

TAMAYO-ACOSTA, Juan José: *Para comprender la teología de la liberación*. Estella (Espanha), Editorial Verbo Divino, 1991, 3. ed., 301 pp., 22 x 22 cm. ISBN 84-7151-599-7

Este livro quer ser uma tentativa de aproximação serena e rigorosa da teologia da libertação (TdL) da América Latina (AL). Na introdução, o A. delinea rapidamente o traço fundamental e de novidade da TdL no sentido de uma relação decidida com a realidade, com a práxis. Ele a insere dentro do movimento epistemológico moderno que relaciona o pensamento com a práxis (Kant, Marx) e com o interesse (Habermas). Dedicada rápida, densa e pertinentemente breves linhas às teologias da libertação feminista e negra, que não serão o objeto do livro, ainda que volte a ambas ao falar do desenvolvimento e correntes da TdL. O livro divide-se em quatro partes.

Na primeira parte, o A. localiza a TdL. Inicia esta parte apresentando os missionários do séc. XVI, A. Montesinos, Bartolomeu de las Casas e A. Valdivieso, como verdadeiros precursores da TdL na sua luta em defesa dos índios no início da evangelização e colonização das Américas.

Dentro do marco histórico imediato, foi fundamental para o surgimento da TdL a presença dos cristãos do continente na gigantesca irrupção dos pobres, na tomada de consciência da dependência e dominação com a conseqüente busca de libertação nos movimentos populares e processos revolucionários. Além disso, a

teoria da dependência em oposição crítica à teoria do desenvolvimento e a influência da pedagogia libertadora de Paulo Freire criaram um contexto teórico próprio.

No contexto eclesial, o Concílio Vaticano II propiciou as condições de possibilidade para a Igreja da América-Latina ensaiar experiências criativas, tais como, as comunidades eclesiais de base e a prática da leitura teológica dos sinais dos tempos, sobretudo do sinal dos tempos por excelência do continente: os pobres. Além disso, um grupo do episcopado do continente comprometeu-se com o processo de libertação, cuja expressão significativa foi a Conferência de Medellín.

A fidelidade criadora e a recepção latino-americana do Concílio não se traduzem tanto na assimilação de um corpo doutrinal renovado como num chamado à idade adulta, a assumir a própria realidade, a viver e testemunhar a fé em seu próprio meio, à reflexão cristã a partir do próprio contexto. E a Igreja conseguiu introduzir-se nos movimentos de libertação em germe no continente. Estavam assim postas as condições sociopolíticas e eclesiais para o nascimento da TdL.

Na segunda parte, estuda-se a gênese da TdL, suas principais intuições, a mediação socioanalítica, a presença do marxismo na TdL, a mediação hermenêutica, o desenvolvimento da TdL, suas correntes e a opção pelos pobres, pela justiça e pela práxis libertadora. É uma unidade mais alentada. Sob certo sentido, é a parte mais importante do livro para entender a TdL na sua estrutura. Segue bem de perto a

obra de Cl. Boff (*Teologia e prática. Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis, Vozes, 1978.) onde se trabalham as três mediações: socioanalíticas, hermenêuticas e da práxis.

A TdL nasce com a tomada de consciência de que a teologia na AL até então não passara de um reflexo da teologia européia e de que assumia doravante a tarefa de ser uma reflexão com metodologia própria e original que desse resposta aos desafios do contexto sociopolítico e eclesial do continente. O ponto de partida é a realidade latino-americana lida a partir de uma análise crítico-sócio-econômico-cultural e política. Surgem as obras programáticas de G. Gutiérrez, H. Assmann, J. L. Segundo e R. Alves, considerados os pais fundadores da metodologia. Outros autores também são mencionados no mesmo sentido: J. Comblin, S. Galilea, P. Miranda.

O A. situa a TdL, não como uma teologia de genitivo, mas no horizonte da hermenêutica política, como uma teologia global, fundamental, em que se articulam teoria e práxis, compreensão da fé e prática social, esperança e crítica social. Ela afirma a dimensão política e prática da fé. É uma nova maneira de fazer teologia que consiste fundamentalmente na reflexão crítica da práxis histórica na perspectiva dos pobres à luz da Palavra de Deus e a Palavra de Deus à luz de tal prática. Desde a parcialidade dos pobres alcança-se a verdadeira universalidade da revelação.

Um capítulo desta parte é dedicado ao uso das ciências sociais como mediação socioanalítica da TdL com uma intencionalidade não meramente teórica, mas prático-libertadora. Tal recurso impõe-se pela necessidade urgente na AL de conhecer a realidade social para uma teologia e prática libertadora lúcida como exigência intrínseca da fé cristã. Para tal a TdL recorre, de maneira crítica, à teoria da dependência em oposição ao enfoque funcionalista reinante. Nesse contexto, o

A. consagra um capítulo ao marxismo na TdL. Começa mostrando que o marxismo é um problema relativo e não fundamental para a TdL. O dado primeiro é a fé comprometida com a libertação das opressões da realidade social. O encontro com o marxismo se dá na prática da libertação. A partir dela se fazem críticas tanto ao cristianismo como ao marxismo. O A. aborda a questão da vinculação, necessária ou não do método de análise marxista com a filosofia marxista, mostrando como a TdL, em geral, admite a não-vinculação, enquanto a Instrução do Vaticano insiste na vinculação necessária. Indica ademais a maneira como se usa a análise marxista na TdL, a modo de instrumento científico de conhecimento da realidade. Concretiza o estudo aprofundando a questão mais espinhosa da luta de classes em diálogo com os documentos do magistério recente, sobretudo com a Instrução romana de 1984.

Sob o aspecto epistemológico, o capítulo mais importante versa sobre a mediação hermenêutica. Mostra como a TdL desloca o vetor teológico da apologética para uma teologia fundamental, da teologia como saber constituído para a teologia como hermenêutica. Seguindo bem de perto as reflexões de Cl. Boff, desenvolve o processo hermenêutico do dado revelado, estabelecendo verdadeira circularidade hermenêutica. Merece um parágrafo substancial o conhecido triângulo hermenêutico desenvolvido por Carlos Mesters em seus escritos: texto, contexto e pré-texto. Tal hermenêutica é exemplificada com o caso do Exodo de modo que o leitor pode perceber concretamente como se trabalha na TdL nesse aspecto.

Dois capítulos tratam do desenvolvimento e das correntes mais importantes da TdL. Recenseiam-se diversas tipologias, mostrando-se a pluralidade de classificação das tendências. Finalizando tal parte, há um capítulo muito interessante sobre a opção pelos pobres, a luta pela justiça e a prática de libertação, que correspondem, na estrutura desenvolvida por Cl. Boff,

pano de fundo desta unidade, à mediação da práxis.

A terceira parte é mais conjuntural. Na minha percepção metodológica, esta deveria ter antecedido a anterior. O conjuntural precede, em geral, o estrutural nas análises. Pois ele desperta o leitor para um mergulho mais profundo na estrutura da realidade estudada. Entretanto, o A. assumiu o processo oposto. Também válido.

A conjuntura é vista, num primeiro momento, sob o aspecto da perseguição e da oposição que a TdL sofreu e vem ainda sofrendo na própria AL, na Europa, no Vaticano com a primeira Instrução de 1984, além dos processos aos teólogos L. Boff e G. Gutiérrez com desfechos diferentes. Num segundo momento, mostra-se uma nova etapa no diálogo da TdL com o magistério, em que este revela uma atitude mais flexível em relação à TdL com a segunda Instrução e com a famosa declaração do Papa de que a TdL é "útil e necessária". Um capítulo bem-documentado expõe a recepção da TdL na Europa. A partir de sua identidade própria, a TdL pôde dialogar e ainda o faz com a teologia européia. Ela causou impacto na Europa. Situou-se diferentemente da teologia progressista. Ambas exerceram mútuas críticas muito proveitosas. Além de mostrar a recepção da TdL por movimentos cristãos, o A. termina esta parte com um longo parágrafo sobre as lições da TdL para os cristãos do Primeiro Mundo.

A quarta parte é longa. Muito fecunda e sugestiva. Apresenta um quadro de vida e das teologias de uma série de teólogos significativos da TdL: R. Alves, H. Assmann, Cl. Boff, L. Boff, J. Comblin, E. Dussel, I. Ellacuría, S. Galilea, G. Gutiérrez, J. M. Bonino, R. Muñoz, P. Richard, J. C. Scannone, J. L. Segundo, J. Sobrino. O próprio A. explica a escolha. As pessoas escolhidas são todas realmente significativas. Formam uma plêiade de relevância no mundo teológico da AL. Evidentemente sempre, conforme visões e gostos, al-

guns podem criticar, não tanto as presenças, mas as ausências. Algo absolutamente inevitável.

