

POUPARD, Paul card. (dir.): *Felicidad y fe cristiana*. Estudio del Consejo Pontificio para el Diálogo con los No Creyentes. / Tradução (para o espanhol) Joan Llopis. — Barcelona: Herder, 1992. 175pp., 19,5 x 12 cm. ISBN 84-254-1822-4

O antigo Conselho Pontifício para o Diálogo com os Não Crentes, hoje, Conselho Pontifício para a Cultura, organizou em 1988 uma pesquisa internacional sobre a felicidade e a fé cristã, que terminou com uma assembléia de quatro dias em março de 1991. Um questionário foi enviado às conferências episcopais, às universidades católicas, a pessoas que crêem e que não crêem. Durante três anos os resultados foram chegando ao Conselho Pontifício. Em muitos países fizeram-se encontros sobre o tema, para discuti-lo entre crentes e não crentes. No Japão, por exemplo, uma revista de cultura lançou ao grande público as perguntas, e vieram, por isso, muitas respostas de pessoas alheias ao mundo eclesial e cristão.

O texto não conseguiu, evidentemente, reproduzir toda a riqueza das respostas recebidas, mas procurou ser uma "leitura transversal das numerosas reflexões enviadas". Sua finalidade é pastoral, e seu objetivo é oferecer uma síntese a respeito dos vínculos que existem entre felicidade e fé cristã.

O livro divide-se em três partes. A primeira parte refere-se à busca pessoal da felicidade. Na segunda parte faz-se uma síntese das respostas, captando o sentido de felicidade na cultura contemporânea e nas diversas regiões do mundo. E a terceira parte coordena as indicações mais diretamente pastorais em vista de uma evangelização do desejo.

Assim, na primeira parte, buscase, de início, definir a felicidade como um estado de ânimo. Desta maneira responde muita gente espontaneamente. Mas ela é mais estável que um estado anímico. É algo que se percebe intuitivamente, ainda que se reflita pouco sobre isso, e raramente é expresso em palavras. O desejo da felicidade é universal e fundamental. O texto mostra que a felicidade aparece para muitos como algo que se recebe, como uma disposição de ver o bem em todos e em tudo. É também uma consequência de uma opção de vida. Nesse sentido, é-se responsável pela própria felicidade. Portanto, três fatores parecem convergir para a felicidade: dom, disposição e decisão.

O sofrimento, à primeira vista, parece opor-se à felicidade. Entretanto, a felicidade precisa ser bastante forte para aceitar o sofrimento, realidade inevitável da vida humana. Só uma opção de transcendência garante uma verdadeira felicidade.

Completando essa reflexão, o texto estuda muito brevemente a posi-

ção de três filósofos e três santos a respeito da felicidade. O filósofo espanhol Julián Marías considera a felicidade uma questão estritamente pessoal, que deve ser afrontada a partir da própria experiência. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, aborda a felicidade, sob o aspecto objetivo, como realização da natureza racional do indivíduo; ela é a reta atividade da alma. Santo Tomás vê a felicidade como fim último da vida humana e como ato; a forma principal é a plenitude da vida e o gozo de Deus.

Entre os santos, o texto se refere a Santo Inácio de Loyola, São João da Cruz e São Francisco. Santo Inácio oferece o critério do discernimento entre consolação e desolação para encontrar a verdadeira felicidade. São João da Cruz convida o ser humano, através dos caminhos da purificação e da noite escura, a gozar da felicidade da união com Deus. São Francisco, em sua célebre estória da "perfeita alegria", nos aponta a felicidade de suportar por amor até injúrias. O rescaldo final aponta-nos para a felicidade como dom de Deus.

A segunda parte do livro é um passeio histórico e geográfico pela cultura contemporânea nos diversos países, tentando captar-lhe a compreensão de felicidade. Da história recente, o livro se concentra em mostrar o desfecho trágico da falsa promessa de felicidade do materialismo ateu, na sua forma de marxismo, e as falazes promessas do liberalismo. Alude à distopia tão bem desenhada por A. Huxley na sua obra "O admirável mundo novo". Termina falando da infelicidade da felicidade moderna, ao ignorar a dimensão espiritual do homem.

A geografia da felicidade estuda três situações: a atual situação do

mundo pós-comunista, dos países em vias de desenvolvimento e dos países do primeiro mundo. Em cada uma dessas situações, mostram-se as falsas ilusões de felicidade e os elementos válidos. O texto ultrapassa uma simples análise dos fatos. Emite, desde a perspectiva cristã, juízos de valor, criticando os reducionismos das diferentes "geografias da felicidade".

A terceira parte é uma síntese de propostas pastorais para evangelizar o desejo de felicidade do ser humano na atual situação, a partir de sugestões vindas de todas as partes do mundo.

Para esta evangelização do desejo são necessários uma preparação e um reconhecimento das atitudes das pessoas diante da felicidade, na sua ambigüidade. No fundo, a evangelização do desejo é um processo de discernimento. O texto alude mais uma vez à pedagogia espiritual de Inácio de Loyola.

Merecem rápida, mas interessante análise, as respostas ao anseio de felicidade, propostas pelos movimentos neo-religiosos "New age". São chamados "novos paganismos religiosos". Em resposta, o texto estuda as bem-aventuranças de Jesus, como a resposta cristã profunda sobre a felicidade humana. Dedicou um capítulo à dimensão transcendente de vida eterna dessa promessa de felicidade, articulando-a com a felicidade já iniciada aqui na terra.

Conclui apontando para alguns elementos pastorais bem concretos. A felicidade cristã só será crível se testemunhada a partir da experiência, vivida com alegria contagiosa, em articulação com a justiça.

À guisa de anexo estão os discursos de João Paulo II e do Cardeal Poupard, por ocasião da assembléia

plenária do Conselho Pontifício para o Diálogo com os não Crentes a 16 de março de 1991. Neles acentua-se a relação entre felicidade e fé cristã, na sua dupla função de crítica às falsas felicidades e de critério para a verdadeira felicidade.

O livro é simples. Não se dedica a reflexões profundas, mas, antes, a apresentar de modo bem sucinto e claro um quadro sintético das inúmeras respostas ao questionário enviado pelo dicastério romano. Só pelo fato de colecionar respostas do mundo inteiro, o texto merece ser lido, a fim de que se possa ter uma idéia a quantas anda a problemática da felicidade.

A serenidade objetiva do texto é quebrada, às vezes, quando se refere ao mundo pós-comunista. Nesse momento os adjetivos crescem em vigor e termina-se vendo nenhum elemento válido de felicidade e justiça criado naqueles países, a não ser na luta contra o sistema. Em relação ao universo de valores do ocidente liberal, capitalista, hedonista, consumista e esbanjador, as críticas são também fortes, mas percebe-se uma maior tolerância. Acredita-se que é questão de exagero e de medida, e talvez não se acentue suficientemente a raiz última dessa cultura de um extremo individualismo, refratário a qualquer altruísmo cristão.

A proposta cristã é apresentada com toda a sua clareza. Mas pode-se perguntar se a maneira como é feita não vem como um bloco feito e imposto de fora. Mesmo que o texto afirme que para a modernidade é a experiência o ponto de partida da evangelização, nem sempre ele parece seguir o método. Evidentemente sendo um texto-síntese de respostas elaboradas a partir das mais diversas óticas e situações, não é fácil ser,

ao mesmo tempo, fiel ao material recebido e a uma perspectiva escolhida.

J. B. Libanio

Teología y liberación: Religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez. Vol. III./Virgilio Elizondo...(et al.). — Lima: CEP, 1991. 442 p., 20,5 x 14,5 cm. Co-edición: Instituto Bartolomé de las Casas.

Este terceiro volume fecha um conjunto de obras dedicadas a Gustavo Gutiérrez. Não se trata de um estudo de sua obra, mas de questões que se referem à temática geral ventilada pela teologia da libertação (TdL), de que G. Gutiérrez é considerado o iniciador e símbolo consagrado. As obras anteriores foram recenseadas em PT 23 (1991): 123-126 e PT 24 (1992): 97-98.

Este último volume contém contribuições que giram em torno de duas partes: lugares teológicos e propostas éticas. A divisão é antes editorial que realmente temática. Pois as duas partes cobrem temas bem diferenciados que não cabem bem sob os títulos indicados.

Assim sob os termos "lugar teológico", encontram-se trabalhos de diferentes perspectivas. V. Elizondo inicia o livro com uma reflexão sobre a problemática da "mestiçagem" sob a perspectiva teológica desde a experiência de sofrimento de milhões de hispanos, que vivem nos EE. UU., por parte da sociedade e da Igreja. Refere-se à importância do centro cultural mexicano-americano e da teologia de G. Gutiérrez para os católicos chicanos. As experiências de identidade indefinida e de conseqüente

marginalização, próprias da mestiçagem, juntamente com as lutas pela aceitação e pertença, definem uma situação que recebe à luz da revelação significado novo. A mestiçagem torna-se assim um lugar teológico.

Ana M. Bidegain, numa perspectiva histórica, apresenta o papel da mulher na América Latina, começando pelos tempos da colonização, em que o entrelaço entre a mulher indígena e o conquistador foi criando o novo mundo. Mostra como a mulher ensinou muito ao conquistador sobre este mundo que ela conhecia. "A mãe da América é a Índia", que nos legou sua matriz cultural. Isso não impede que a mulher tenha sido escrava e cativa sob diferentes aspectos. Em outros momentos, a mulher foi a catequista por excelência. Analisa com agudeza o processo de mudança na compreensão da sexualidade, sobretudo em relação à mulher, com a dominação capitalista puritana, no interior da Igreja, passando pela experiência da Ação Católica até o nascimento da TdL e sua ulterior evolução com a teologia feminista. Termina indicando a busca de novos horizontes para uma concepção humana e cristã de sexualidade na linha de reavaliação crítica da concepção puritana da sexualidade, da denúncia profética da feminização da pobreza, da reapropriação da força libertadora de Cristo e de Maria.

