
RECENSÕES

LUTERO, Martinho: *Obras selecionadas*. Vol. II: O programa da reforma. Escritos de 1520. / Tradução Martin N. Dreher... (et al.). — São Leopoldo: Sinodal, 1989. 509 pp., 23 x 15,8 cm. (Co-edição: Concórdia, Porto Alegre) ISBN 85-233-0171-2

A Comissão Interluterana de Literatura, constituída e mantida pelas Igrejas Evangélicas de Confissão Luterana no Brasil e Evangélica Luterana do Brasil, está administrando o projeto de publicação das obras selecionadas de Martinho Lutero, e tal projeto prevê a publicação de doze a catorze volumes de escritos do reformador saxão.

Este segundo volume foi preparado pela comissão "Obras de Lutero", e os escritos de 1520 nele contidos foram traduzidos da edição de Weimar. Os integrantes desta comissão, além de terem selecionado os escritos, os ilustraram com introduções, notas de rodapé e esclarecimento de dúvidas de tradução.

O ano de 1520 é particularmente relevante na vida de Martinho Lutero: primeiro, por ter sido a época de sua maior produção literária, na qual escreveu os tratados mais significativos; em segundo lugar, por ter assinalado sua ruptura com relação à Igreja Romana, quando a reforma dos costumes e da disciplina da Igreja, reclamada por quase todos, transformou-se em reforma doutrinal ou teológica — o primado do Evangelho.

A partir destes motivos já podemos vislumbrar a importância desta obra em termos de conhecimento mais aprofundado e objetivo destes escritos

programáticos do reformador Lutero, nos quais se refletem os pontos-chaves de sua teologia reformadora, tais como a justificação pela fé, a primazia da Escritura e a Igreja espiritual.

Dentre os treze escritos publicados neste segundo volume, cinco requerem uma menção especial, uma vez que traduzem a intuição fundamental do reformador e suas conseqüências programáticas: "Das boas obras" (97-170), onde Lutero explana como que da fé justificante, ou seja, da confiança absoluta nos méritos de Cristo, nascem as obras, como frutos de agradecimento; "Breve forma dos 10 mandamentos. Breve forma do Credo. Breve forma do Pai-Nosso" (171-179), que foi o escrito precursor de seu Catecismo; "À nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão" (277-340), no qual ao mesmo tempo em que aponta as três barreiras do papado, que impedem a reforma — distinção entre sacerdócio e laicado, pretensão de ser o único intérprete da Escritura, e o poder de convocação do concílio — fixa as balizas de sua superação — sacerdócio universal dos fiéis, leitura e interpretação pessoal da Escritura, e o trabalho pelo concílio; "Do cativo babilônico da Igreja" (341-424), dirigido aos teólogos, e cujo centro de atenção são os sacramentos, particularmente a Eucaristia — com a recusa do conceito de transubstanciação, mas com a afirmação da presença real de Cristo nas espécies do pão e do vinho; e o "Tratado sobre a liberdade cristã" (435-460), onde afirma que somos capazes de fazer o que agrada a Deus, pois Cristo nos dá a graça e livra-nos do afã de ganharmos a salvação.

A qualidade da publicação e o rigor científico da edição são outras duas razões que se adjuntam à recomendação desta obra a todos aqueles que se interessam pelo conhecimento

do pensamento de Martinho Lutero, a partir das fontes.

Daniilo Mondoni S.J.

Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres. Presencia de Medellín. / José Dammert... (et al.). — Lima: Instituto Bartolomé de las Casas — CEP, 1989. 336pp., 20,5x14,5 cm.

20 anos depois de Medellín se faz um Seminário sobre tal evento em Lima, organizado pelo Instituto Bartolomé de las Casas. O resultado de tal encontro é recolhido nesse tomo.

A temática é dividida em quatro grandes blocos. Um primeiro aborda o alcance e significado de Medellín. O segundo se atém a considerações bíblicas. O terceiro é de natureza teológico-sistemática no campo da cristologia e eclesiologia. E o quarto se refere à dimensão ético-pastoral.

A primeira parte inicia-se com o testemunho de *Mons. Dammert*, que participou do Concílio Vaticano II e de Medellín. Relata como aplicaram-se as orientações pastorais de Medellín no âmbito de sua experiência episcopal.