Mais difícil ainda foi a escolha que fez para a quinta parte, dedicada aos pastores mais significativos dessa linha. São citados: P. Casaldáliga, A. Fragoso, S. Méndez Arceo, L. Proaño, O. Romero. Aqui vale a mesma consideração. Os que estão são realmente bispos altamente significativos dessa linha teológico-pastoral. Os nomes que faltam poderiam ser mais numerosos, sobretudo de alguns cardeais e bispos do Brasil, tais como: D. Paulo Evaristo, D. A. Lorscheider, D. Helder, D. M. Grecchi, etc.

A obra é excelente. Supôs do A. um trabalho ingente de pesquisa, de síntese, de estruturação. Foi escrita com imensa simpatia e amor à TdL. Percebe-se alguém que penetrou nas intuições da TdL, reconheceu-lhe os valores e quis esclarecer muitos mal-entendidos que ela tem sofrido. Não falta também o trabalho de expor suas lacunas, deficiências, etc.

A clareza, a capacidade de síntese, a objetividade fazem a obra ser didática e de fácil acesso. A cada capítulo segue-se uma orientação bibliográfica bem-selecionada. Nem faltam pequenos extratos de obras para confirmar alguma idéia. Evidentemente pode-se sempre achar que muitas obras importantes da TdL não estão citadas. O próprio A. explicou que alguns campos teológicos não foram considerados. Talvez a escusa menos justificável tenha sido a ausência da espiritualidade, já que ela é tão relevante e abundante na TdL. Também há uma literatura muito rica sobre a Vida Religiosa que não foi contemplada. Mas o A. tem todo o direito de recortar um campo de pesquisa para evitar o perigo de nunca terminar a obra.

É uma excelente e bastante completa introdução ao continente bibliográfico da TdL. O nível de informação do A. é enorme, sabendo-se a dificuldade que significa para um europeu conseguir material

da AL e penetrar tão profundamente no mundo do outro lado do oceano.

A apresentação do livro, além do mais, é muito bonita. Impressão agradável de se ler. A coleção "Para compreender" pode orgulhar-se desse trabalho.

J. B. Libanio

SCANNONE, Juan Carlos: *Evangeliación, cultura y teología*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990. 286 pp., 20,5 x 13 cm. ISBN 950-500-236-6

Dentro de uma trilogia de publicações, este é o segundo volume. O primeiro — *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia* — foi recenseado nesta revista [PT 21 (1989): 123-126]. O terceiro, também já publicado, se intitula: *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Como diz o título, considera a problemática a partir da filosofia.

Apesar de ser uma trilogia intimamente relacionada entre si, cada obra, em sua relativa autonomia, pode ser lida por si mesma. Nesse sentido, a recensão só dirá respeito a esta obra.

Ela está centrada sobre três problemas fundamentais: a evangelização da cultura (primeira parte) e a teologia inculturada (terceira parte), tendo a religiosidade popular como mediação entre as duas (segunda parte). Pois a religiosidade popular é a cultura popular evangelizada no seu núcleo sapiencial e é também a fé expressa na cultura popular, objeto e lugar hermenêutico de uma teologia inculturada. De fato, a teologia inculturada é ato segundo da religiosidade popular — ato primeiro. Reflete sobre ela à luz da

Palavra de Deus e lê nela a própria Palavra de Deus.

O A. mantém a preocupação pela TdL, opção pelos pobres, missão social da Igreja, que atravessara a obra anterior e que recebe aqui aprofundamento, sobretudo na perspectiva da relação com a cultura. A problemática da sabedoria popular forma o núcleo da religiosidade e da cultura populares. É a chave de interpretação do livro, aqui na perspectiva teológica e no terceiro livro na perspectiva filosófica.

Outras chaves de interpretação do livro são as noções de povo, cultura e *ethos* cultural. O A. encara a evangelização da cultura como realizada através do núcleo ético-sapiencial das culturas. A cultura aqui se refere ao nosso continente: sua evangelização, sua expressão na religiosidade popular e a questão de uma teologia inculturada pela mediação da sabedoria popular.

Este tomo contém trabalhos escritos pelo A. no arco dos anos de 1975 a 1987, com retoques, em busca de uma articulação melhor entre os diferentes escritos. Entretanto não se conseguiu evitar muitas repetições, que podem ter a vantagem de tornar mais clara a posição do A.

Na primeira parte do livro, dedicada à evangelização, discutem-se o caráter da crise das sociedades, a razão de sua universalidade, as diferentes interpelações de diferentes espaços culturais aos cristãos, as respostas que se dão nos diversos níveis de causa histórica e a compreensão teológica da relação fé e cultura, subjacente a estas respostas pastorais.

No levantamento da problemática da relação entre fé e cultura, talvez o texto a perceba quase exclusivamente a partir duma teologia da redenção e dê pouco espaço a uma teologia da criação. Uma "sanidade original criativa" das realidades humanas na perspectiva da criação em Cristo não aparece. Nem tudo precisa ser evangelizado no sentido de convertido. Há

realidades que participam dessa impregnação crística criativa e que devem ser simplesmente reconhecidas como tais.

Nas tentativas de respostas ao levantamento dos problemas criados pela crise da modernidade, como *ethos* histórico-cultural, no que tem de mais profundo no sentido de projeto de homem e de sociedade, o A. analisa quatro respostas cristãs: 1) rejeição da modernidade numa atitude conservadora; 2) diálogo com a modernidade numa perspectiva progressista; 3) questionamento global da sociedade desde um progressismo de esquerda; e 4) questionamento radical dos projetos históricos e políticos da modernidade nos seus pressupostos antropológicos e da própria racionalidade a partir do sentido da vida que nasce da fé e a partir da história e cultura concretas dos povos. Esta última posição é esposada pelo autor.

Ao tratar da evangelização da cultura, o A. estuda o documento de Puebla. Um leitor, pelo menos do Brasil, sente certo desconforto diante da interpretação da parte doutrinal de Puebla. Lendo com distância de anos estas análises, não parece que a parte doutrinal de Puebla tenha tido realmente a importância atribuída pelo A. No campo doutrinal, a Igreja da A. Latina trabalhou com textos melhores, inclusive produzidos por conferências nacionais. O que parece ter ficado de Puebla foram sobretudo o quadro analítico da realidade latino-americana e suas opções pastorais fundamentais. Creio que o A. faz esforço honesto de valorizar a parte doutrinal, mas não se percebe que a prática teológica e pastoral da Igreja, ao menos no Brasil, tenha recorrido tanto a esta parte doutrinal, sobretudo à cristologia e eclesiologia. É verdade que o A. valoriza mais a parte relacionada com a evangelização da cultura, em que parece ter havido influência da teologia mais trabalhada no ambiente argentino.

O A. contrapõe freqüentemente e de diversas maneiras à tendência teológico-pastoral de cunho socioestrutural a sua

própria posição ético-sócio-cultural. Esta última é pensada como superação dialética da anterior e não como simples oposição. Mostra os valores da posição socioestrutural e seus limites. E, por sua vez, procura incorporar positivamente as críticas feitas à posição ético-sócio-cultural.

O A. trabalha com um conceito amplo de cultura no sentido humano integral que abarca não somente os valores e símbolos mas também todo o estilo de vida, o trabalho, os sistemas sociais, econômicos, políticos, a arte, a ciência, o direito, a tecnologia. É o cultivo do humano pela liberdade através de suas mediações históricas (p. 95). Cultura nessa compreensão integra todas as dimensões da vida e convivência humana, o estilo de vida de um povo, e não somente as dimensões superestruturais ou meramente a cultura ilustrada (p. 139). Evitam-se os riscos de certa tendência culturalista em oposição ao estrutural social e também de uma consideração de cultura restrita à esfera superestrutural

A segunda parte do livro aborda ainda mais diretamente a questão da evangelização da cultura em íntima relação com a religiosidade popular. A dimensão religiosa do homem faz mediação entre a evangelização e a cultura. Ela é a encarnação da fé na cultura e a expressão cultural da fé. É nessa perspectiva em que o A. estuda a evangelização da cultura a partir da religiosidade popular.

De modo rápido, traça os quatro momentos da consciência da Igreja a respeito da sua missão de evangelizar a cultura, tendo como marcos o período antes do Concílio Vaticano II, do Concílio até a *Evangelii nuntiandi*, da *Evangelii nuntiandi* a Puebla e finalmente dos ensinamentos de Puebla até o atual pontificado.