D. Irarrázaval estuda como o catolicismo popular está presente na TdL sobretudo na obra de G. Gutiérrez, mostrando o que já se conseguiu de interação entre os dois e que tarefas ainda estão por ser realizadas. No catolicismo popular está em jogo o ser do pobre com sua fé e sabedoria, com suas contradições e isto se torna objeto da reflexão teoló-

gica. P. Trigo elabora, desde sua experiência nas periferias urbanas, a cultura que aí se gesta e se vive, para num segundo momento exercer um discernimento evangélico em vista da inculturação do cristianismo e da instituição eclesial nessas periferias. E. Dussell continua reflexões que vem fazendo faz anos no sentido de mostrar como a façanha evangelizadora cultural do cristianismo dos primeiros séculos não prosseguiu nos séculos seguintes. Mas agora no final do século XX é tempo de superar esta limitação para criar um cristianismo policêntrico, descentrado. É a figura dos pobres — etnias, camponeses e marginalizados — que recorde ao cristianismo constituído sua infidelidade ao evangelho de Jesus.

R. Muñoz conduz uma reflexão eclesiológica desde a perspectiva dos pobres em suas comunidades, analisando a vida e o agir dessas comunidades em quatro aspectos distintos e complementares: as necessidades básicas (igreja samaritana), o espaço da fraternidade (igreja lar), a ajuda de Deus e o encontro com Ele (igreja santuário), os direitos e organização (igreja profética). As comunidades são vistas na sua relação com o povo, como um sujeito especial, mas não separado do povo dos pobres. A Igreja se constrói da interação de ambos: povo pobre e de fé e comunidades. Termina a reflexão relacionando esta igreja de comunidades com a Igreja maior, numa perspectiva de comunhão, sem desconhecer os conflitos.

E. Schillebeeckx, teólogo belga, trabalha a questão da pluralidade das religiões e o cristianismo com a pretensão da única salvação em Jesus (1 Tm 2,5; At 4,12; Jo 14,16, etc.). Sem renunciar a sua pretensão de universalidade, o cristianismo renuncia a seu caráter de "exclusividade e inclusividade" no sentido de só ele

ser religião verdadeira e o verdadeiro das outras religiões lhe pertencer. A chave da solução se encontra na definição da identidade do cristianismo que é dada pela práxis e mensagem de Jesus sobre o reino de Deus com todas suas conseqüências. O cristianismo está essencialmente ligado a uma insuperável "particularidade histórica", à regionalidade e à limitação: forma de expressão, maneira de olhar as coisas, prática correta. A limitação pertence à essência do cristianismo. O caráter especial, particular e único do cristianismo está em que encontra a vida e a essência de Deus precisamente na particularidade histórica e limitada de Jesus, confessado como a manifestação pessoal-humana. Além disso o cristianismo viverá sua universalidade na defesa do direito universal dos pobres, em torno do qual se pode pensar uma universalidade concreta.

O inglês N. Lash, a partir do contexto político inglês, sobretudo no referente à ideologia neoliberal tão incrementada pela primeira-ministra M. Thatcher, pergunta-se por uma política de evangelização. Insiste na dimensão comunitária em resposta ao individualismo neoliberal e na maneira como trabalhar tal dimensão especialmente em relação aos pobres, tão controlados pelas camadas dominantes.

Do professor de Montreal G. Baum vem uma reflexão sobre identidade e comunidade no sentido de analisar o impacto que causa sobre as identidades de comunidades menores a dimensão universal da opção preferencial, das propostas socialistas universalizantes, dos movimentos de libertação. Mostra como a TdL, que ele considera uma teoria social crítica da esquerda, dá aos que lutam pela justiça um sentido de identidade e comunidade, colaborando

para este duplo sentido numa sociedade mais ampla. A TdL o pensa em nível de comunidade latino-americana. O a. mostra uma compreensão muito limitada de tal teologia, sobretudo enquanto teologia.

A religiosa americana M. A. Neal encerra a primeira parte do livro, dedicada aos lugares teológicos, estudando a relação entre Deus e sociedade no processo de transformação da realidade. Nossa compreensão da sociedade e nossa ação devem partir de uma análise social sistemática alimentada por fatos hoje mais acessíveis e desde aí entender o que Deus está a pedir de nós.

A segunda parte começa com um trabalho do teólogo argentino J. C. Scannone sobre ciências sociais, ética, política e doutrina social da Igreja (DSI). Estuda as mediações teóricas e práticas das ciências sociais em relação à compreensão da fé e à atuação moral-pastoral social. Tal reflexão vale da TdL e da DSI. O A. dedica a primeira parte às mediações teóricas das ciências sociais e DSI e a segunda parte às mediações práticas entre ambas e com a ética política. Na parte teórica, procura o A. ver a mútua contribuição das ciências sociais à DSI e vice-versa, dedicando interessante parágrafo ao círculo hermenêutico característico das ciências sociais e à função intermédia das ciências humanas hermenêuticas. Guardando o respeito à autonomia da história, da sociedade e da cultura, procura-se estudar a relação entre a DSI e as suas mediações práticas como tais e as da razão prática, quer no nível do magistério eclesialístico universal, quer local. Termina-se dizendo merecer um aprofundamento a questão das mediações ético-políticas práticas sobretudo no referente aos projetos históricos com suas respectivas ideologias e aos sujeitos históricos de movimentos organiza-

dos que lutam para realizá-los.

O jesuíta americano A. McGovern elabora uma investigação preliminar sobre o uso da análise marxista e da teoria da dependência pela TdL. Quanto à teoria da dependência, que focaliza quase exclusivamente os fatores externos, o A. elenca fatores internos responsáveis pela atual situação econômica do continente e matiza com razão alguns aspectos da real dependência. No tocante à análise marxista, o A., com muita seriedade e honestidade intelectual, intenta compreender porque, como e que uso a TdL faz dela.

De Sri Lanka veio a contribuição de A. Pieris, relacionando a linguagem dos direitos humanos, usada predominante pelos teólogos do 1º Mundo, com a da libertação, usada no 3º Mundo, a fim de esclarecer os mútuos mal-entendidos. As tradições humanista secular e religioso-cristã estão na fonte do movimento dos direitos humanos que vingou mais em solo anglo-americano. O A. mostra como a linguagem dos direitos humanos foi uma contribuição específica do ocidente para a compreensão da libertação humana de modo que os valores de liberdade e comunidade são expressos no ocidente nesta linguagem dos direitos humanos individuais. Certa tradição cristã exerce sobre tal tradição forte crítica, mas conserva-lhe a linguagem. O A. explica como a TdL, por sua vez, se afasta desta linguagem, ao assumir tradições diferentes quanto ao humanismo secular e à Bíblia. E ele teme que a linguagem dos direitos humanos seja um instrumento do imperialismo eclesiástico no terceiro mundo, por isso manifesta sua desconfiança em relação a esta linguagem.

O jesuíta de Toronto R. Haight partindo do estudo do livro de G. Gutiérrez sobre Jó, mas levando em

consideração outras obras, desenvolve uma análise antropológica sobre quatro aspectos diversos da linguagem a respeito de Deus: profética, contemplativa, da liberdade e da responsabilidade, da fé e práxis. Recorre a elementos de lingüística para captar melhor a lógica dessas linguagens nos escritos de G. Gutiérrez.

O conhecido evangélico J. M. Bonino desenvolve o tema do amor como inspirador da espiritualidade da libertação e que, por sua vez, está na base da TdL e da evangelização na A. Latina. De fato, esta evangelização intenta ajudar as não-pessoas do nosso continente a tomarem consciência de que Deus é Pai.

O tema do pecado histórico é tratado pelo peruano Noé Zevallos, que já nos deixou tão prematuramente. Os conhecidos moralistas espanhóis Marciano Vidal e Francisco Moreno Rejón fecham o livro com dois temas de sua especialidade, ressitando a teologia moral à luz da TdL (Vidal) e trabalhando a ética da libertação na perspectiva do pobre (Moreno).

Este volume é riquíssimo pela diversidade dos temas, pela origem dos articulistas, por sua renomada capacidade teológica. O horizonte da TdL, refletido sobretudo na obra de G. Gutiérrez, envolve praticamente todas as contribuições, apesar de suas diferentes óticas. Revela o vigor e peso da TdL e de seu corifeu maior dentro e fora do continente.

J. B. Libanio

LOHFINK, Norbert: *La Alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y*

cristianos. / Tradução (do alemão) Isidro Arias. — Barcelona: Herder, 1992. 136 pp., 19,8 x 12 cm. ISBN 84-254-1775-9

Norbert Lohfink, jesuíta e exegeta, desde 1962 é professor de Antigo Testamento em St. Georgen, Frankfurt; como professor convidado já lecionou em Roma, Jerusalém e Berkeley.

Nos diálogos teológicos entre judeus e cristãos a palavra aliança adquiriu grande peso desde que, em 1980, ante um auditório judeu oficial em Mainz, o Papa João Paulo II afirmou que “a antiga aliança nunca fora ab-rogada”.