Gustavo Gutiérrez desenvolve uma reflexão sobre o significado e alcance de Medellín sob três ângulos. Antes de tudo, vê Medellín no horizonte conciliar. No Concílio estavam presentes três intuições básicas — abertura ao mundo moderno, unidade dos cristãos, Igreja dos pobres. A terceira vai ser desenvolvida em Medellín, enquanto o Primeiro Mundo trabalhou mais as

duas primeiras, como o próprio texto conciliar o fez.

Em segundo lugar, Medellín é o momento da adulez eclesial de nosso continente. A nossa Igreja se coloca "em busca da América Latina". Para isso, insere-se no meio dos pobres, descobre-lhes a força, percebe a necessidade de nova evangelização. Para tal, se faz necessário ler a realidade do continente à luz da fé numa perspectiva unitária da história. Medellín não recolhe, porém, suficientemente a preocupação da evangelização das culturas oprimidas, indígena e negra, numa perspectiva de reconhecimento e respeito e não de integração destruidora.

Em terceiro lugar trata da presença evangelizadora de Medellín que acontece numa época em que a América Latina (=AL) vivia anos escuros de repressão militar. Nesse contexto, Medellín pensa numa "nova evangelização", que parta da análise da realidade do continente. A Igreja se mostra então sensível ao anelo de libertação dos pobres e mostra um rosto solidário.

Nesse capítulo, o A. recorda assim os pontos mais ricos da herança de Medellín depois de 20 de sua história. Num palavra, afirma-se a relevância do pobre para o Reino de Deus e por conseguinte para o anúncio do Evangelho. Este é o ponto central da mudança que experimenta a Igreja na AL.

No segundo bloco, temas bíblicos, *F. Chamberlain* trata da Constituição Dogmática *Dei Verbum*. Apesar de ela ter tido em Medellín mínima influência direta — uma só citação secundária —, não deixa de ser um documento fundamental para entender a história e o novo horizonte aberto pelo Vaticano II e assim perceber os sinais de fidelidade da Igreja da AL às intuições de fundo de tal Concílio. Nesse horizonte, analisa as vicissitudes por que passou a *Dei Verbum* desde sua primeira redação até a aprovação final, atravessando todas as sessões do Concílio. Depois ressalta alguns temas centrais do texto conciliar referentes a aspectos da trajetória e da prática da Igreja da AL, sobretudo em relação aos pobres.

M. Díaz-Mateos apresenta Medellín como voz profética, entendendo o termo profético mais além da simples tarefa de falar e denunciar. Medellín não é simples documento, mas experiência de fé de toda a Igreja da AL. O profeta se define pelo que experimenta e não pelo que pode dizer aos outros. Esta experiência da Igreja supôs dela a atitude profética de escuta da voz de Deus na voz do povo, na história. Vê e escuta a realidade humana latino-americana a partir da fé numa perspectiva unitária da história e com sensibilidade solidária e comprometida. Numa palavra interpreta os sinais dos tempos, abrindo espaço de esperança. A própria Igreja quis fazer-se ela mesma palavra profética, com sua vida.

Na parte teológico-sistemática, *L. F. Crispo* trabalha o tema da cristologia latino-americana desde Medellín. Sem ter uma cristologia sistemática, Medellín se situa na perspectiva cristológica concreta e histórico-salvífica, sublinha a dimensão libertadora da

missão de Cristo e sua identificação com os pobres. Propõe o seguimento de Jesus como chave da identidade cristã e da espiritualidade evangélica. De maneira simultânea a Medellín, inicia-se a teologia da libertação, da qual a obra de Gustavo Gutiérrez é a mais representativa. Nela a referência a Jesus Cristo — pessoa e obra salvífica — é chave hermenêutica e teológica fundamental. O A. mostra como na obra de Gutiérrez Jesus é visto sob a dupla perspectiva da missão libertadora e do compromisso com os pobres. Depois dedica longa reflexão sobre as contribuições e desafios da cristologia latino-americana, centrando-se especialmente nas obras de L. Boff, J. Sobrino e H. Echeagaray. Chama a atenção pelo esforço de construir uma cristologia a partir da AL (J. Sobrino), atendendo ao alcance político da prática de Jesus. Na prática e no seguimento de Jesus, aparece a relevância da dimensão humana como revelação do ser divino — Humano assim só pode ser Deus mesmo (L. Boff) — e da centralidade da pregação do Reino. Termina tratando da morte e ressurreição de Jesus nos teólogos acima indicados.