Procura mostrar que esta última posição não é nenhum retrocesso à problemática da Cristandade, já que se trata de uma compreensão "orgânica e constitutiva" entre fé, religião e cultura nas pega-

das dos ensinamentos de João Paulo II e não uma identidade entre fé e cultura (Cristandade).

A religiosidade popular não só é evangelizada e evangelizadora, mas imperativo e motor de libertação dos pobres, incorporando assim nessa visão os objetivos da teologia e da pastoral da libertação.

O A. reevoca, em vários momentos, a problemática da modernidade e encaminha a sua superação a partir da religiosidade popular, enquanto expressão da sabedoria de vida do povo impregnada de fé. Mais uma vez, o A. confronta as diversas posições diante da religiosidade popular: a tradicionalista, a progressista, a libertadora e a histórico-cultural, que corresponde à sua posição. Esta posição, elaborada no universo argentino, funda-se numa concepção bem típica de "povo". É sujeito coletivo, povo-nação, que se define pela cultura e decisão ético-histórica por um mesmo bem comum. É a comunidade dos que estão reunidos em base a um *ethos* cultural que informa o estilo de vida comum (p. 165). Na A. Latina, os pobres são o eixo nucleador e analogado principal da unidade analógica do povo, porque eles têm como característica principal a solidariedade, o sentido de justiça, a simplicidade, a sede de Deus e porque souberam resistir culturalmente à opressão e preservar melhor os outros valores humanos e cristãos da cultura nascida da mestiçagem cultural que a evangelização marcou decisivamente.

A terceira parte trata mais diretamente da relação entre religião do povo e teologia, inculturação e teologia. A religião do povo é lugar hermenêutico de uma teologia inculturada, isto é, lugar de reflexão, interpretação e conhecimento crítico da mensagem cristã, de um lado, e, do outro, lugar privilegiado de sua vivência, prática e conhecimento sapiencial.

Atravessa o livro o pressuposto de que a cultura dos povos da América Latina foi evangelizada em seu núcleo ético-religioso fundamental de valores, atitudes, cren-

ças e símbolos, como manifesta a religiosidade popular. Alguns antropólogos questionam esta maneira de falar de "núcleo de uma cultura", que teria sido evangelizado.

Este livro revela enorme capacidade analítica e crítica, de um lado, e, brilhantes e claras sínteses de outro. Apesar de inúmeras repetições, o leitor é realmente introduzido dentro de um quadro teórico consistente, coerente e lógico, cujos pressupostos são bem explicitados. Há um enorme sentido de honestidade e objetividade crítica diante das posições que o A. tipifica várias vezes e de diversos modos ao longo do livro.

O esforço teórico é encontrar na posição ético-sócio-cultural uma verdadeira superação dos limites da posição analítico-estrutural, já que as posições conservadoras e progressistas anti-populares são consideradas, na sua base, como equivocadas para a situação latino-americana. Estão em jogo unicamente as duas posições que configuram a teologia e pastoral da libertação, mas cujos acentos e perspectivas são diversos. O debate teórico acontece precisa e fundamentalmente entre estas duas tendências, posicionando o A. sempre pela tendência ético-histórico-cultural, evidentemente levando em consideração o conceito de cultura que desenvolve. O nível de informação do A. é bastante bom. Talvez algum teólogo brasileiro desejasse maior conhecimento das posições de outros pensadores de nosso país. Assim, tratando de religiosidade popular tão amplamente, sente-se a falta do cotejamento com autores como Pedro A. de Oliveira, R. Azzi. Mesmo as posições de L. Boff são pouco consideradas.

E o livro revela uma visão da ação evangelizadora e pastoral da Igreja e hierarquia argentinas, que não responde à imagem, talvez realmente deturpada, que, em geral, se tem especialmente da hierarquia argentina, sobretudo nos anos escuros da repressão.

Em síntese, é um livro importante que merece ser lido e que enriquece a literatura teológica de nosso continente. Permite pensar a ação evangelizadora desde os pobres na chave da cultura. Com a importância da cultura, lembrada por Santo Domingo, o livro adquire ainda maior atualidade.

J. B. Libanio

AUER, Johann: *Jesucristo, salvador del mundo. María en el plan salvífico de Dios.* — Trad./ (do alemão) de Claudio Gancho — Barcelona: Herder, 1990. 602 pp., 21,5 x 14 cm. (Coleção: Curso de teología dogmática: IV/2) ISBN 84-254-1014-2 (obra completa) 84-254-1699-X (tomo IV/2).

O volume IV/2 do *Curso de teología dogmática* está dedicado à soteriologia e à mariologia. Os pressupostos da cristologia, estabelecidos no primeiro tomo, presidem também à elaboração deste segundo tomo. Nada de estranho, pois, que apareçam aqui as mesmas características detectadas na parte dedicada à cristologia (ver PT n.58 (1990) 388 ss.). Também a soteriologia é predominantemente sistemática, dedutiva e doutrinal. Não é o dogma que é submetido à palavra de Deus mas a Escritura que é lida à luz de uma determinada tradição teológica e dogmática. O desenvolvimento sistemático da redenção busca primeiro uma fundamentação *ontológica* (Cristo mediador), se prolonga depois na sua dimensão *jurídico-moral e religiosa* (redenção do pecado, da morte, do diabo), para concluir finalmente com as *bases pessoais* da obra salvífica (expição, satisfação e mérito).

Este é o núcleo da doutrina aqui apresentada. O primeiro capítulo apresenta os

“fundamentos da doutrina soteriológica na Escritura e na tradição”. Às escassas 20 páginas que se ocupam da redenção no NT seguem-se quase 100 para o estudo da tradição. O que em si mesmo é significativo. A questão quantitativa é sintoma de uma maneira de entender as relações entre exegese e dogmática (cfr. pp.59-61; 240-242; 465-479 e passim). O capítulo terceiro (“os mistérios da obra redentora de Jesus”), cujo título poderia sugerir uma abordagem concreta a partir da Escritura é, na verdade, uma confirmação da doutrina já estabelecida (p.238). Ou seja, o desenvolvido no capítulo segundo (“idéias básicas da doutrina da redenção”). Na perspectiva da teologia clássica o que importa é a constituição do *sujeito* (mistério da encarnação: Jesus Cristo Deus-homem) e o *ato redentor* propriamente dito (a cruz e ressurreição). Estes seriam o que o A. denomina “acontecimentos que pertencem ao ser de Cristo” (p.238). Curiosa distinção que parece reduzir os “outros” mistérios a algo insignificante, “acontecimentos que primordialmente devem ser entendidos a partir da obra de Cristo condicionada pelo tempo no marco da sua ação redentora”. Como se esse “resto” fosse um enorme parêntese entre a encarnação e a morte. E estas algo acontecido fora do tempo. O capítulo IV (“a imagem cristã do mundo como fruto da obra redentora de Cristo”) encerra esta parte da soteriologia.

O A. estabelece um claro paralelismo entre a dogmática cristológica (a constituição do sujeito capaz de reparar a ofensa infinita) e a teoria da redenção como satisfação e expiação. É claro que o paralelismo existe. Tanto no NT como na teologia patristica. O recurso constante ao “argumento soteriológico” na reflexão dos Santos Padres é a prova mais evidente. Mas o que não se pode fazer é ler os Padres e o NT com os olhos do pensamento dogmático objetivo e das teorias posteriores da redenção como sacrifício, que se imporão cada vez com maior exclusividade a partir da Idade Média até os tempos modernos.

Na patrística, e mais ainda no NT, existem um equilíbrio e uma unidade que não possuem mais as teorias da redenção na sua unilateralidade. Encarnação e mistério pascal, vida e morte de Jesus, são para os Padres uma unidade indissolúvel. É essa totalidade que salva e resgata o homem. A humanização de Deus é a divinização do homem. A perspectiva é sempre soteriológica, mas o que interessa é a totalidade do mistério de Jesus Cristo, o acontecimento salvífico na sua realidade concreta, na totalidade das suas etapas e momentos.

A tradição posterior operará uma dupla ruptura nessa unidade. Primeiro, ao reduzir a iniciativa de Deus (movimento descendente) ao seu momento "pontual" de constituição do sujeito. A encarnação deixa de ser vista como um *processo*, precisamente o processo da *humanização de Deus* que é, por isso mesmo, o processo da *divinização do homem*. Tensão dialética pela qual se debateram os grandes concílios cristológicos: afirmação da divindade de Jesus, da sua plena humanidade e da unidade última do sujeito na plena distinção das duas dimensões, humana e divina. A segunda ruptura é a progressiva consideração da redenção a partir do seu movimento ascendente, ou seja o ato de reparação e de satisfação oferecidas pelo Cristo a Deus. A soteriologia das "teorias da redenção" sofre de maneira irrecuperável da ruptura entre cristologia e soteriologia e da perda do chão concreto do *acontecimento salvífico* que são os "mistérios" da vida, morte e ressurreição de Jesus.