Uma vez que para o A. os teólogos cristãos não têm uma idéia muito clara acerca do conteúdo exato do conceito aliança/nova aliança a partir de suas raízes bíblicas, examina-o mais de perto nos textos bíblicos mais importantes, tanto do Antigo como do Novo Testamento. “Talvez então possamos distinguir, aliás mais facilmente e de maneira fundada, entre as diversas teorias oferecidas pelo mercado teológico do diálogo: as teorias da única aliança, das duas alianças, e das muitas alianças” (p. 25).

O A. salienta que, tanto na bíblia hebraica como nos escritos do NT, aliança é algo completamente distinto de uma fórmula fixada para sempre e que designa de maneira definitiva uma realidade determinada: é um conceito cujo significado somente pode ser deduzido pelo contexto em que se encontra.

No âmbito do AT diversas teologias da aliança fazem ouvir sua voz: no discurso deuteronomista da aliança do Sinai e do Horeb, o termo aliança significa tratado, que pode ser

violado e perder validade; o discurso sacerdotal refere-se a uma promessa solene, e sob juramento, feita por Deus em favor de alguém, e se o destinatário pode ser infiel, isto não anula sua validade.

Não foram os cristãos que criaram o conceito de nova aliança, mas seu criador foi o profeta Jeremias (Jer 31, 31-34), ou um dos redatores deuteronomistas do livro do profeta Jeremias. Segundo a interpretação destes redatores, Israel já recebe o dom da nova aliança em sua história pós-exílica, e, desde que não volte a pecar, já está na nova aliança. Para os autores do NT esta promessa, em toda sua profundidade e radicalismo, somente encontrará cumprimento no messias Jesus e nos que crêem nele.

O A. advoga a conveniência de que se fale de uma única aliança e de um duplo caminho salvífico.

Não se deveria falar de duas alianças, ou muitas, mas apenas de uma única aliança. O conceito de aliança utilizado pelo NT é o deuteronomístico-jeremiano: o amor permanente de Deus por seu povo, que um dia rompeu sua aliança, desemboca na promessa de uma nova aliança, que não é outra coisa a não ser a mesma aliança do Sinai, porém mais luminosa. Deus outorga seu perdão e põe novamente em marcha o antigo que tinha ido a pique: não estamos diante de uma aliança distinta.

Para o A., a expressão duplo caminho salvífico resulta aceitável, desde que entendida em sentido dramático. “...Desde os tempos da Igreja primitiva, judeus e cristãos seguem caminhos distintos, e uma vez que ambos transcorrem dentro da mesma e única aliança que atualiza a salvação de Deus no mundo, em minha opinião se deveria falar de um duplo caminho.” (pp. 118-119).

Para explicitar o que entende por "dramaticamente", o A. recorre ao conceito da opção pelos pobres. Este lema não é válido sempre e por princípio: Deus não quer que nos torne-mos pobres, nem que os pobres permaneçam nesse estado; porém, numa determinada situação se põe ao lado dos pobres e oprimidos precisamente pelo seu amor a todos e em benefício da riqueza de todas as suas criaturas. "...O plano salvífico de Deus é único... Na história temos de contar com a presença do pecado... Há drama, e no drama cada personagem e suas ações afetam a todos os demais..." (p. 120). Deus quer esta situação dramaticamente, ou seja, em vistas ao progresso da história, à mudança da mesma.

Segundo o A., o conceito condutor do diálogo entre judeus e cristãos deveria ser a Torá. "A Torá é a forma concreta da salvação, sua materialização, sua imersão na consistência de realidade da sociedade... Dado que na nova aliança a Torá é a mesma que na aliança da saída do Egito, embora, de fato, no mundo atual esteja presente em duas formas distintas, somente pode haver uma Torá, um contra-mundo de Deus que se eleva ante as sociedades do mundo estruturado a partir do pecado." (pp. 135-136).

O A. enfatiza que o diálogo entre judeus e cristãos resultaria muito mais enriquecido se, para a compreensão de Jer 31 e dos textos neotestamentários referentes à nova aliança, recorrêssemos menos ao termo aliança e mais à palavra Torá, um conceito mais central e sobretudo mais existencial.

A nova aliança do livro de Jeremias é a renovação e retomada da aliança do Sinai. Ambas incluem a mesma Torá: também no caso da nova aliança está em jogo a Torá de

Deus, e nada se diz que Deus tivesse dado uma nova Torá.

A nova aliança do NT é a plenitude escatológica da nova aliança de Jeremias. O NT vê seu cumprimento em Jesus Cristo. O sermão da montanha pretende ser a interpretação escatológica e a radicalização da Torá do monte Sinai, e não sua substituição ou negação.

Determinadas particularidades da forma da Torá foram repensadas com o passar do tempo, para que a vontade social de Deus em relação a seu povo mantivesse sua identidade. "... Uma coisa sempre terá validade: a dimensão de povo de Deus da Torá —isto é, seu caráter alternativo diante dos projetos de sociedade de um mundo que perdeu sua identidade primigênia recebida na criação — deve conservar-se." (p. 135).

Certamente as idéias principais desenvolvidas nesta obra não sintonizam plenamente com as correntes interpretativas predominantes nas grandes Igrejas cristãs da atualidade. Seu mérito consiste justamente em questioná-las e abrir-lhes novas pistas hermenêuticas.

Como o A. quer evitar confrontos diretos, renuncia ao aparato científico e procura não citar nem discutir a ampla bibliografia existente sobre o tema. Tal dado permite-lhe prescindir das notas. Objetivando orientar o leitor, abre cada um dos doze capítulos com uma afirmação, na qual procura explicitar seu ponto de vista dentro desta discussão.

Embora as diferentes correntes e tendências contemporâneas do pensamento cristão em relação ao diálogo com os judeus não sejam mencionadas explicitamente, o leitor mais avisado certamente é capaz de identificá-las e precisá-las. Já no

concernente ao âmbito judaico, o A. não adota o mesmo procedimento, tratando-o monoliticamente, fato este que não passa despercebido a um olhar mais atento e crítico. Sem dúvida, teria sido interessante para o leitor conhecer os diversos posicionamentos, mentalidades e perspectivas dos judeus atuais ante a realidade histórica do cristianismo.

O estilo claro e conciso do A., e sua capacidade de tematizar as idéias, tornam a leitura ágil e fluida. Ademais, o recensor não poderia deixar de elogiar o trabalho de tradução, pois quando este é bem feito, como neste caso, coopera sensivelmente para a compreensão do conteúdo da obra.

Oxalá o A. tenha êxito em suas proposições e consiga, assim como ele próprio menciona bem no fim do livro, estimular a que os participantes judeus falem neste debate, e despertar os cristãos à prática da escuta atenta.

Danilo Mondoni.

GABEL, John B., WHEELER, Charles B.: *A Bíblia como literatura*. Uma introdução. / Tradução (do inglês) Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. — São Paulo: Loyola, 1993. 263p. 23 x 16cm. (Coleção: Bíblia Loyola, 10). ISBN 85-15-00734-7

"O livro que você está abrindo foi para o Editor brasileiro um caso de amor à primeira vista", lemos na apresentação à edição brasileira (p. 9). O recenseador pode dizer a mes-

ma coisa. O atraente deste livro consiste no seu jeito "leigo", tanto no sentido religioso como no sentido cultural do termo. Sua linguagem não é nem de padre, nem de erudito. E contudo, expõe com clareza e acuradamente o que cabe a "uma introdução geral sistemática ao estudo da Bíblia como literatura", como a obra se apresenta (p. 13). O âmbito de origem não é nem o púlpito, nem o gabinete de pesquisa, mas o ensino e a ciência da literatura. Ambos os autores são ou foram professores de inglês na Universidade Estadual de Ohio e há muito dão cursos sobre "a Bíblia como literatura". A organização do livro em quinze capítulos — o número de semanas letivas de um semestre escolar — pode conter uma sugestão para o uso em cursos de "cultura religiosa" e assemelhados.

A publicação da obra no Brasil vem em boa hora. Os recentes progressos da ciência bíblica como tal, o melhor conhecimento da cultura do antigo Oriente etc. estão ganhando espaço nos hebdomadários e nos cadernos culturais de nossos jornais. Além disso, esta obra esclarece os princípios das novas traduções que estão surgindo entre nós — equivalência dinâmica etc.—, p. ex. na Bíblia na Linguagem de Hoje (princípios, aliás, análogos aos de L. Alonso Schökel (PT 25 [1993] 110-113), aplicados na Bíblia Edição Pastoral). Finalmente, se a gente percebe no livro uma incansável polêmica contra os modelos dogmáticos, moralistas, sentimentais ou fundamentalistas de ler a Bíblia, não se pode negar que estas maneiras estão tão presentes em nosso ambiente quanto no norte-americano, onde a obra foi concebida. A "laicidade" da obra resulta em simplicidade de linguagem. Quem fez um bom Segundo Grau ou recebeu alguma formação literária pode, sem maiores dificuldades — além da

indispensável aplicação —, com muito proveito ler esta obra e nela encontrar valiosas respostas às perguntas suscitadas pela crescente divulgação dos assuntos bíblicos em nível de cultura geral.

Os quinze capítulos tratam primeiro de assuntos gerais e depois, de assuntos mais específicos concernentes aos diversos livros bíblicos. Os dois últimos capítulos focalizam respectivamente a tradução e o uso e interpretação religiosa da Bíblia. Depois, um primeiro apêndice versa sobre o nome de Deus (na última alínea deste apêndice, p. 243, os tradutores deixaram cair um parêntese denunciando a hipoteticidade da pronúncia *iahweh*). Um segundo é consagrado à escrita em tempos bíblicos. Na edição brasileira, dois outros apêndices lhes foram acrescentados, para apresentar as traduções bíblicas e a literatura de introdução disponível no Brasil. O acréscimo destes apêndices compensa a decisão de manter o texto e as notas estritamente conformes ao original em língua inglesa, com suas freqüentes alusões à leitura bíblica no âmbito anglo-saxão (Apresent., p. 9). Aqui cabe felicitar os tradutores porque souberam manter a fidelidade ao original inglês sem “anglicizar” a linguagem da tradução. No fim aparece um mui útil índice alfabético de assuntos.

