termos culturais africanos na teologia, identificando-os analogicamente com o mistério cristão e explicação dos elementos implícitos que estão na base dessa identificação.

O A. termina seu artigo, propondo a urgência e validade de um manual de Cristologia africana — e chega mesmo a propor um esquema — para a formação dos candidatos

ao sacerdócio, para que possa haver maior impacto na vida da Igreja africana.

O livro traz também dois artigos sobre liturgia. O primeiro, intitulado "*Celebrare Gesù Cristo in Africa*" é de François Kabasele Lubala, teólogo católico do Zaire, docente de liturgia na Faculdade teológica da Universidade de Kinshasa. Muito bom artigo para se ter uma idéia geral da experiência cultural e da celebração da salvação em Jesus Cristo na África. O segundo, "*Liturgia e inculturazione — Celebrazione eucaristiche creative*", é de Elochukwu E. Uzukwu, teólogo católico nigeriano, reitor do Spiritan International School of Theology, Enugu (Nigéria), trata-se de uma avaliação da liturgia eucarística celebrada na África de maneira criativa, pautada pela interação entre Evangelho e cultura e examinada enquanto memorial de celebração e "gestos verbais".

Uma das características básicas da cultura africana é a sua natureza holística e englobante, por isso seria inadequado tratar a teologia africana sem abordar a questão da espiritualidade. No sétimo artigo, "*La spiritualità in una prospettiva africana*", Patrick-Augustin Kalilombe, que foi bispo da diocese Lilongwe (Malawi) e atualmente dirige o Centre for Black and White Christian Patnership, Selly Oak, Birmingham (Grã-Bretanha), trata a possibilidade de falar em espiritualidade africana de maneira geral.

Os quatro últimos artigos lançam um olhar sobre a sociedade africana, sobre a qual fazem uma reflexão na linha da teologia da libertação. O primeiro intitulado "*Cristianesimo e liberazione in Africa*", é de Jean Marc Ela, teólogo católico dos Camarões e um dos principais nomes da teologia da libertação na África. O Autor levanta o grave problema da pauperização africana diante do qual um Cristianismo coerente não pode omitir-se. O Segundo artigo, "*Pau-perizzazione e Liberazione. Approccio Teologico per Africa e per il Terzo Mondo*", é assinado por Engelbert Mveng, teólogo jesuíta dos Camarões, historiador, poeta e artista, atualmente dirige o departamento de história da Universidade de Yaoundé. Nesse excelente artigo, o A. analisa a pobreza do ponto de vista econômico, antropológico e estutural, confrontando-a com a pobreza evangélica, e abrindo perspectivas de uma práxis cristã.

Não poderia faltar um artigo sobre a mulher africana. Mercy Amba Oduyoye, nascida em Gana, mas vivendo atualmente na Nigéria, uma das teólogas africanas mais ativas no continente e no organismo do Conselho Ecumênico das Igrejas em Genebra, colabora com o terceiro desses artigos, intitulado "*Dona Nera. La teologia feminista in una prospettiva africana*". E por fim, um artigo do teólogo Protestante Sulafricano Simon Maimela sob o título, "*La Teologia Nera della Liberazione*".

Marco Antônio Morais Lima