Por outro lado, as teorias da redenção sucumbiram à armadilha da linguagem. Tanto no AT como no NT a linguagem na qual se expressa a salvação é multiforme, polivalente e recorre aos mais variados registros. O que significa que a salvação cristã não pode ser traduzida numa linguagem única, uniforme, exclusiva. Ora, ao esquecer o caráter simbólico e metafórico da linguagem do NT sobre a salvação

e ao ignorar que, para ser aplicada a Deus, qualquer linguagem humana tem que sofrer uma transformação, tem que ser "suprassumida", as teorias da redenção e os seus epígonos foram vítimas da perversão da linguagem utilizada para falar da redenção. A noção de justiça (comutativa ou vindicativa) ou a retórica da sangue, por exemplo, acabaram introjetando na imagem de Deus e na experiência da salvação a mesma violência e ambigüidade que tinham no contexto social ou religioso do qual foram transpostas. Questões doutrinárias e questões de linguagem que estão ausentes deste tipo de reflexão.

A segunda parte deste tomo 2 (terceira da cristologia) aborda a questão mariológica dentro dos mesmos pressupostos. Dentro do plano *salvífico e redentor* de Deus, Maria é a que torna possível a encarnação ("*mater virginalis*" de Deus) e a redenção sacrificial de Cristo na cruz (pela sua natureza humana e mortal). Por isso é também o fruto primeiro e mais perfeito da obra redentora de Cristo (nova Eva, imaculada) e associada intimamente à obra redentora do seu Filho (corredentora e mediadora).

Os dois tomos da cristologia de J.A. são um bom exemplo do que era a cristologia na teologia clássica e, ao mesmo tempo, a prova evidente da impossibilidade de integrar nesse esquema os dados da exegese e da reflexão teológica atuais que se movem dentro de outras perspectivas. Daí a polémica constante do A. com a exegese moderna e de modo geral, com a cultura moderna e com a teologia contemporânea. Mas esta obra sempre será útil como testemunho da persistência dessa perspectiva na cristologia contemporânea e como rica fonte de informações para refazer a história das idéias cristológicas, soteriológicas e mariológicas.

Carlos Palácio

TORNOS, Andrés: *Escatología I y II*. - Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1989, 1991. 177pp., 263pp., 23,5 x 16,5cm. ISBN 84-85281-82-9 (obra completa).

Não se trata de um manual convencional de escatologia. O título pode induzir o leitor a equívoco. É mais e menos que um tratado tradicional. É menos porque não trata dos problemas na maneira como, em geral, são abordados em tais tratados, nem tampouco os aborda numa perspectiva sistemático-teológica, de maneira que o leitor no final não adquira uma idéia sistematizada sobre essas realidades últimas ou sobre o último de todas as realidades. Algumas das realidades escatológicas são tratadas muito rapidamente com acenos antes bíblicos que sistemáticos. Faltam os clássicos recursos aos concílios, à tradição patrística, à reflexão dos teólogos. O A. trabalha antes questões levantadas pela atualidade em confronto com dados bíblicos. Nesse ponto, o livro excelsa por jogar bem com as regras hermenêuticas. A realidade escatológica é trabalhada sob o prisma soteriológico e cristológico e não propriamente sistemático-escatológico. Por outro lado, há mais que um simples tratado de escatologia. O A. trabalha em diversos registros: metodológico, epistemológico, bíblico, sistemático. Poder-se-ia quase dizer que é uma teologia fundamental da esperança com forte dose bíblica e da história da cultura, além de incursões profundas pela cristologia e soteriologia.

Livro didático que revela ampla informação do A. no campo dos conhecimentos da Escritura, da filosofia moderna e da história da cultura. Oferece ao longo do livro pequenas sínteses, bem didáticas e claras, classificando com precisão diversas posições sobre as questões que vai tratando. O A. é mestre em distinguir posições, classificá-las, apresentá-las sob

forma de modelo com matizes suficientes para evitar simplificações grosseiras.

A obra está publicada em dois tomos. O segundo tomo continua a numeração dos capítulos do primeiro tomo, de tal maneira que mais parece um livro único e que somente sob o aspecto tipográfico se dividiu em dois.

O tomo I começa com um capítulo metodológico, em que se estabelecem o significado e o método de um tratado de escatologia juntamente com um rápido histórico da evolução dos tratados nos últimos 80 anos. Na origem de tais transformações estão as críticas vindas do mundo profano, o surto e elaboração de utopias seculares competitivas com o ideal do cristianismo e a emergência da crítica bíblica.

A escatologia é pensada dentro do contexto cultural atual, diferente dos anos do Concílio Vaticano II, em que se vive um pluralismo cultural e dos seus direitos próprios, em que emergem imagens de libertação esboçadas por grupos marginalizados, em que se critica a concepção dominante da modernidade a respeito da eficácia.

Constitui-se, segundo o A., um traço fundamental da escatologia pós-Vaticano II a centralidade da fé na morte e ressurreição de Jesus. A reflexão escatológica do A. se orienta segundo três conteúdos de fundo: o primado da graça na história da salvação, a proclamação do juízo de Deus sobre o mundo e o aprofundamento da idéia do homem e da luta que é sua vida.

O texto pretende ser um manual de escatologia para estudantes de teologia. Por isso articula-o com os outros tratados. Como toda teologia, a escatologia é vista no horizonte do mistério de Cristo na história da salvação. Esta perspectiva cristológica perpassa os dois tomos. O livro insere-se na típica tradição europeia de estudar os temas teológicos no desenrolar desde as raízes bíblicas até o mo-

mento presente. Bem diferente da metodologia latino-americana que arranca da prática dos cristãos em seu contexto sociopolítico de opressão e libertação. É verdade que o A. acena freqüentemente para a problemática do homem atual e procura responder a ela, mas esta é vista antes na dimensão cultural em relação com idéias e sentido de vida, e menos com a prática concreta no processo de transformação da realidade social. Mesmo nesse caso, o A. insiste que as ciências do homem exercem no tratado a função de interlocutoras, mas não de organizadoras nem inspiradoras da reflexão. Ele começa considerando as "esperanças pretendidamente reveladas por Deus aos homens", fazendo um estudo da revelação bíblica e não parte de determinada concepção existencial ou social do humano e muito menos das práticas concretas. Faz-se uma reflexão com pressupostos antropológicos, mas não a partir deles. Com isso, define-se o método, com suas vantagens e limites já bem conhecidos no mundo teológico. Sob certo sentido, é antes uma teologia "de cima" que "de baixo".

A parte temática divide-se em três grandes partes. Uma primeira parte está dedicada à esperança trazida por Jesus de Nazaré. Com efeito, o A. pergunta-se fundamentalmente pelo tipo de esperança que pode fundar-se na pessoa de Jesus para diferenciá-lo das esperanças-projeção dos desejos íntimos ou da construção ideológica nascida do nosso lugar social. A forma de esperar em Deus que derivou de Jesus encontra-se com certa madureza nas cartas de Paulo. Por isso o A. dedica um primeiro capítulo à prática e à doutrina da esperança nas comunidades cristãs da época do Novo Testamento, estudando sobretudo as cartas paulinas (1 Ts, 1 e 2 Co, Ro) e termina sobrevoando outros textos do NT. O núcleo fundamental da esperança funda-se na grandeza da vida que se realiza, unindo-se a Jesus na vida e na morte. Isso se realiza pela vitória da justiça e da glória de Deus sobre todos

nossos males pela união com Jesus, iniciada já aqui, mas consumada na ressurreição.

Um segundo capítulo dessa primeira parte estuda a conexão entre a figura da esperança vivida pelas primeiras comunidades cristãs e o que aconteceu com Jesus e foi ensinado por ele. Pois somente se justifica a esperança das comunidades se ela responde à trazida por Jesus ao mundo e não lhe seja uma deturpação. O A. analisa as interpretações que se deram de tal conexão. Uma afirma plena coerência entre Jesus e as comunidades; outra, pelo contrário, leva ao extremo sua oposição; uma terceira propugna por uma desmitologização de ambas; e finalmente uma quarta posição atende ao dado de que além das palavras de Jesus existe o fato de sua morte e ressurreição que fundamenta tal conexão.