O cap. 1 trata do título do livro, que exprime seu objeto material: “a Bíblia”, e o objeto formal: “como literatura”. Observam os autores, com suave humor, que, se o assunto fosse uma obra de literatura qualquer, tal título seria esdrúxulo; imagine só: “Shakespeare como literatura”... (p. 17)! O problema é que não estamos acostumados a ler a Bíblia como literatura. Claro, “como literatura” no seu sentido mais amplo, e não como beletrística (p. 18). Eles distinguem

entre o tema e sua expressão (p. ex., em Gn 1-11 ou At 7), tornam o leitor consciente da complexidade da autoria bíblica, do seu caráter antológico etc. Ora, abordagem literária da Bíblia não significa selecionar nela os trechos de especial valor literário (no sentido beletrista), mas ler a Bíblia toda conforme seu variado caráter literário. Também as partes áridas, as leis, genealogias e enumerações, são... literatura!

O cap. 2 fala das formas literárias e das “estratégias literárias” da Bíblia. Esta última expressão soa estranha. Explica-se: “As formas literárias são estruturas amplas [orig. ingl.: *large-scale*]; elas refletem as escolhas primárias (...) de meios de dar forma a um tema, mas, em geral, não determinam com nenhum detalhe as estratégias para fazê-lo. Que tipo de linguagem o autor deve escolher? Que recursos retóricos [corr. seg. o orig.; a tradução tem *históricos!*] serão úteis? O autor deve agir [ingl.: *proceed*] direta ou indiretamente?”... (p. 31). Esta parte, que apresenta elementos de análise estilística, retórica, poética etc., geralmente é pouco desenvolvida nas costumeiras introduções à Bíblia. Vale ser lida.

O assunto do cap. 3, Bíblia e história, não é tão novo para nós. Mas não é supérfluo os autores lembrem que, para ler uma literatura que na sua maior parte conta história, é preciso estudar história... Claro, a história contada na Bíblia tem sua especificidade. Não visa propriamente à informação historiográfica acerca dos fatos relatados, mas à percepção religiosa dos mesmos. Serão então de pouco valor para o historiador? Pelo contrário. “Precisamente porque os escritos bíblicos se destinavam a atender às necessidades religiosas do seu público contemporâneo, a Bíblia é uma fonte primária de

informação sobre quais eram essas necessidades" (p. 56). E, além disso, ela é muitas vezes simplesmente "uma fonte ímpar" — ou até única — "para o grosso da longa história que tem para contar". O cap. 4 apresenta de maneira muito viva o ambiente físico da B. A tradução dos nomes geográficos é mais fiel ao hebraico que a maioria de nossas traduções bíblicas, mas revela às vezes alguma insegurança (p. 62: deserto de Ziph, p. 65: de Zif...; Bersebá, um dos raros nomes que em hebraico é paroxítono, seria melhor Berseba ou Bersheba).

Quanto ao cap. 5, a formação do cânon, os autores começam rompendo o piedoso preconceito da imutabilidade. "Embora a escritura da Bíblia possa muito bem ter ocorrido sob inspiração divina, e embora ela possa ser considerada em sua inteireza como revelação de Deus, este não pôs uma única palavra dela no papel (e, menos ainda, ditou a linguagem da versão do Rei James)" (p. 73). Conta-se pormenorizadamente o processo de canonização da Bíblia judaica e da Bíblia cristã, tocando nos assuntos de anonimato e pseudonímia, para finalmente concluir que os fatores que de fato influem na canonização não são tanto os fatores formais ulteriormente alegados, mas "o tempo e o consenso", ou seja, o sentido de fé das comunidades de fé. Gostei muito do parágrafo "O cânon bíblico pode ser mudado?" (p. 82s.). Existe muita coisa boa que poderia ser incluída na Bíblia, mas "as razões cessaram de operar. Deus e cristãos decidiram que *esta* é a sua Bíblia e que o cânon está estabelecido" (p. 82).

Abordando então os livros do Antigo Testamento, o cap. 6 trata a questão do Pentateuco, conforme o consenso atual dos exegetas críticos,

sem se aventurar nas novíssimas discussões. O cap. 7 trata dos escritos proféticos "como literatura", realçando as formas da profecia. Mas inclui também algumas belas páginas sobre a atualidade e o atrativo dos profetas. No cap. 8 é tratada a literatura sapiencial, com especial atenção aos padrões de pensamento e procedimentos literários dos escritores sapienciais. Ao versar sobre a literatura apocalíptica (cap. 9), parte do livro de Daniel, para depois fazer a comparação com os profetas. A diferença crucial entre os dois refere-se a resposta que cada um esperava de seu público (p. 123). Nesta como noutras partes, a obra nos sensibiliza à problemática da resposta do leitor, muito atual no estudo da literatura. Os profetas falam/escrevem para modificar o comportamento do destinatário, enquanto Daniel não escreve para persuadir o público a fazer alguma coisa, mas para informá-lo a respeito do agir de Deus. Já pessoalmente interpreto Daniel e o apocaliptismo de maneira, não tão oposta ao profetismo, que ele prolonga; penso que o apocalíptico quer informar o leitor sobre que lado escolher no conflito... Mas a um livro de introdução convém carregar mais os contrastes. De toda maneira, os temas e as características literárias dos apocalipses são bem apresentados, e também a recepção diferente que conheceram no judaísmo rabínico e no cristianismo antigo, como comprova o Apocalipse de João, apresentado neste contexto. Comentando o atrativo atual do gênero apocalíptico e em vista da exaltação religiosa perceptível em torno de nós, os autores comentam: "É legítimo extrair dessas obras o conforto que pudermos, mas devemos fazê-lo com a consciência de que não passamos dos últimos numa longa linhagem de leitores que tiveram a impressão de que essas obras foram compostas tendo-os em mente" (p. 132s.)...

Para a maioria dos leitores será bem instrutiva a síntese do judaísmo pós-exílico (na Palestina e na diáspora) oferecido no início do cap. 10, que fala do intertestamento. Na esteira do helenismo, o judaísmo conhecerá a fé na ressurreição, o dualismo ético e cósmico. Em torno ao Templo reconstruído desenvolve-se o estudo das Escrituras. Depois da luta dos Macabeus, temos o surgimento das frações religioso-políticas. Surge neste tempo o messianismo. Em suma, uma ótima introdução a este período pouco conhecido pelo leitor bíblico comum — e altamente importante para a compreensão literária e histórica do Novo Testamento. O cap. 11 trata dos “apócrifos e pseudepígrafos” — os nossos deuteroacanônicos e apócrifos *sensu stricto* — a partir da canonização e da Septuaginta, como é lógico e, sobretudo, didático. Apresenta com clareza os diversos cânones — católico, ortodoxo — e os livros pseudepigráficos — e mostra a considerável influência desta literatura no Novo Testamento, finalizando com uma útil consideração sobre a pseudonímia.

Ao introduzir o tema dos Evangelhos (cap. 12), fala da denominação “testamento” e do gênero evangelho. Depois, trata, conforme o consenso atual, a questão das fontes e dos gêneros e formas literárias, para em seguida considerar as unidades literárias chamadas perícopes e as obras literárias acabadas conhecidas como os Evangelhos, cada qual com seu intuito e características próprios. No mesmo nível do consenso dos exegetas críticos, apresenta no cap. 13 os Atos e as Cartas do Novo Testamento. O pensamento de Paulo recebe aqui um tratamento preferencial. Outro ponto de destaque é a abordagem sócio-histórica.

Novo para os nossos leitores será o cap. 14, dedicado ao mister da

tradução bíblica. Afinal, neste respeito, a quase totalidade das pessoas recebe passivamente o que é oferecido. O conhecimento do processo de tradução permitirá ao leitor uma recepção mais ativa e crítica. A abordagem é histórica: Septuaginta, Vulgata, invenção da imprensa, Reforma protestante e as traduções por ela promovidas ou provocadas (no campo católico). A atenção vai às traduções em língua inglesa, mas muitas tendências mencionadas nesta descrição se reconhecem também nas traduções em uso no Brasil, sumariamente alistadas e comentadas no Apêndice III (pp. 253-255). Sobre os parágrafos finais deste capítulo contém considerações de interesse universal em torno aos problemas de tradução, estabelecimento de um texto, peculiaridade de cada idioma, escolha e/ou uso simultâneo de diversas traduções etc. Chamamos a atenção para o parágrafo sobre “correspondência formal x equivalência dinâmica” (pp. 218-220).