Dois autores — *P. Thai-Hop*, dominicano vietnamês que vive no Peru e o espanhol franciscano *G. Pérez de Guereñu* — abordam a temática ecle-siológica. O primeiro depois de fazer um estudo histórico-sistemático da categoria bíblico-teológica de Povo de Deus até o Concílio Vaticano II, indica a novidade que lhe traz a teologia da AL. É uma Igreja povo de Deus que se dirige ao mundo dos pobres, que se faz "povo dos pobres e com os pobres", sendo como eles perseguida. Torna-se assim uma esperança contra toda esperança. O segundo traça algumas caracte-

terísticas, do que chama, de novo modelo de Igreja a partir de Medellín. Reforça idéias do autor anterior, ao apresentar, como características desse novo modelo, o fato de ser uma Igreja pobre e dos pobres, engajada numa ação pela justiça e pela paz precisamente desde a pobreza. Além disso é uma igreja missionária e evangelizadora sobretudo por causa da importância das igrejas locais e das comunidades eclesiais de base. Finalmente é uma Igreja que desenvolve uma reflexão própria.

O último bloco do livro encerra trabalhos menores sobre temas mais diversificados de teologia prática: moral, vida religiosa, leigos e pastoral indígena. *F. Moreno Rejón* mostra como Medellín fez uma leitura ética da realidade latino-americana a partir da perspectiva do pobre. *N. Zaballos* contrapõe as novidades da Vida Religiosa em Medellín aos momentos anteriores ao Vaticano II e à contribuição específica deste. Apesar do texto de Medellín ser "tímido", nascem à raiz dele as pequenas comunidades inseridas em bairros populares, acentua-se a opção pelos pobres na VR. *J. Alvarez Calderón* trata do tema dos leigos também em articulação com a problemática dos pobres em confronto com a época pré-

conciliar e conciliar. Considera o leigo-pobre um fato pastoral e social de significado teológico. Termina-se o livro com uma reflexão sobre a pastoral indígena feita pelo famoso bispo *D. Samuel Ruiz*, dedicado apóstolo desta causa.

O livro, para um leitor latino-americano, não apresenta novidade. Às vezes, reflete uma preocupação acentuada por uma possível falsa interpretação, revelando certo clima de desconfiança em relação à tendência teológica da AL. Nesse sentido, os articulistas procuram manter a conquista de Medellín, como algo hoje, paradoxalmente, novo e controvertido. Não se sente no texto um momento criativo, de avanço, mas antes de conservar fronteiras. Estas pareciam totalmente conquistadas e agora tornam-se território sob ameaça.

Como os autores circulam em torno de Medellín, às vezes, se percebem certas repetições, inevitáveis numa obra de vários autores em torno dum mesmo eixo. O texto de Medellín é retrabalhado e repisado num esforço de despertar certa memória esquecida. Algumas passagens até soam novidades no momento invernal que vivemos.

J. B. Libanio S.J.

MORENO REJÓN, Francisco: *Desafios à Teologia Moral na América Latina* / Tradução (do espanhol) Benôni Lemos. — São Paulo: Paulinas, 1990. 126 pp., 20x13cm. (Coleção: nova coleção ética; 4) ISBN 85-05-01084-1.

O A. é conhecido como um dos que mais se tem preocupado pela mo-

ral no âmbito da Teologia da Libertação. Sua contribuição é importante porque procura repensar alguns dos temas fundamentais da Teologia moral na perspectiva da libertação.

A obra em questão é uma tradução do espanhol e recolhe artigos já publicados anteriormente. Os dois trabalhos da primeira parte, o primeiro trabalho da segunda parte e o da quar-

ta parte foram tirados da obra *Salvar la vida de los pobres: aportes a la teología moral* (ver a recensão em *Persp. Teol.* 19 [1987] 249-251).

Entre estes trabalhos já recenseados, podem-se destacar como significativos os dois que aparecem na primeira parte. Eles procuram explicitar as perspectivas de base da ética da libertação: o contexto no qual ela surge e se desenvolve, e a antropologia subjacente. Esta antropologia sintetiza-se na significativa expressão "homem matinal" e aponta para a dimensão utópica da ética.