O A. estuda então o papel da ressurreição de Jesus na compreensão e fundamentação da esperança, percorrendo as já conhecidas posições da "escatologia conseqüente", da "escatologia realizada" - cujo termo o A. contesta por considerá-lo uma tradução equivocada do inglês "realised", propondo a expressão "escatologia confirmada" -, da "escatologia da história da salvação" de O. Cullmann. Aborda também a tese das deformações ideológicas da mensagem de Jesus, levantada por autores como Nietzsche, Kautsky, Brandon, G. Puente Ojea. Finalmente explana a posição de R. Bultmann. Vale a pena salientar a excelente capacidade do A. de reproduzir com brevidade, perspicácia e exatidão estas posições.

Prossegue o estudo, mostrando a posição de chave angular da esperança do Jesus terrestre e ressuscitado das tradições da Escritura. Tenta mostrar como a cristologia recente não compartilha as posições que separavam de modo cortante o Jesus histórico do Cristo ressuscitado. O A. entra nessa questão discutida na cristologia, assinalando a mudança na

própria concepção de história, de uma perspectiva positivista para uma existencial com novos pressupostos teóricos. E nesse contexto, procura compreender a fundamentação teológica da esperança, a saber, como Jesus veio significar esperança nas primeiras comunidades. Na morte e ressurreição de Jesus se concentram os anúncios de esperança existentes no mundo judeu, que já eram de maneira confusa atribuídos ao Jesus pré-pascal. Termina o capítulo mostrando como nas teologias de Paulo e João aparece a referência a Jesus do que eles crêem que deve ser a esperança cristã.

Um terceiro capítulo conclui a primeira parte explanando a maneira como a esperança se enfaça na história, mostrando a relação entre a esperança de Jesus e as esperanças que vêm da história. Centra-se o capítulo na análise das raízes históricas da esperança cristã. Exige-se a partir do século XVIII que a esperança cristã justifique sua inserção na história. O A. estuda como a esperança de Jesus não se enlaça imediata e linearmente com as esperanças anteriores existentes em seu mundo cultural judeu e das nações, mas somente levando-as a uma superação pela conversão. E para nós hoje dá-se uma convocatória à esperança de Jesus e desperta-se a consciência de responsabilidades diante do futuro.

O vol. II continua o primeiro na sequência das partes e capítulos. Inicia-se com a segunda parte dedicada às figuras da esperança na história da teologia.

O único capítulo desta parte descreve rapidamente o percurso da esperança desde a compreensão neotestamentária até o catecismo dos novíssimos. De maneira sintética, estuda-se a transformação da compreensão de esperança na passagem do contexto da expectativa iminente do Reino para o das comunidades paulinas e joaninas. Esta transformação permite captar como pertence à lógica da fé a possibilidade de deslocamentos nas preocupa-

ções com a esperança e como isso aconteceu ao longo da história. A partir daí podemos ter luzes para situar-nos diante das esperanças e desesperanças de hoje.

A terceira e mais ampla parte ocupa-se da parte dogmática da esperança: salvação, juízo, vitória sobre a morte, risco de condenação, concluindo com um apêndice sobre o purgatório e a oração pelos defuntos.

Esta longa parte inicia-se com uma soteriologia, mais própria do clássico tratado da graça. Estuda-se a formação da idéia de salvação característica do cristianismo primitivo e do lugar que ela tem no surgimento deste. Persegue em seguida a evolução histórica do conceito cristão de salvação. Toca os problemas que existem hoje na catequese sobre a salvação, como herança de interpretações teológicas. Descrevem-se os contextos socio-culturais em que se pensa a salvação hoje. Estuda-se o anúncio da salvação de Jesus em seu contexto histórico e no contexto de hoje. Dedicam-se um bom parágrafo à salvação como libertação, onde o A. se refere explicitamente à teologia da libertação com bastante pertinência e aguda criticidade. Desocultam-se as imagens do homem e de Deus presentes na fé da salvação.

Um capítulo é dedicado ao juízo de Deus. Tema que vem sendo menos tratado nas escatologias modernas, recebe aqui longo estudo. Inicia-se perguntando-se pela base neotestamentária das tradições de fé que se referem ao juízo de Deus sobre nossa vida. Estuda-se o significado das expressões do Novo Testamento à luz da fé de Israel e dos contextos culturais em que se transmitiram. Vê-se depois a evolução ulterior da teologia do juízo. Analisa-se a problemática do sem-sentido do juízo para a experiência de hoje, marcada pela exigência de coerência, praticidade e existencialidade. Conclui o capítulo com uma releitura do ensinamento sobre os juízos de Deus nas circunstâncias atuais.

Importante capítulo trata da vitória sobre a morte. O tema central é a ressurreição, mas há reflexões e considerações muito interessantes sobre a morte. Começa estudando a fé na ressurreição vista pelos primeiros cristãos que viveram a experiência da morte de Jesus como enorme crise e que desde ela e a ressurreição de Jesus foram repensando os ensinamentos de Jesus sobre o Reino. O próprio conceito de ressurreição, que na fé de Israel se situava numa perspectiva apocalíptica, se transforma ao ser aplicado a Jesus, enlaçando-se com a missão de testemunhar Jesus no mundo. A ressurreição de Jesus significou algo inaudito para os judeus, a saber, entrar no mundo da divindade. Ressuscitar com Cristo significa participar de seu destino.

O A. continua estudando a ressurreição na sua inculturação na sociedade romana e nas sucessivas transformações culturais do Ocidente. Dedicada interessante reflexão sobre a morte, analisando as situações das elites e as situações cotidianas no referente ao falar sobre a morte. Desde essa análise, mostra a dificuldade de tratar da ressurreição nessas situações. Termina retomando sua tese central de que só se pode falar com sentido sobre a ressurreição a partir de Jesus. A ressurreição não é, em primeira linha, uma palavra de consolação ou de reivindicação de uma justiça "post mortem", mas uma palavra sobre o destino de Jesus e daqueles que se associam a ele.

E nessa mesma perspectiva vê o grave problema da possibilidade da condenação eterna, a saber, o inferno. Com bom conhecimento bíblico, mostra como se formaram as tradições responsáveis pela visão tradicional do inferno, como lugar de castigo e de fogo, criado por Deus para punir os maus. E revisa essa doutrina à luz dos ensinamentos do Novo Testamento que acentuam a salvação e a condenação em relação à posição que se toma diante da pessoa de Jesus.

Nessas reflexões, explica noutra perspectiva a tese da exclusividade da res-

surreição dos bons e da não-existência dos maus após a morte. Tenta mostrar que ela não contradiz o dogma, ainda que tenha dificuldades.

A modo de apêndice trata do purgatório e dos sufrágios.

É um livro muito penetrante em suas análises. Oferece ao leitor amplo conhecimento de diferentes posições. Encara as dificuldades da atualidade com realismo e aponta com acuidade as insuficiências e fraquezas das respostas que se lhes dão, mesmo por parte de teólogos eminentes. E encaminha suas soluções num estrito cristocentrismo.

Certamente a atual teologia das religiões se sentiria muito mal diante dessa teologia. O papel do Espírito Santo na escatologia apenas aparece. Toda ela gira em torno de Cristo e da maneira como a comunidade primitiva entendeu a Jesus nos seus entusiasmos iniciais.

Falta também um verdadeiro estudo dos dogmas. Há antes rápidas análises mais culturais que estritamente sistemático-teológicas. Em todo caso, é um livro instrutivo, bem documentado, rico em breves e pertinentes sínteses das diferentes posições sobre as questões abordadas.

J. B. Libanio

Schökel, Luis Alonso: *A Palavra inspirada; a Bíblia à luz da ciência da linguagem*. Tradução (do espanhol) Maria Stela Gonçalves. - São Paulo: Loyola, 1992. (Col. Bíblica Loyola, 9). 271 pp., 22 x15cm. ISBN 85-15-00492-5

A Coleção Bíblica Loyola, mesmo antes de terminar os oito volumes que devem constituir o comentário ao Novo Testamento (seis volumes já foram publicados), continua com subsídios que, a julgar pelo primeiro, prometem ser de grande

interesse. De fato, o nº 9 da coleção, oportunamente publicado no cinquentenário da Encíclica *Divino Afflante Espírito* de Pio XII e no centenário da *Providentissimus Deus* de Leão XIII, é a obra já clássica de Luis Alonso Schökel sobre a “palavra inspirada”. A primeira edição desta obra data da época em que os padres conciliares aprovaram a Constituição *Dei Verbum* (1964), mas a presente tradução brasileira se baseia evidentemente na mais recente edição espanhola, atualizada, de 1986.