Cap. 15 considera o “uso e a interpretação religiosa da Bíblia”, o que em nossas introduções católicas talvez seria o tratado sobre a inspiração e a inerrância... “(...), por certo, as questões literárias e históricas com que lidamos não esgotam as possibilidades de interesse pela Bíblia. Há, é claro, toda a dimensão religiosa (...)” (p. 223). Observam os autores a discrepância entre os ministros das comunidades, familiarizados com os fatores humanos que originaram a Bíblia, e os membros de suas comunidades, que não o são, bastando-lhes saber que a Bíblia é revelação de Deus. Mas que foi que a religião de fato extraiu da Bíblia? História sagrada, doutrinas teológicas, preceitos morais, estrutura e prática eclesial, ideias sobre o fim dos tempos, orientação pessoal. Acrescentar-se-á, sobretudo neste tempo de “New Age”, o uso simbólico da Bíblia, como ícone

(p. 225). Pois bem, todos esses usos devem ser considerados com olho crítico. "Materiais que possam ser enquadrados nos seis grupos acima definidos existem na Bíblia, mas não estão claramente separados para o nosso uso. E raramente tem aplicação *direta* na vida" (p. 226). Pois a Bíblia não é sistemática nestas matérias, nem foi pensada para elas, nem foi dirigida em primeira instância a nós... O que Deus quer comunicar é muito mais profundo do que o autor humano da Bíblia consegue dizer! Daí as diversas confissões e escolas teológicas, embora conscientes do sentido literal das palavras bíblicas, se dividirem em torno do sentido mais-que-literal. "Por que não tomar as palavras da Bíblia apenas pelo que denotam?" (p. 232). Porque se quer confirmar o sentido das escrituras antigas, ou porque se quer alegar a Escritura como justificação de crenças ou práticas atuais (p. 233). É uma necessidade à qual mesmo os defensores do sentido literal sucumbiram e continuam sucumbindo, ainda que o estudo histórico-crítico na modernidade tenha servido de freio. "Na concepção popular, a Bíblia é a fonte da religião. Mas os fatos da história sustentam o contrário: é a religião que cria as escrituras" (p. 238). Concluem os autores, com uma ironia inquietante: "Não causa surpresa que vejamos, quando olhamos a Bíblia com nossos olhos religiosos, o que esperamos ver — o costumeiro, o familiar. Esse não é o menor dos milagres associados com esse livro notável" (p. 238). Se estas são as últimas palavras do livro propriamente — o que segue são apêndices e índices de assuntos —, só consigo interpretá-las como uma advertência. Lemos na Bíblia o que já sabemos. Perdeu sua força de alteridade, de revelação. Por isso, é preciso voltar a ler a Bíblia como leitura, como literatura.

Johan Konings

IRARRAZAVAL, Diego:
Rito y pensar cristiano. —
Lima: CEP, 1993. 181 pp.,
20,5 x 14,5 cm.

"Este livro contém ensaios com um modo de compreender a religião do pobre" (12). Assim o próprio A. apresenta esta coletânea de trabalhos seus, já publicados em outros lugares. É uma visão positiva da religião popular (ou religião do povo [= RP]), procurando penetrar seu sentido e vê-la como "fonte e lugar de trabalho teológico", relacionando o pensar simbólico do povo com a teologia erudita (ib.). Ele próprio conta sua "conversão" neste sentido: "Devo confessar que há dez anos empregava uma vara com dois pólos: opressão e libertação. O povo me foi ensinando a ver mais cores e a ampliar critérios. Muita ciência está ofuscada por um racionalismo pragmático, e por classificações dicotômicas. A sabedoria do pobre nos aproxima do encanto do gozo, do mistério do rito, da arte mágica, de uma contemplação apaixonada, e também permite ver maior problemática sócio-política. (Esta conversão não é um passar do exato e científico, ao poético e vivencial, mas um empregar tanto categorias do 'pensar profissional' como a racionalidade da multidão)" (17).

Em um primeiro capítulo ("Ritos e festas em nossa história", 15-41), o A., olhando com simpatia a magia da festa, faz uma leitura crítica de ritos e festas, para verificar até que ponto o povo aí é protagonista e se torna mais livre, até que ponto os rituais são desumanizantes. Sob o ponto de vista teológico procura discernir entre os sinais da obra salvífica de Deus e as idolatrias contemporâneas.

O capítulo II, "Natal na tradição do pobre" (43-59), analisa tradições natalinas dos pobres que vão sendo

substituídas por festejos pseudo-religiosos da sociedade de consumo. Confronta-as com o sentido bíblico do Natal para sugerir medidas pastorais que, partindo da tradição cristã do povo, leve a uma vivência integral da mensagem bíblica do Natal.

O trabalho mais antigo do volume é o capítulo III (“Senhor dos Milagres”, dos maltratados”, 61-91), cuja primeira publicação data de 1977. Com base em entrevistas, apresenta e analisa a devoção ao “Senhor dos Milagres”, muito popular em Chimbote (Peru). Parece prevalecer neste artigo a análise da RP em termos de opressão - libertação que, em trabalho de 1992 (o cap. I), o A. dizia já ter superado. A diferença de 15 anos entre este capítulo e o capítulo I podem explicar a diversidade do enfoque.

O capítulo IV, “Religiões latino-americanas: um lugar teológico” (93-142), é o mais sistemático, o que é explicável por tratar-se de artigo destinado à obra editada por I. ELLACURÍA — J. SOBRINO, *Mysterium liberationis*. Conceptos fundamentales de Teología de la Liberación (Madrid: Trotta, 1990, vol. II, 345-376; cf. recensão: PT 24 [1992] 95-96). Inicia com uma série de conceituações e posicionamentos sobre a RP. A seguir, apresenta suas duas matrizes (a colonial e a moderna); suas fontes (indígenas e mestiças, afro-americanas, rurais, urbano-marginais, das camadas médias); o vínculo entre herança cultural e evangelização; o que o A. chama de “novas torrentes” que vem modificar as formas religiosas tradicionais (sincretismos modernos, crenças funcionais, cultos a espíritos, comunidades evangélicas, comunidades católicas de base); a contribuição teológica que traz a RP. A relação RP — Bíblia — magistério é epostada corretamente na per-

gunta se a RP assimila da Bíblia e do magistério o que é essencial: o amor de Deus na história. O A. faz um belo confronto entre RP e paradigmas bíblicos, concluindo que “os textos bíblicos têm o sabor da fé popular. Mas a Bíblia não legitima a RP atual, senão que a interpela a maior fidelidade” (121s). Mostra então o posicionamento construtivo do magistério com relação à RP. Considerando a RP como lugar teológico, o A. procura sistematizar a teologia implícita a partir dos cinco eixos da RP: a tradição oral (que lhe permite abordar a questão da revelação); a crença (que lhe possibilita explicitar a compreensão popular da fé como graça); a organização (que o leva a pensar a eclesiologia); o rito (que introduz na questão da sacramentalidade); a ética (que o leva a refletir sobre o primado do amor). O A. conclui pela interação entre RP e teologia erudita: “Em conclusão, a sabedoria crente do pobre enriquece infinitamente a Igreja e a teologia. Estas também examinam carências e problemas na RP e lhe abrem novas rotas. Existe, pois, uma fértil interação. Não cabe, desde a cultura dominante, ‘purificar’ e ‘ilustrar’ uma religiosidade supostamente suja e ignorante. Antes, o povo humilde e sábio oferece à humanidade um modo de viver o cristianismo que — entre outras coisas — impugna a religião aburguesada e também a crescente indiferença para com o sagrado e transcendente” (141).

O capítulo V, “Repercussão do popular na teologia” (143-172), é talvez o mais interessante do livro. Como diz o título, trabalha a questão da relação entre RP e teologia, já presente em capítulos anteriores. Num primeiro passo, mostra que a vivência religiosa do povo tem bases teológicas em seu sentido de fé, em sua compreensão do Espírito e da Palavra, na inculturação mariana, no sentido de comunidade, nas concep-

ções de Deus. A partir dessas bases, encontra-se uma riquíssima elaboração teológica simbólica. O A. apresenta brevemente cinco tipos de materiais: a iconografia, a leitura bíblica, a teologia narrativa, o testemunho, a lógica ritual. Convida o teólogo, por um lado, a "pensar de outro modo, a partir da sabedoria do pobre"; por outro, a não sacralizar o povo, mas "colaborar em sua análise de fatores que o desumanizam e em suas opções que o afastam de Deus" (162). Por fim o A. menciona novas construções populares que vem enriquecer a teologia. O último parágrafo do artigo resume a intenção do A.: "...quanto mais o popular repercute na teologia, esta melhor pode colaborar na construção do popular, de uma humanidade nova por obra do Espírito. Nossa teologia não é autônoma. Ela se inscreve na causa do povo pobre" (172).

Nas "Conclusões" (173-181), o A. retoma três linhas inspiradoras de seu trabalho: 1) "O frutífero intercâmbio entre o pensar mormente simbólico e pluricultural da comunidade cristã, e a reflexão profissional, caracterizada pelo conceptual e ligada a uma pastoral e docência uniforme em nossa Igreja" (174). 2) "A imensa e polifacética produtividade teológica do povo, animado pelo Espírito de Deus" (176). 3) Não pensar a RP como um objeto, mas como um cristianismo realmente vivido e compreendido pelo povo, desde o qual se deve refletir. Em todos esses três aspectos o A. insiste na complementaridade: nem a RP nem a teologia devem ser postas em pedestal, mas complementar-se mutuamente para darem fruto mais abundante.

O recenseador deseja sublinhar ainda outro aspecto, intimamente ligado à primeira linha acima indicada e que deveria estar muito presente à

reflexão teológica: o caráter alegre, lúdico, festivo da fé do povo. "A fé do pobre é consubstancial com a alegria" (134). "Tudo isso [os diversos ritos] é expresso na linguagem da alegria que parece ser o modo popular mais comum de significar a libertação" (137). Deus é apreendido como fonte de alegria: "O povo entende a salvação em termos de bênção, cura de enfermidade, amor humano, trabalho que dá bem-estar, morrer para descansar; mas tudo isso converge na meta da existência: fazer festa. Ela sintetiza o contato e conhecimento de Deus" (151). Tais componentes festivos e comunitários permitem ao povo a assimilação aprofundada de pontos tão centrais na fé e na teologia como o Reino de Deus e a Páscoa de Jesus.