A quarta parte é uma tentativa de abordar um tema, como a família, na perspectiva da libertação. Ao analisar eticamente o problema da família, o A. procura superar uma visão burguesa e partir da vivência concreta do povo pobre e marginalizado.

A segunda parte apresenta dois trabalhos de cunho histórico: a teologia latino-americana no século XIX e a teologia moral latino-americana a partir de Medellín.

Na terceira parte encontram-se dois trabalhos, na perspectiva sócio-econômica, que não fazem parte da obra *Salvar la vida de los pobres*. São abordados dois temas candentes da realidade peruana na qual o A. está inserido. À raiz da estatização dos bancos, decretada pelo Presidente Alán García, o A. reflete, à luz do ensino social da Igreja, sobre a questão da propriedade. Procura desmascarar o uso e a deturpação dos ensinamentos da Igreja sobre a propriedade, promovida pela burguesia, para defender os seus interesses e colocar a fé cristã a

serviço da ideologia liberal. Tendo presente a difícil situação de violência em que se encontra o Peru, o A. procura refletir, à luz da ética cristã, sobre o uso da violência. A violência é sempre um mal mas, em alguns casos, pode-se tornar um mal menor quando é o último recurso possível. Contudo o seu uso deve ser precedido por um processo de discernimento, feito em âmbito comunitário, que evite a tentação do messianismo individualista e que seja fruto de uma atitude coerente de defesa da vida. No uso da violência é necessário fazer-se a pergunta: como agir para defender e desenvolver a qualidade de vida do povo pobre? Apesar disso, em situações graves de conflito e violência é preciso reiterar esforços para humanizar o desumano. Nesta reflexão, o A. deve ter como pano de fundo os métodos de Sendero Luminoso.

O editor que fez a seleção dos artigos poderia ter incluído ainda um ou outro capítulo da obra *Salvar la vida de los pobres*, como por exemplo, "Planteamiento teológico-moral del pecado", "Dimensión utópica de la ética" e "La relación entre ética y espiritualidad". A tradução de algumas palavras é discutível, como por exemplo, "pueblos jóvenes" por "povos jovens" (pp. 19 e 108) ou "revolución de los curas" por "revolução dos curas" (p. 52). Seria melhor dizer "bairros marginalizados" e "revolução do clero". Em vez de "Patronato" (p. 51) seria preferível usar "Padroado".

J. Roque Junges S.J.

GOMES, Pedro G.: *O direito de ser: a ética da comunicação na América Latina.* — São Paulo: Paulinas, 1989, 109 pp., 20 x 13,5 cm.

A centralidade do fenômeno da comunicação e especialmente a grande influência dos MCS é hoje um fato inegável. Abre possibilidades novas em vista de uma sociedade mais justa e humana mas o uso concreto que está sendo feito destes meios é de sustentação do *status quo* e de manipulação das consciências a serviço da ideologia dominante.

Esta realidade impõe a pergunta pela ética da comunicação. A obra de P.G.G. tenta justamente explicitar esta questão a partir do nosso contexto latino-americano. Neste sentido é um intento significativo em primeiro lugar porque parte dos problemas éticos que levanta o uso dos meios de comunicação em um continente dependente e explorado; e em segundo lugar porque assume, na reflexão sobre a comunicação, a perspectiva dos excluídos deste processo.

Os dois enfoques que servem muitas vezes de ponto de partida na reflexão do A. são a fé cristã e a visão jornalística. Contudo no decorrer da exposição estes enfoques são superados porque, a partir da visão cristã, se chega a uma explicitação do propriamente humano da comunicação e, a partir da visão jornalística, se abarca todo o universo da comunicação. Mas esta passagem é pouco explicitada.

Um aspecto importante que atravessa toda a exposição do A. é a distinção dusseliana entre Moral social vigente e Ética comunitária. Aplica esta distinção ao mundo da comunicação. Existe uma moral que vigora entre os