O primeiro capítulo trata do artigo de fé concernente ao Espírito “qui locutus est per prophetas” e seu contexto. O Espírito não é autor de estreiteza integralista, mas “forte e libérrimo, ativo e múltiplo, presente e invisível” (18). E a inspiração (escriturística) é um dos carismas que ele outorga. Situa-se no contexto do Logos, da linguagem como revelação da pessoa — que neste caso é Deus mesmo que se revela pela criação, pela história e pela palavra. Mas pode Deus falar-nos em palavras humanas? “Se deve falar-nos a nós, homens, não pode fazê-lo de outro modo” (33). “Sob as formas que os homens costumam usar”, diz Sto. Tomás (35). É o que significa “per prophetas”.

Como os antigos Padres e a *Divino Afflante Spiritu*, Schökel, relaciona inspiração e encarnação (capítulo 2). “A inspiração da Escritura se orienta para a encarnação: prepara-a, prolonga-a, explica-a” (38). São dois mistérios intimamente ligados e em muitos aspectos, análogos. É neste contexto que devemos entender o papel do autor humano na escrituração da palavra divina. Considerar supérflua esta questão, por ser o A. um mero “instrumento”, é um tanto perigoso. O instrumento tem as suas características! Analisa diversas analogias que tentam explicar o papel deste “instrumento”, para finalmente definir melhor o que significa Deus ser o autor principal da Escritura. No capítulo 3 são apresentados testemunhos bíblicos concernentes à inspiração. A análise literária dos textos proféticos permite re-

levar “o trabalho de artesanato do profeta” (63), o carisma sapiencial (66), e a presença dos dois nos historiográficos do AT e do NT.

Na segunda parte do livro podemos reconhecer a história intelectual do autor: suas raízes que estão na ciência da linguagem. No capítulo 4, encontramos considerações introdutórias sobre a analogia no modo de considerar a expressão divina em Cristo e na Escritura. A filosofia e a moderna ciência da linguagem permitem descrever melhor o sentido analógico do “falar de Deus”. Já escriturísticamente falando pode-se ver que a “palavra” de Deus são palavras e ações (84). Deve-se distinguir também entre a linguagem como capacidade humana e as línguas particulares, seu uso individual e seus produtos ou obras. O autor sagrado transforma em linguagem — em diversos sentidos — a experiência religiosa do povo, e neste processo insere-se a ação do Espírito Santo. No capítulo 5, o A. pergunta que função lingüística Deus assume. “Locutio Deus attestans” (93): Deus não tanto quer “passar informação”, mas dá-se a conhecer a si mesmo. É a isso que se refere o “exceto o erro” da *Divina Afflante* assim como o lema “desconhecer a Escritura é desconhecer a Cristo”, de Jerônimo (94). Se Deus só quisesse passar informações, a Escritura tornar-se-ia supérflua uma vez que estas informações fossem codificadas de outra maneira, por exemplo num catecismo. Mas se o texto serve para o diálogo entre Deus e o homem, a coisa é diferente. No capítulo 6, enfim, A. considera a natureza da revelação bíblica em comparação com a língua comum, a língua técnica e a língua literária. Sempre haverá uma circularidade entre a língua bíblica, preponderantemente comum e literária, e a língua teológica técnica.

A terceira parte fala dos autores inspirados. O capítulo 7 analisa diversos modelos: o de Leão XIII, o dos manuais teológicos, o de P. Benoit, da criação literária, do artista da linguagem, de um gran-

de poeta — Oséias —, do “artesão” que compôs o salmo 119, etc. Devem-se distinguir na percepção da obra inspirada os materiais, a intuição e a execução. Em toda esta variedade de processos acontece a presença e o carisma do Espírito.

O capítulo 8 propõe uma sociologia da inspiração. Nos textos bíblicos exprime-se o espírito da comunidade (a *Formgeschichte* é uma aplicação deste princípio.) Quem é então inspirado, o autor individual ou a comunidade? O dilema talvez seja falso... Não que uma comunidade anônima e amorfa possa criar um texto reconhecido como inspirado (149). Mas, a partir da consideração da língua e da literatura, pode-se chegar a uma compreensão melhor desta dimensão comunitária da inspiração bíblica. Deve-se considerar o falar e o escrever (capítulo 9). Tradicionalmente os autores da Bíblia são concebidos como *escritores*. Só que a Bíblia cita muitas vezes seus próprios textos pelo termo “falar”... Não se poder restringir a inspiração ao momento do escrever. A escrituração é só um momento da palavra inspirada, da complexa realidade lingüística em que Deus se dá a conhecer. Mas é sempre “preciso afirmar uma ação do Espírito que assegure a anotação escrita”, e “o fato de escrever é parte pelo menos integrante do processo total da inspiração” (163). Senão, não teríamos *Escritura* inspirada na Igreja.

Assim, o A. chega à quarta parte: a obra inspirada. Sendo ele mesmo literato e poeta, sabe de que está falando. No capítulo 10, mostra as analogias com as obras literárias e os limites destas analogias. Se não se pode negar que a Bíblia contém obras literárias, pode-se perguntar se ela é uma obra literária, na completude de sua composição — que para alguns não passa de compilação. Mas não devemos esquecer que uma obra literária possui uma estrutura múltipla, diversos planos (172). Não se esgota em apenas um aspecto. Importa perceber a *Gestalt*, a intuição totalizante da obra. E também res-

peitar o contexto constituído pela justaposição de seus componentes. É, ainda, uma obra consistente, sustentando-se a si mesma, mas dependendo de sua escrituração (notação escrita). Daí sua repetibilidade. A “notação” (escritura) deve ser “recriada” para ser ouvida. Para isso combinam-se as funções dos artistas (executores) e dos críticos (estudiosos do caráter da obra). Assim, a “obra” anotada na Escritura se repete na Igreja à qual ela foi confiada. Mediante um corpo de intérpretes investidos de autoridade que chamamos de magistério e mediante os críticos e os intérpretes-executores (ministros, leitores etc.).

Ora, como poucos lêem a língua original, a interpretação implica também a tradução, ou seja, a transposição para outra língua. Também isso faz parte da encarnação da palavra de Deus (capítulo 11). E por fim importa observar a recepção (capítulo 12), o fato de o leitor/ouvinte saber-se destinatário dessa palavra em que “Deus fala para nós”.

A quinta e última parte fala dos efeitos da inspiração. Trata-se em primeiro lugar da “verdade” bíblica, antigamente também chamada a inerrância (capítulo 13). Desde o início de sua obra, o A. faz um paralelo entre a “palavra inspirada” na Bíblia e o “verbo encarnado” em Jesus de Nazaré. Aqui, desenvolve a analogia entre a inerrância da primeira e a impecabilidade do segundo. Depois do apologetismo do século passado, que hipertrofiou a inerrância como algo negativo, podemos agora falar da verdade da Bíblia como confiabilidade positiva deste ato de comunicação e encarnação de Deus, que se manifesta a nós como amigo (cf. *Dei Verbum*, 2) (205). Como nos capítulos anteriores, o A. concretiza este princípio considerando-o nos diversos níveis da obra literária: a “verdade literária” (não matemática, jurídica etc.). A inerrância significa então que, na sua manifestação “literária”, Deus não engana, nem a si mesmo, nem a nós (214). Deve-se então

procurar "doutrina" na Bíblia, toda a doutrina (capítulo 14)? Novamente: é mister voltar ao Logos encarnado, presente na Escritura, que faz parte da vida da Igreja toda: liturgia, catequese, teologia... Então não se pensa em "doutrina fora da Bíblia".

O último capítulo (capítulo 15) fala do contexto do Espírito: a força da Palavra. "A Sagrada Escritura não só nos ensina como também atua sobre nós" (227). Impõe-se a aproximação à dimensão performativa (Austin) ou eficaz da linguagem, reconhecida pela lingüística moderna. A palavra que nomeia, instaura, cria... S. percorre este filão na Bíblia, patrística, liturgia etc. Encontram-se aqui algumas considerações desafiadoras a respeito da homilia! Mas também a leitura — mesmo (aparentemente) privada — da Bíblia participa desta "dimensão energética".

A atual edição termina numa reflexão poética pós-Vaticano II: Palavra e Espírito — inspirada pela *Dei Verbum*, cujo texto é acrescentado em seguida, para maior utilidade do leitor.