Como se pode ver desse resumo, um livro que dá que pensar e abre pistas para o futuro da teologia latino-americana.

Francisco Taborda

VIGIL, José María (coord.): *Sobre la opción por los pobres.* / Leonardo Boff... et al.). — Managua (Nicarágua): Nicaragua, 1991. 151 pp., 21 x 13,7 cm.

O tema da opção pelos pobres continua atual, em primeiro lugar, porque a pobreza, longe de ter diminuído depois da queda do socialismo no Leste Europeu, só se agravou. Além disso, ainda recentemente a Conferência Episcopal de Santo Domingo renovou a opção como linha pastoral prioritária para a Igreja do Continente. Este volume, trazendo colaboração de autores de três continentes, pode ajudar na tarefa de manter viva a chama da opção pelos

pobres, em sua radicalidade e em seu caráter evangélico.

O volume se inicia com um trabalho de caráter conceitual. *Julio LOIS* (9-17) define opção pelos pobres, estabelece sujeito e destinatário da opção, seus conteúdos fundamentais, características, níveis de significação, motivações e fundamentação, significação política. Autor de importante livro sobre o tema, o A. é a pessoa indicada para abrir o volume (cf. seu livro *Teología de la liberación: opción por los pobres*, San José: DEI, 1988, recensão de J. B. Libanio em *PT* 21 [1989] 382-384). Causa, no entanto, estranheza que o A. defina a opção pelos pobres como um "encarnar-se no mundo dos pobres" (9; cf. 11) e considere essa como, de certa forma, o grau "mínimo" da opção, pois o A. acrescenta: "A opção pelos pobres não se esgota na encarnação no mundo dos pobres e na identificação com sua vida" (15). Assim só teria caráter testemunhal. O A. exige o engajamento político na causa dos pobres. Esse posicionamento é peregrino, porque em geral se considera que "assumir a causa do pobre" é o primeiro grau da opção, enquanto "encarnar-se" em seu meio é um passo adiante.

O seguinte trabalho é uma entrevista com *Jorge PIXLEY* (19-30), conhecido exegeta protestante, de denominação batista. Corresponde, no plano geral do livro, à fundamentação bíblica. O entrevistado adere à interpretação da história de Israel de Gottwald (*As tribos de Yahweh*, São Paulo: Paulinas, 1986). Vai mais longe, enquanto considera toda a história como um conflito entre "duas correntes: a de um Deus que oculta os conflitos de interesses, sempre em benefício daqueles que vivem do trabalho dos outros, e a de um Deus que anima as lutas do povo para

livrarem-se das opressões a que vivem submetidos" (30). Como posteriormente a entrevista de Girardi (cf. infra), a posição de Pixley lança um problema teológico de fundo: como entender a inspiração, quando perspectivas opostas sobre Deus se encontram consignadas na Bíblia?

Jon SOBRINO (31-44) analisa a opção pelos pobres como Jesus a viveu. Os pobres a que Jesus se dirige são "pobres sócio-econômicos". Trata do problema da universalidade da opção pelos pobres e de sua centralidade teológica. É um texto que não apresenta novidades com relação ao que o A. já escreveu mais amplamente em outros lugares. O estilo coloquial denuncia que talvez se trate de uma palestra gravada.

O tema da espiritualidade da opção pelos pobres é abordado por *Dom Pedro CASALDÁLIGA*. A parte final é uma entrevista sobre o tema da Igreja dos pobres. Confirmando a estranheza manifestada acima com relação à posição de J. Lois, Casaldáliga pensa que a mudança de lugar geográfico, o "estar no meio dos pobres" não é elemento constitutivo da opção (49), embora deva realizar-se "na medida do possível".

José María VIGIL (55-65) defende a necessidade de distinguir entre opção pelos pobres e "amor preferencial pelos pobres"; este é praticamente a negação daquela. Adjetivar a opção como "preferencial e não excludente" não só a deforma, mas a nega, transformando-a em mero "amor preferencial" (64; cf. 56). E explica: "opto preferencialmente pelos pobres, embora não deixe de optar pelos ricos, ainda que menos preferencialmente" (60). Por outro lado, a opção pelos pobres tem que ser excludente: exclui a perspectiva dos ricos, seus interesses de classe, embora não suas pessoas, desde que

mudem de ótica. E conclui: "Temos, portanto, todo o direito de rechaçar a opção pelos pobres 'preferencial e não excludente'" (65). Segundo o A., por detrás desses adjetivos, estão dois tipos de análise da realidade: a funcionalista e a dialética. Pode-se perguntar se não é romantismo (cf. mais abaixo a segunda contribuição de Nolan) dizer: "Esse tipo de análise chamada dialética é o dos pobres" (59). Os pobres não têm análise da realidade, como tampouco o Evangelho a fornece. Mas há análises que se fazem na perspectiva dos pobres. Pode-se dizer que em tudo isso o A. afirma o óbvio, mas com uma linguagem e de uma forma, cuja radicalidade não ajuda a aclarar nada e pode criar prevenções.

Em entrevista, *Giulio GIRARDI* (67-78) aborda "aspectos geopolíticos da opção pelos pobres". Ele a entende como uma opção pelos pobres como "sujeitos históricos" e opõe duas interpretações da opção pelos pobres: "a opção pelos pobres como objetos de assistência e de amor, e a opção pelos pobres como sujeitos históricos, como protagonistas da nova história" (75). A oposição entre as duas interpretações se manifesta dentro da própria Bíblia entre a corrente profética e a sacerdotal e, é claro, dentro da Igreja (76-77). No primeiro sentido a opção pelos pobres é subversiva e utópica. Em termos geopolíticos, a opção pelos pobres se torna opção pelos povos oprimidos e significa tomar partido no conflito norte-sul (68). Melhor que o artigo anterior de Vigil, esta entrevista põe o dedo numa chaga da Igreja latino-americana. Hoje, especialmente depois de Santo Domingo, ninguém na Igreja ousará negar a opção pelos pobres, mas ela pode "morrer a morte das mil determinações", como podemos aprender da Filosofia Analítica da Linguagem.

Numa primeira contribuição *Albert NOLAN* (79-86) trata da delicada relação entre "opção pelos pobres, conflito social e amor aos inimigos". A solução está em localizar a opção e o conflito, onde eles estão, ou seja: no nível estrutural. "A causa dos pobres e dos oprimidos é estruturalmente justa e equitativa, independentemente dos méritos ou deméritos da vida privada dos pobres enquanto indivíduos particulares. Igualmente a causa dos ricos e dos opressores é falsa, independentemente da honestidade, da sinceridade e da inconsciência dos ricos enquanto sujeitos particulares" (84). Por isso mesmo, "a confrontação e os conflitos não implicam necessariamente em ódio" (85). Mas quando há pessoas que nos odeiam, Jesus não manda que neguemos que são nossos inimigos, mas que os amemos, apesar de tudo.

A segunda contribuição de *Albert NOLAN* (87-95) é muito interessante. Na tradição da teologia espiritual que procura estabelecer passos ou graus das virtudes, o A. esquematiza o crescimento na opção pelos pobres em quatro graus: 1) compaixão e ajuda; 2) descoberta das estruturas e da importância da ira; 3) descoberta do potencial e da força dos pobres; 4) passar do romantismo à solidariedade real. Sobre o romantismo, é bem instrutivo o que o A. escreve, chamando a atenção à aparente necessidade que os cristãos temos de "idealizar", "romantizar" instituições, pessoas, grupos. Cita, através da história, a vida monástica, o ideal missionário, o sacerdócio e agora os pobres. E acrescenta: "Romantizamos os pobres, colocando-os num pedestal e dando-lhes culto como a heróis [...]. Tudo que façam os oprimidos do mundo deverá estar bem. Qualquer rumor de faltas, debilidades, erros e perversidades... deverá negar-se, porque os pobres são nossos he-

róis" (93). Boa observação que poderia oferecer elementos de autocritica para certos grupos e pessoas. — Uma nota marginal ao trabalho de Nolan: para quem vive na Africa do Sul e apóia a causa negra, é bem estranho o uso da expressão "uma crise muito negra" (93). Demonstra a força dos preconceitos estereotipados em expressões consagradas!

Víctor CODINA (97-101), autor de tantas obras sobre a teologia da Vida Religiosa que acentua tanto a novidade da inserção nos meios populares, foi entrevistado sobre a relação entre a Vida Religiosa e a opção pelos pobres.

Sem dúvida, a melhor contribuição do livro, por sua mordência, originalidade e atualidade, é o artigo de *Giulio GIRARDI* (103-114) sobre "optar pelos pobres depois da crise do 'socialismo real'". O A. observa que esta crise não é o triunfo do capitalismo, mas uma crise da civilização da violência que no capitalismo assume a forma da fome do Terceiro Mundo, como no socialismo "realizado" tomara a feição de repressão política. No entanto, mesmo tendo sido derrocado, o socialismo leva vantagem sobre o capitalismo, porque a crise daquele adveio do fato de não ter conseguido realizar o projeto socialista, enquanto o capitalismo está em crise porque pôde realizar-se e de fato se realizou até as últimas conseqüências e nisso se mostrou incapaz de solucionar os problemas das massas maiores pobres. Significa que a queda do socialismo real, longe de ser razão para que se abandone a opção pelos pobres e seu projeto de uma sociedade alternativa, é motivo para que se renove a mesma opção, mas com novo realismo, sem o espírito romântico de outros tempos. "Em resumo: optamos pelos pobres, não porque sejam os mais

fortes, mas porque são os mais fracos e oprimidos; não porque sua causa seja a que triunfa na história, mas porque é justa; não porque são os vencedores de amanhã, mas porque são os vencidos de hoje" (112). A saída da crise está na construção de uma civilização não-violenta.