meios de comunicação e que serve de sustentáculo à ordem atual vigente. É uma moral que justifica o uso destes meios a serviço de uma sociedade consumista e excludente. A ética é uma instância reflexiva que permanentemente critica a moral social vigente. Neste sentido o A. tem razão em dizer que a questão ética na comunicação não se resolve com um código de ética para o profissional da comunicação porque este código justamente é uma expressão da moral vigente. A solução também não é não ter um código mas chegar a um que possa sustentar juridicamente a reflexão ética e servir de instância crítica. Do contrário o profissional será sempre colocado diante do desafio de seguir a sua consciência (afirmação ética dos valores) e perder o emprego ou curvar-se para sobreviver, acomodando-se à moral vigente. Mas isto só será possível num contexto em que a comunicação for democratizada e esta por sua vez dependerá de uma democratização da sociedade. As duas se condicionam mutuamente. Sendo a comunicação um serviço à sociedade, esta deveria ter o controle sobre o uso dos meios. Contudo isto só é possível numa sociedade democratizada em que os corpos intermediários de representação civil sejam significativos e tenham força política. O monopólio da informação por parte do governo e principalmente dos interesses privados permite o uso arbitrário dos meios de comunicação social e dá lugar à manipulação de mensagens de acordo com os interesses setoriais. Isto só é possível coibir com o fortalecimento das organizações da sociedade.

Assim, a exigência ética na comunicação não pode depender da consciência do profissional mas é uma ques-

tão mais ampla. Uma demonstração concreta disto foi a forte reação, aludida pelo A., diante da tentativa da UNESCO de promover uma nova ordem (NOMIC) que democratizasse e quebrasse os monopólios no campo da comunicação mundial. As pressões foram tantas que a tentativa foi abandonada. Esta reação esclarece que o nó da questão ética no campo da comunicação reside mais na sua democratização do que na consciência do profissional.

Estes são alguns dos pontos centrais da obra de P.G.G. que provocam a reflexão e a discussão e neste sentido merecem ser destacados e mais aprofundados. De resto é um texto de grande valia a ser usado nos cursos de comunicação social e especialmente pelos profissionais desta área com o intuito de despertar neles a indignação ética e criar a conseqüente consciência ética relativa ao uso dos meios de comunicação.

J. Roque Junges S.J.

GOTTWALD, Norman K.: *Introdução socioliterária à Bíblia Hebraica.* / Tradução (do inglês) Anacleto Alvarez. — São Paulo: Paulinas, 1988. 651 pp., 23 x 16 cm. (Coleção: bíblia e sociologia) ISBN 85-05-00774-3.

O A., biblista norte-americano, é conhecido do público brasileiro, especialmente através de seu método sociológico de leitura da Bíblia, bastante difundido pelo CEBI, e de sua volumosa obra *As Tribos de Iahweh*, publicada pela mesma editora.

O título já expressa o caráter desta obra. É uma introdução à Bíblia onde se aborda todos os temas tocados numa obra deste gênero. Todavia, o A. o faz numa perspectiva própria. Ele descreve assim seu método de trabalho: "Dentro da crítica literária mais recente levo em consideração suas diversas formas, a saber, a Bíblia como literatura, crítica retórica e estilística e análise estrutural. Dentro da crítica social científica dou atenção àqueles aspectos do método antropológico e sociológico e

da teoria que se tornaram os mais cruciais para os estudos bíblicos, e também aponto o seu rendimento atual numa compreensão ampliada da organização social bíblica e da história social. Crítica das redações e diversos tipos de crítica canônica, que não estão claramente na categoria de importantes paradigmas literários novos ou das ciências sociais, mostram-se também serem importantes contribuintes para a atual excitação multifacética dos estudos bíblicos" (11).

A obra está dividida em quatro partes. Na primeira parte — "O texto e seus contextos" — estudam-se as diferentes formas de abordagem (métodos) do texto bíblico; situa-se o texto no seu ambiente geográfico e econômico; mostra-se como se formou o texto hebraico tal como o temos hoje. Na segunda parte — "Confederação intertribal: começos revolucionários de Israel" — estudam-se as tradições mais antigas de Israel, anteriores à monarquia. Ou seja, as tradições que abarcam o período dos patriarcas até o estabelecimento na terra de Canaã. Aqui o A. retoma