Para quem acompanhou um pouco a literatura sobre o assunto nos últimos anos, o livro de Schökel não é propriamente uma novidade; inclusive entre nós, no Brasil, encontramos suas intuições resumidas na primeira parte de Valerio Manucci: A palavra de Deus. E formam o pano de fundo das novas maneiras de ler a Bíblia que se introduzem nas comunidades de base, círculos bíblicos etc. Contudo, a publicação da obra de Schökel no Brasil é valiosa porque ela nos deixa saborear o discurso original e criativo do literato-biblista, muito melhor do que as condensações de seu pensamento que se encontram nos manuais. Deixa-nos perceber o *Sitz-im-Leben* de onde surgiu a Constituição conciliar *Dei Verbum*. Além disso, por se tratar de uma versão da 3ª edição, com bibliografia internacional atualizada até 1986. É pena que não se acrescentou um apêndice bibliográfico até 1992, especialmente para a América Latina. De toda

maneira, a obra será muito útil para todo e qualquer estudioso da teologia fundamental e da teologia bíblica.

Cabe aqui reconhecer a boa qualidade da tradução. Só uma reserva: nas citações patrísticas, os títulos são referidos em espanhol e não em português ou, conforme o uso internacional, em latim. As citações em grego saíram sem a acentuação; esta, de fato, não é obrigatória, e sua supressão poupou alguma preocupação à Editora. E por fim, uma sugestão: em obras semelhantes, as bibliografias de início de parágrafo poderiam ser "dissimuladas" numa nota de rodapé; assim como estão, quebram a apresentação de um texto quase coloquial e assustam o leitor.

Johan Konings

TERNAY, Henry d'Aviau de: *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant* / Pref. de F. Marty. - Paris: Beauchesne, 1986 (Bibliothèque des Archives de Philosophie N. S. 46); 13,5 x 21,5cm. VII + 296 pp.

A obra que aqui apresentamos já não é muito recente, mas o gênero e o conteúdo exigem *otium intellectuale* que nem sempre se encontra com facilidade. Contudo, a leitura é agradável e leva o leitor a suspeitar o gosto de seu autor pela teologia narrativa. Trata-se de uma tese de "doutorado de Estado", orientada por J.-M. Resweber e defendida na Universidade de Strasburgo em 1982. A publicação é prefaciada por F. Marty. O A. é atualmente professor no Centre Sèvres de Paris e continua colaborando com a PUC-RJ, onde lecionou em tempo integral de 1983 a 1992.

Na introdução, apresenta alguns conceitos-chaves: liberdade, retribuição, problema de Deus, escatologia do bem supremo, referência global de Kant ao pen-

samento cristão. A Primeira Parte trata da concepção kantiana da lei moral e dos marcos bíblicos recuperáveis nesta problemática. O 1º Capítulo apresenta as características principais da concepção kantiana da lei moral nas três "Críticas" (da razão pura, da razão prática e da faculdade de julgar, 1787-90): a lei como "fato da razão" e sua relação com a liberdade; uma lei-programa situando a liberdade prática numa dinâmica de progresso onde o tempo se abre à duração; a recusa da felicidade como motivação primeira para sua reintegração no supremo bem, passando pela "satisfação da pessoa", o imperativo da autonomia e seus limites (relações humanas onde a pessoa se faz respeitar como fim em si, sem cair na presunção da independência total); a lei e as leis, a letra e o espírito, a legalidade e a moral. Conclui o A. este capítulo mostrando a lei moral segundo K. como lei da liberdade, ou seja, lei universal e imperativo de ação no mundo empírico.

No 2º Capítulo farejamos então os traços e referências bíblicas nas considerações de K. sobre a lei moral. Uma primeira seção elenca as principais ocorrências de temas bíblicos a este respeito nas três "Críticas", agrupadas sob as seguintes chaves: a santidade e o respeito, o bem supremo como único bem reintegrando em si os bens que ele ultrapassa; a imagem do supremo bem; a relação lei-liberdade no contexto do respeito e do dever. Na segunda seção, o A. elenca as referências bíblicas concernentes à lei moral na "Religião nos limites da simples razão" (1793): o mal original, santidade e respeito, o supremo bem como bem único, como germe e como reino de Deus na terra, relação lei-liberdade no contexto da lei única do amor. Uma terceira seção apresenta as anotações pessoais de K., na Bíblia que ele usava, a respeito de sua concepção da lei moral. Citemos alguns exemplos de traços bíblicos recuperados: a proibição de fabricar imagens de Deus como exemplo da "separação do sensível que se produz a respeito do sublime" (67-68), a

utilização da "lição da torre de Babel" na reflexão sobre o bem supremo (86-101) e, sobretudo, a lei do amor (101-102).

A segunda parte — a nosso ver o cerne da tese — começa com um Preliminar sobre a Ilustração (*Aufklärung*) e o problema da religião (pecado original, religião natural, religião e história). Segue-se a Introdução da 2ª Parte, tratando das relações da moral e da religião fundadas sobre a base da autonomia, e as duas direções da relação. Introdução sumamente esclarecedora: para K., por um lado, a religião natural ou racional é mais fundamental e universal que as religiões históricas ou reveladas, mas, por outro lado, ele considera a revelação mais ampla que a religião racional. Assim, a religião natural ultrapassa os elementos que dela oferecem as religiões reveladas, mas estas não podem ser reduzidas àquela; daí sua legitimidade e necessidade histórica — ponto em que K. se afasta dos dogmas da *Aufklärung*.

O 1º capítulo da 2ª parte trata precisamente da religião natural e as religiões reveladas (unicidade da verdadeira religião, independência e parcial inclusão mútua, religião e fé e fé religiosa). No 2º capítulo, as relações razão-revelação são vistas no quadro da comunidade ética e da Igreja (cujo ideal, para K., é a Igreja invisível). No 3º capítulo, o assunto é o arquétipo da humanidade (a existência cristã) como idéia e como fato, ao passo que o 4º capítulo aprofunda a relação razão-revelação e o conceito kantiano da interpretação, tópico este que é fundamental para compreender o sentido dos traços bíblicos nas considerações sobre a lei moral. Pois, para K., a interpretação tem seu "cânone": a razão e o respeito pela dignidade da pessoa. O que, na Bíblia, não respeita este cânone deve ser interpretado de outra maneira que não a histórico-literária. Ainda no mesmo âmbito, o A. considera a interpretação do pecado como mal original (na "Religião..."), o conflito que por volta de 1790 opõe as Faculdades de

Filosofia e de Teologia como problema da interpretação da Escritura, e os quatro princípios filosóficos da exegese escriturística.

Esta Segunda Parte se encerra com um balanço da relação razão-revelação no pensamento kantiano, com uma consideração da relação razão-história, subjacente à anterior, e com o esboço de um acesso à revelação por via da problemática da presença.

Cabe-nos resumir agora as conclusões finais da tese. Os traços bíblicos recuperados em K. devem ser interpretados não só como vestígios, mas como caminho, e é isso que sobretudo a 2ª parte da tese fez: trouxe à luz a lógica profunda desses vestígios numa caminhada das palavras da fé religiosa à fé da razão e vice-versa (253). Temos assim uma prova da "real circulação entre razão e revelação" na problemática da lei moral (254). O fato de ter considerado o tema não somente na "Crítica da Razão Prática", mas também na "Crítica da Faculdade de Julgar" e na "Religião...", permitiu descobrir em K. essa dialética ampla capaz de articular a racionalidade de um além da racionalidade categorial. A perspectiva final e "escatológica" da fé que visa ao bem supremo cabe certamente nesta dialética. A teleologia é que abre o pensamento moral de K., desde o interior, à religião e à revelação (255).

O A. observa avisadamente que tal abertura em K. não é "uma concessão de fim de percurso (...) para não ficar isolado ou exposto aos ataques da censura" (256). Tampouco se deve entrar na onde de interpretar o imperativo moral de K. como puramente formal, sem conteúdo próprio (260). O conteúdo lhe vem da experiência histórica, bíblica-cristã no caso. O desejo de K. de expressar formalmente o racional desta experiência não a aposenta. Mesmo descrevendo a narrativa cristã como a apresentação sensível do "bom princípio", K. não deixa de descrever o

protótipo da filiação divina na mais elevada linguagem religiosa (267). Se desde as "Críticas" transparece o mandamento do amor de Dt 6/Lv 19, nas obras ulteriores não faltam citações como Jo 3, 16 e 1Cor 13, chegando a expressar a imbricação do princípio fundamental do respeito dentro do amor (269). Tudo isso sem nunca desistir da "voz clara da razão" (273, citando obra de 1796). O conceito precisa de sua encarnação sensível (273). De fato, não é por concessão, mas com convicção que o filósofo livre-pensador escreve a Jung-Stilling, no significativo ano de 1789: "Fazes bem em procurar no Evangelho o apaziguamento derradeiro de tua alma (...) - O Evangelho, esse imperecível fio condutor da verdadeira sabedoria, com o qual a razão que completa sua especulação não só se encontra, mas do qual ela recebe também nova luz concernente ao que lhe permanece ainda obscuro (...) e a respeito de que, portanto, precisa de ensinamento" (citado na p. 239).