Leonardo BOFF (115-122) aborda quase o mesmo tema de outro ângulo: o da teologia da libertação. Com a queda do socialismo real, as cassandras eclesásticas profetizaram a morte da teologia da libertação, pensando que sua vida derivava de sua pretensa inspiração marxista ou de sua opção socialista. Mas, na realidade, esta teologia nasce de uma experiência política e teológica (118-119). Segundo o A. primeiro política, depois teológica. E, portanto, continuará existindo também depois da queda do Muro de Berlim. Com relação ao nascedouro da teologia da libertação, o recenseador prefere acompanhar a Gustavo Gutiérrez que, com mais direito para falar em nome da teologia da libertação, diz que ela é primeiro uma experiência espiritual, antes de se formular como teologia. Infelizmente o artigo de L. Boff ressuma amargura contra Roma e cai mesmo em "autovitimização" (120).

Como última contribuição de conteúdo, *José María VIGIL* (123-131) expõe em 40 proposições a espiritualidade da opção pelos pobres, partindo da dimensão antropológica para chegar à bíblica e teológica.

O último capítulo é de caráter pedagógico. *José María VIGIL* (133-151) oferece roteiros, correspondendo a cada um dos capítulos, que visam a possibilitar o uso do livro para a reflexão de grupos cristãos engajados na causa do pobre.

Em suma, um livro valioso, embora desigual, como todo livro escri-

to a muitas mãos. Poderá ser útil para não esquecermos que a opção pelos pobres não é opcional, mas simplesmente evangélica e, portanto, insubstituível, inegociável para a identidade cristã.

Francisco Taborda

SOTER - AMERINDIA (ed.): *Santo Domingo. Ensaios teológico-pastorais.* / (Clodovis Boff et al.) — Petrópolis: Vozes, 1993. 389 pp., 21 x 13,7 cm. ISBN 85-326-0950-3

Este volume reúne uma série de estudos sobre a Conferência Episcopal de Santo Domingo e suas Conclusões. Alguns trabalhos foram apresentados na Assembléia da SOTER (Sociedade de Teologia e Estudos da Religião) de 1992; outros são de membros do grupo Ameríndia, constituído por teólogos latino-americanos ligados à Teologia da Libertação. Além disso, acrescentam-se dois escritos de autoria de bispos que participaram da Conferência de Santo Domingo.

A *primeira parte* do volume apresenta análises globais do Documento de Santo Domingo (DSD). *Clodovis Boff* (9-54) faz uma leitura *literal* do DSD e encontra nele a proposta de um "ajuste pastoral" para a Igreja latino-americana, ou seja: a intenção de levar nossa Igreja numa direção *diferente* da estabelecida por Medellín e Puebla. Esse "ajuste" vai no sentido de maior alinhamento com o poder central, de uma perspectiva doutrinal, de desprezo pela reflexão teológica, de maior preocupação com a dimensão especificamente religiosa, deixando em segundo plano o compromisso social. Acrescente-se certo triunfalismo eclesiológico e a

tendência a privilegiar a dimensão hierárquica. Mas, face a essa "letra" do DSD, o A. confia na capacidade do Povo de Deus de levar adiante seu sentido espiritual, numa "receptio" criativa.

Em contraposição à leitura de Cl. Boff, a de *Gustavo Gutiérrez* (55-68), pai da Teologia da Libertação, é uma leitura benévola e irenista. Cite-se como exemplo o que diz a respeito da substituição de libertação por reconciliação. Depois de lembrar os três sentidos de libertação, estabelecidos em sua obra fundamental e retomados por Medellín e Puebla: libertação de estruturas injustas, da pessoa humana e do pecado, acrescenta: "Com precisão esta última dimensão é considerada em Santo Domingo como sinônimo de reconciliação (cf. n. 123). Isso deixa as oposições fáceis sem chão. De fato, a reconciliação é, como a libertação, uma velha e tradicional idéia cristã que não é propriedade privada de ninguém" (68, nota 17). Fazendo "um corte transversal" no DSD, G. G. pode apontar a opção pelos pobres como eixo do mesmo, graças ao qual o A. consegue resgatar o que há de melhor no DSD. "No contexto doutrinal e pastoral de Medellín e Puebla, sem o vôo profético da primeira nem a densidade teológica da segunda, Santo Domingo recolhe vários pontos da agenda que os cristãos da América Latina tinham começado a estabelecer nos últimos anos. Os novos desafios estão bem assinalados. A fecundidade das respostas a eles dependerá [...] da *recepção* que soubermos dar aos textos de Santo Domingo" (66s, grifo do recenseador).

O teólogo mexicano *Luis G. del Valle* (69-79) analisa a metodologia do DSD que substitui o tradicional "ver — julgar — agir" pela seqüência "iluminação teológica — desafios — op-

ções pastorais". Faz considerações (irenistas) sobre o sentido dessa metodologia.

José Sayer (80-107), iugoslavo radicado no Peru, pretende mostrar a extensão e os limites da influência que o discurso inaugural do Papa exerceu sobre a Conferência. A intenção do A. nem sempre é muito clara, como quando explica a questão do método "ver — julgar — agir", argumentando com o conceito de "ultra-estabilidade", cujo significado o recenseador confessa não ter conseguido tirar a limpo. Será problema de tradução? A freqüente caracterização dos povos indígenas como "primitivos" leva a pensar em problema de tradução, porque denota preconceito e o DSD nunca os qualifica assim.

A *segunda parte* do volume reúne análises de partes do DSD. O historiador, filósofo e teólogo argentino *Enrique Dussel* (111-121) trata da questão institucional, fazendo uma análise crítica do regimento interno da Conferência. Conclui que tudo parecia tender "a minimizar a participação, a autoridade, a autonomia, a colegialidade do episcopado latino-americano" (120).

A partir do capítulo sobre promoção humana, *J. B. Libânio* (122-144) trata de reler todo o DSD nas entrelinhas e consegue mostrar a continuidade profunda com Medellín e Puebla, apesar de o texto, por sua linguagem, revelar antes ruptura. Sua análise do uso da categoria "sinais dos tempos" e do conteúdo selecionado salva a continuidade fundamental Medellín — Puebla — Santo Domingo. "Tal esforço teórico não só é honesto intelectualmente, mas é o único que faz jus ao texto, pois ele estabelece como critério fundamental de interpretação a solene declaração no início de estar em 'continui-

dade com as (conferências) precedentes do Rio, de Medellín e de Puebla' (n. 1)" (137).

Manfredo Araújo de Oliveira (145-167), uma das cabeças mais lúcidas no campo filosófico no Brasil, faz uma abordagem hermenêutico-prática da cultura. Depois de considerar a cultura no horizonte da linguagem, trata de caracterizar o atual cenário cultural da América Latina e Caribe, cujas coordenadas são a cultura moderna, as culturas tradicionais e a nova cultura que se gesta nos movimentos populares.

Paulo Suess (166-190) oferece uma excelente análise dos conceitos de cultura cristã e inculturação no DSD: uma crítica ao mesmo tempo tranqüila e arrasadora do primeiro conceito; uma valorização positiva do segundo. Estima de importância a substituição de conceitos verificada nas "linhas pastorais prioritárias" (III parte do DSD), onde, em vez de cultura cristã, se prioriza uma evangelização inculturada. A atitude da Igreja para que "o verbo dos excluídos" se faça carne consiste em "partilhar, participar, reconhecer, ouvir" (190).

Alberto Antoniazzi (191-205) mostra com muita objetividade como a concepção da missão da Igreja no DSD (ou seja: sua eclesiologia dinâmica), fica muito aquém dos documentos do magistério romano como *Evangelii nuntiandi* (Paulo VI) e *Redemptoris Missio* (João Paulo II), bem como dos documentos da Santa Sé sobre "diálogo e missão" (1984) e "diálogo e anúncio" (1991).

José Comblin (206-224), com a força que o caracteriza, faz uma crítica arrasadora ao capítulo sobre nova evangelização, desmascarando-o como "uma nova exposição e uma nova afirmação do modelo de Igreja estabelecido pelo Concílio de Trento"

(207). A abordagem da nova evangelização no DSD reduz-se a uma espécie de organograma da Igreja, onde "para cada item se reafirma a doutrina tradicional. Os comentários tendem a limitar qualquer tentativa de criar novidade. O método usado neste capítulo ajudou bastante para fechar todas as entradas às eventuais inovações" (209). O A. desvenda que, para o DSD, o clero é o verdadeiro protagonista da nova evangelização, apesar da afirmação (aparentemente contrária) sobre os leigos. Denuncia como "grandes ausentes" as conferências episcopais, a CLAR e, fundamentalmente, o Espírito Santo (cf. 213). Segundo Comblin, o DSD escamoteia os grandes desafios da urbanização, do pentecostalismo e da carência de ministros. E mesmo o positivo que diz dos jovens e das mulheres, "vai depender da boa vontade do clero e da sua lucidez" (219).

O teólogo mexicano *Roberto Oliveros* (225-263) quer apresentar uma visão ordenada e sistematizada da antropologia do DSD, apesar do texto não oferecer um desenvolvimento orgânico da temática e conter diversas posições antropológicas. A partir das chaves antropológicas que os bispos privilegiaram nas diversas comissões ou grupos de trabalho no decorrer da Conferência, o A. vai respigando elementos do DSD até formar um quadro harmônico.