O A. parece ter percebido — provavelmente em certo ambiente filosófico — alguma suspeita de possível sobrecarga da "memória bíblica" de Kant recuperada na sua tese (134). Contudo, não há razão para tal admiração, desde que se esteja acostumado a considerar a religião como dado pré-filosófico, ou seja, filosofável à luz da razão. Não foi no ar que K. encontrou os princípios de sua filosofia moral; ela é em grande parte uma reflexão racional sobre as intuições morais oferecidas pela tradição bíblica e cristã, embora se distinga da teologia pelo fato de nunca recorrer à tradição ou à "verdade revelada" como "autoridade. Critério filosófico último é a razão, ainda que entendida no sentido amplo que lhe confere o conjunto das três "Críticas". Mas a presença sensível de um dado prefilosófico como seja a tradição bíblica e cristã, nesta reflexão, não lhe diminui a racionalidade. É o que mostra a segunda e mais importante desta tese, elucidando sistematicamente a relação daquilo que K. considera a religião verdadeira, racional e moral, com a religião

revelada, histórica e cultural, a religião da fé. Pode-se não concordar com K. e achar que ele corre o perigo de reduzir a religião à ética, sendo esta racional na compreensão da humanidade. A presente tese mostra que K. provavelmente tinha consciência de não esgotar a narrativa religiosa sobre o mundo e o homem na sua reflexão em torno ao princípio ético da existência. H. de Ternay nos faz ver um outro Kant, "o outro de Kant", mas que talvez não seja tão outro assim (254).

*J. Konings*

MATEOS, Juan - CAMACHO, Fernando: *Jesus e a sociedade de seu tempo.* / Tradução (do espanhol) L. L. Ferreira. - São Paulo: Paulinas, 1992. 175 pp., 21 x 14 cm. (Biblioteca de Estudos Bíblicos) ISBN 85-05-01311-5

O presente livro, traduzido da segunda edição espanhola de 1989, não traz novidades sensacionais no campo do renovado estudo do contexto e atuação históricos de Jesus, mas oferece uma útil síntese, antes teológica que histórica, "em meio à tempestade", pois sopram ventos fortes sobre este terreno. Digo "renovado estudo", pois desde que Albert Schweitzer proclamou, nos primeiros decênios deste século, a falência da *Leben Jesu-Forschung*, a indagação acerca da história de Jesus já ressuscitou duas vezes, no mínimo. A primeira vez foi quando os discípulos de Bultmann abandonaram a indiferença fideísta de seu mestre a este respeito e observaram que, se a gente não precisa de biografias de Jesus para fins apoloгéticos (milagres que comprovam a divindade etc.), é no mínimo necessário conhecer o "conteúdo" desta Palavra-Cristo que se planta como critério decisivo em meio à nossa existência. A segunda ressurreição do estudo histórico em torno a Jesus neste século deu-se a partir da redescoberta do

judafismo contemporâneo ao mestre de Nazaré, e é esta indagação que ainda faz furor. Coincide com a atenção sociológica dedicada a Jesus e o movimento que nele se originou. O presente livro situa-se nesta onda.

Os AA. dedicam o primeiro capítulo ao mundo judaico na época de Jesus: contexto econômico, político, social, cultural e religioso. Fiquei surpreendido ao ver que certas idéias mais acuradas, por exemplo a respeito do farisafismo, não encontram eco nestas páginas; as já não tão recentes obras de Vermès e Flusser poderiam ter ensejado um retrato menos monolítico ou até caricatural deste movimento judaico tão próximo de Jesus. Também a descrição dos essênios não deixa transparecer a diversificação que os historiadores hoje apontam; em compensação, é ressaltada a diferença entre zelotes e sicários.

Quanto à expectativa do Reinado de Deus, procura-se no meio da diversidade um denominador comum: sua inauguração "pelo Messias, líder consagrado por Deus, rei de Israel restaurador da monarquia de Davi, guerreiro vitorioso que expulsaria os romanos, derrotaria e humilharia as nações pagãs" (p. 43; a descrição continua com "mestre da Lei", citando Jo 4,25, verso que reflete antes os conceitos samaritanos que judeus... etc.). Os AA. situam a atitude das diversas facções judaicas em face da esperança messiânica. Novamente, beiram a caricatura: "As classes dirigentes eram, portanto, ou colaboracionistas (saduceus) ou espiritualistas não comprometidos (letrados fariseus)..." (p. 45). Mas podemos concordar em grandes linhas com a conclusão: os saduceus não desejavam mudança, os fariseus e essênios esperavam-na da intervenção divina, os zelotas estavam dispostos a usar as armas, com a ajuda de Deus...

O segundo capítulo apresenta o movimento suscitado por João Batista e o compromisso de Jesus com a humanidade. Com justeza, os AA. relacionam o batis-

mo no Jordão administrado por João com o êxodo e a libertação, começando agora na mudança pessoal de vida. Aí toma raiz o ministério de Jesus. No batismo de Jesus exprime-se seu compromisso com a humanidade e sua investidura messiânica. As tentações representam o falso messianismo. Jesus proclama a boa-nova do Reinado de Deus que se realiza pela mudança das pessoas, e seu programa está nas bem-aventuranças (com razão acentuam-se as de Mt!).

No capítulo terceiro evoca-se a atividade libertadora de Jesus: libertação *de* e libertação *para* (servir etc.): o novo êxodo em torno ao Batista, a liberdade pessoal de Jesus e sua praxe libertadora no contexto de seu tempo (lembrando-se aqui as diversas dimensões de opressão e submissão, inclusive pecado e morte).

Importante é o capítulo quarto: "O Deus de Jesus". Parte do "Deus judeu" oposto aos deuses gentios, para situar a percepção que Jesus tinha de Deus Pai e Amor (contudo, aqui também os estudos recentes nos ensinam a entrever a preparação desta visão já no judaísmo anterior a Jesus.) O Deus de Jesus é exclusivamente bom. Nele não há trevas, dirá João mais tarde. É um Deus que procura comunicar-se e que fortalece o homem; um Deus sempre disposto a perdoar e que se põe "a serviço do homem" (p. 89). Que é "fraco" (p. 92), pois quer depender de uma resposta livre de amor... "Diante da rejeição de seu amor, Deus fica impotente e Jesus tem que aceitar a morte" (p. 95). Um Deus terno, mas também dinâmico e não imóvel. Estas intuições levam os AA. a considerar brevemente a linguagem arcaica sobre Deus ainda presente no NT. O conhecimento de Deus se dá na experiência do amor (aqui também João ajuda a compreender). Em que consiste então a salvação? Pode ser identificada com a vida que supera a morte, falência existencial do homem (p. 108). Não só uma vida depois da morte eventualmente atingida com base na moral judaica ou pagã, mas uma vida

antes da morte pela responsabilidade na comunidade cristã como tal. Então desaparece a deprimente insegurança da salvação, efeito de um conceito ambíguo de Deus.

O conflito que levou Jesus à morte se torna mais transparente a partir desta "teologia de Jesus" (capítulo quinto). A morte de Jesus não é consequência de algum equívoco, nem de uma arbitrariedade de Deus, mas da mensagem de Jesus e de seu projeto (termo usado num sentido muito amplo). De sua coerência consigo mesmo e com sua visão de Deus. De sua encarnação do amor fiel de Deus. E a ressurreição confirma que isto é a salvação vitoriosa.

Os últimos capítulos falam da comunidade de Jesus e de sua missão. Comunidade que se identifica com Jesus e vive do seu Espírito. Comunidade de homens livres e iguais, aberta a todos e dada ao serviço. Sua missão baseada na adesão a Cristo é um compromisso com a humanidade segundo a linha de trabalho marcada por Cristo (p. 138). Impossível realizar isso num conceito do mundo fechado e compartimentado. Como Jesus, sua comunidade deve proclamar a boa nova a todas as nações: isto significa "anunciar à humanidade a existência de alternativa (o reino de Deus)" para a sociedade injusta e, portanto, a possibilidade de mudança individual e social" (p. 143). Proclamação que se dá não só em palavras, mas pela prática da vida. É nestas últimas páginas que esta obra, muito próxima à teologia da libertação, embora não use este termo, deixa transparecer uma sensibilidade mais ampla que a que geralmente se percebe. Não tão quase exclusivamente centrada sobre o sócio-econômico-político e ideológico, mais pluralista e aberta a todas as dimensões da existência humana. Talvez uma saudável injeção de nova inspiração num momento em que a concentração sobre a ideologia se torna problemática.

Johan Konings