Outro teólogo mexicano, *Carlos Bravo Gallardo* (264-279), escreve um belo artigo sobre a teologia do leigo, mostrando a problemática das "maiorias relegadas na Igreja" (com amplas referências ao Sínodo de 1988) e os enfoques de Puebla e Santo Domingo. Faz transparecer a insuficiência deste último e oferece um esboço de teologia do laicato. (O título apresenta um erro de tipografia grotesco e cômico: "Um povo de *Adeus* adulto").

A *Víctor Codina* (280-300), teólogo radicado na Bolívia, se deve o mais belo texto desta antologia. Através dos rostos que aparecem por toda a parte ao longo do DSD, o A. desvenda ao leitor a "trama oculta do texto". São os novos rostos de pobres, de diferentes (indígenas e afro-americanos), da Igreja (leigos, mulheres, jovens), "o rosto feminino de Deus" — a terra —, os rostos ausentes (profetas e mártires)... Esses rostos contêm toda "uma teologia profundamente simbólica, tipicamente latino-americana" (298) que Codina sabe desenhar com muita sensibilidade.

O irmão lassalista *Israel José Nery* (301-328) mostra o itinerário da abordagem da catequese nos documentos preparatórios a Santo Domingo e no próprio decorrer da Assembléia, até o documento final.

A *terceira parte* traz "a voz dos pastores". O *Cardeal Aloisio Lorscheider* (331-364), arcebispo de Fortaleza, apresenta uma síntese pessoal do conteúdo do DSD, centrada no conceito de nova evangelização, articulado com promoção humana e inculturação. Inicialmente original e pessoal, pelo fim simplesmente lista soluções inspiradas no DSD. É importante sua visão de nova evangelização, na linha da melhor tradição dos grandes pastores latino-americanos da Igreja pós-Medellín.

Dom Demétrio Valentini (365-389), bispo de Jales, oferece um depoimento pessoal de sinceridade cristalina, mostrando claramente as distorções no processo da Conferência. Um texto que deveriam ler todos os que quisessem saber o que foi Santo Domingo.

Num balanço do volume se poderia dizer que as contribuições representam duas atitudes animadas pelo mesmo espírito: uns preferem

apontar mais as lacunas e limites do documento e da Conferência; outros priorizam antes resgatar o positivo e fazer uma releitura desde a perspectiva latino-americana da libertação. Ambas as opções conduzem à mesma meta: uma recepção de Santo Domingo que seja fiel ao Vaticano II, Medellín e Puebla.

Um ponto que chama a atenção na leitura do volume, é o fato de praticamente todos os artigos tratarem da questão do método, ou, pelo menos, a ela aludirem. Parece efetivamente tratar-se de uma questão central. *José Comblin* comenta: "O método ver—julgar—agir faz com que o conhecimento da realidade atual provoque muita emoção e crie disposições favoráveis para mudanças no comportamento ou nas estruturas da Igreja: foi o que aconteceu em Medellín. Começando pelos princípios, não há perigo de que os desafios consigam abalar o edifício sólido da doutrina ou das estruturas tradicionais" (210). Entretanto, Santo Domingo não é um campo de pouso, mas uma pista de decolagem, porque "todo documento magisterial supõe uma 'receptio', ou seja, uma apropriação viva, ativa, seletiva, corretiva e criativa", tarefa para "os teólogos, as 'pastorais', os movimentos e outros grupos ativos na Igreja, especialmente as CEBs [...]. Santo Domingo será em boa parte o que as comunidades farão dele. A IV CELAM continua" (*Clodovis Boff*, 45-46).

Francisco Taborda

NICOLAS, Marie-Joseph: *Compendio de teología*. — Barcelona, Herder, 1992, [Biblioteca Herder. Sección de teología y filosofía; 196] 21,5 x 14 cm, 359 pp., ISBN 84-254-1805-4 tela

O A. inspira-se na *Summa Theologica* de Santo Tomás para elaborar este compêndio. Reconhece que se trata de uma obra simples em comparação com a monumental obra do Santo, ainda que lhe habita a "mesma ambição de oferecer uma síntese para quem deseja conhecer e compreender a fé da Igreja". Santo Tomás é tomado como um mestre que ensina a pensar e a ver-se a si mesmo e como guia que conduz à conquista inalcançável do "ser inteligível". O A. quer manter, ao mesmo tempo, uma fidelidade à realidade de que tratou o Aquinate e uma liberdade para chegar a coisas e a interrogações que o Santo não pôde ter presentes. Numa palavra: aprender do Doutor Angélico o método, o espírito e a atitude fundamental de pensar, e não se deixar prender pela materialidade literal de seus escritos. Este é o programa e método do compêndio.

A primeira parte do livro é uma teologia fundamental que pode ser resumida com as duas palavras do título: revelação e fé. Tudo no cristianismo começa com a revelação. E a revelação é vista sob quatro perspectivas: a natureza da revelação divina, sua perfeição em Jesus Cristo, sua existência e sentido fora do cristianismo e sua relação com a razão. O conceito de revelação é antes tributário à concepção do Conc. Vaticano I que a do Conc. Vaticano II numa compreensão intelectualista e dentro do esquema natural-sobrenatural. As revelações fora do cristianismo não são, para o A., "revelação divina propriamente dita", à exceção do judaísmo. O islamismo também merece um estatuto diferente. Nos capítulos seguintes desta parte, o A. estuda a tradição, a inspiração, o magistério e a fé. Apresenta a tradição e a Escritura, já não mais como duas fontes da revelação, mas como dois modos

de transmiti-la. Sobre a inspiração e verdade na Escritura, restringe-se aos elementos de consenso, prescindindo das posições teológicas mais recentes, como as de K. Rahner, N. Lohfink e outras. Estabelece distinções precisas no referente ao poder e exercício do magistério no âmbito da transmissão da revelação. E conclui esta parte com breve reflexão sobre a fé e a teologia, privilegiando o aspecto intelectual de ambas.

A segunda parte é dedicada ao mistério de Deus. Segue-se o esquema clássico dos tratados "De Deo uno" e "de Deo trino". Estuda-se primeiro a questão da existência e essência de Deus, para em seguida tratar da Trindade. São conhecidas as vantagens didáticas de tal estrutura, como também seus limites, sobretudo para a vivência pessoal da fé trinitária. Parte-se do uno para o trino na linha exatamente oposta proposta por L. Boff de partir da Trindade para entender a unidade de Deus: No princípio está a comunhão dos Três, não a solidão do Um (L. Boff, *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, São Paulo, Vozes, 1988). E no conhecimento do ser divino segue os dois passos tradicionais do conhecimento natural e revelado. Um capítulo sobre as processões divinas encerra esta parte.

A terceira parte trata da criação, graça e pecado original. Insiste na relação entre a criação e a graça no plano de Deus, ainda que se afirme a precedência da criação em relação à graça. O homem é entendido à luz do hilemorfismo aristotélico. A teologia da graça é expressa em relação com a natureza nas categorias de substância e acidente na mais lúdica tradição escolástica. Entretanto o A. leva em consideração nesse ponto os elementos novos da ciência e procura compaginar sua leitura teológica

da criação, dons preternaturais, sobrenaturais, pecado com o evolucionismo e com o que as ciências arquitetam sobre o início da humanidade. Na esteira de tais dados, conclui que Adão terá sido um "Homo sapiens" e não as formas arcaicas e primitivas da espécie humana, que ele considera tipos intermédios de transição, destinados a preparar o homem. Sem descartar a tese do poligenismo, prefere reter o monogenismo, como mais consentâneo à unidade da natureza humana. O pecado de Adão é vinculado ao pecado angélico e portanto à tentação do demônio e sua transmissão se faz pela geração, que transmite um elemento corporal no qual Deus cria uma alma espiritual desprovida da graça.

Centrada na pessoa de Jesus Cristo, a quarta parte se divide em três capítulos: encarnação, redenção e ressurreição. Já a divisão reflete o tipo de cristologia subjacente. É o Cristo do dogma da união hipostática que é estudado, já que o ser de Cristo é definido por tal união. E a partir de tal união as duas naturezas são consideradas em separado e na sua mútua relação numa só pessoa divina. Merece ampla tratamento o tema da natureza humana de Jesus com toda a problemática que ela envolve: graça de Cristo, sua psicologia humana, pensamento e consciência humanos, ignorância, amor e vontade, a ação teândrica. Num segundo momento, consideram-se a redenção e ressurreição. Precede a esta reflexão dogmática breve apresentação do dado bíblico neotestamentário sobre Jesus, mas sem preocupação com a exegese e hermenêutica modernas.

A quinta parte gira em torno da Igreja, sacramentos e Maria. Inicia-se indicando a origem divina da Igreja para ir depois estudando sua estrutura. Em seguida uma rápida visão

sobre os sacramento em geral, para estudar de modo mais profundo unicamente o sacramento da Eucaristia. Encerra esta parte, um capítulo em que se mostra a relação entre Maria e a Igreja.

O A. conclui o compêndio com a escatologia. A parusia, a morte individual com o juízo particular, o estado intermédio da alma separada, o purgatório, o inferno e a ressurreição final formam os temas escatológicos estudados. A modo de apêndice, algumas questões mais técnicas e especulativas são esclarecidas em notas longas.

Em resumo, este é um compêndio tradicional, escrito com muita inteligência, clareza, profundidade e exatidão. É uma obra madura. O A. mostra conhecer posições teológicas diferentes, que querem ser uma nova hermenêutica, mas prefere, em geral, ficar com a posição tradicional, justificando-a. Nalguns pontos aceita os dados atuais da teologia, mas sempre dentro do horizonte fundamental aristotélico-tomista.

J. B. Libanio