sua hipótese a respeito da origem das tribos de Israel. "É necessário explicar a organização tribal israelita, não pela extensão imaginária do nomadismo pastoril para dentro de Canaã, mas pelo ressurgimento organizado da independência rural e de aldeias suprimida contra os poderes de alistamento e de taxaço do sistema estatal tributário exercido pelo império egípcio, as cidades-estado cananéias, os madianitas que tentaram um império comercial na Transjordânia, os estados nacionais nascentes de Amon, Moab e Edom, como também a oligarquia militar filistéia. Redes de famílias e aldeias, de ajuda a si mesmo e de auxílio mútuo, foram revivificadas e estendidas a agrupamentos sociais mais amplos, obtendo força e experiência à medida que o domínio militar e político das cidades-estado foi excluído da região das colinas" (273). Na terceira parte — "Monarquia: estabelecimento contra-revolucionário de Israel" — são abordadas as tradições relativas à articulação da

realidade em Israel, desde suas origens como reino unido, até a divisão em dois reinos e a posterior destruição pelas potências hegemônicas da época. Na quarta parte — Governo próprio sob grandes impérios: recuperação colonial de Israel" — estão situadas as tradições forjadas durante o domínio babilônico, persa, macedônico, até o período dos Macabeus.

A obra comporta também uma extensa bibliografia, relativa a cada uma de suas partes e um longo índice analítico. Uma de suas características é a riqueza de mapas, tábuas dos mais diferentes tipos, gráficos.

Com esta simples descrição, já podemos nos dar conta da importância desta obra como instrumento de trabalho, na área dos estudos bíblicos. Entretanto, a tradução não ajuda: é pesada, ininteligível em muitas passagens, intragável em outras. Em suma, é um livro que não se lê com gosto.

Jaldemir Vitório S.J.

HARRELSON, Walter: *Os Dez Mandamentos e os direitos humanos* / Tradução (do inglês) Carlos S. Mesquitella. — São Paulo: Paulinas, 1987. 258 pp., 20 x 13 cm. (Coleção: temas bíblicos). ISBN 85-05-00656-9.

O título do livro, sem dúvida, engana o leitor. Esperava-se que os direitos humanos fossem a perspectiva hermenêutica de releitura do Decálogo. Talvez, a nível de opção, tenha sido esta a pretensão do A. Opção, a meu ver,

não refletida na obra. Ou nossas concepções em torno do que sejam direitos humanos não se coadunam; ou, então, o A. ainda não teve a chance de contactar com um mundo onde os direitos humanos são flagrantemente desrespeitados, a ponto de causar uma santa indignação no coração do verdadeiro crente. Prefiro ficar com a segunda hipótese. Uma releitura do Decálogo tão asséptica e alienada só se pode dever à falta de contato direto com o mundo da injustiça e do pecado. Seu horizonte curto não vai além da sociedade pequeno-burguesa capitalista na qual, sem dúvida, ele vive. Dificilmente

te, o livro de W.H. causará a celeuma como a provocada pela singela série de comentários aos Dez Mandamentos, feita por Ivo Storniolo, numa coluna do semanário litúrgico "O Domingo" (cf. "Mandamentos, ontem e hoje – entrevista com Pe. Ivo Storniolo", *Vida Pastoral*, nov.-dez./89, pp. 27-29). É só tocar o dedo na ferida e todo mundo grita!

A obra está dividida em três partes. Na primeira parte (19-73), o A. procura mostrar como o Decálogo é visto hoje. Se, por um lado, muitos o consideram irrelevante; por outro, a sociedade sente necessidade de "normas fidedignas e duráveis" (30). Num segundo momento, estuda-se "a origem, a estrutura e o ambiente de formação dos Dez Mandamentos". O A. tenta recuperar a formulação negativa original dos Dez Mandamentos, chegando a fazer uma proposta concreta (65). Estudando outras listas semelhantes ao Decálogo (Ex 34, 14-26; Lv 18, 6-18; Ez 18, 5-9; Sl 15), mostra suas semelhanças com o texto de Ex 20, 1-17. Em última análise, todos são redutíveis ao paradigma decimal, pois o Decálogo pode ter exercido influência sobre elas. Na segunda parte (75-194), o A. estuda cada um dos mandamentos, individualmente, dividindo, porém, o conjunto em quatro blocos, assim designados: os direitos exclusivos de Deus (1º, 2º e 3º), as instituições básicas de Deus (4º e 5º), obrigações humanas básicas (6º e 7º), obrigações sociais básicas (8º, 9º e 10º). Na terceira parte (197-238), o Decálogo é relido na perspectiva cristã, mostrando-se como Jesus se posicionou diante da lei de seu povo; como a lei se relaciona com o evangelho e como os Dez Mandamentos podem incidir na vida religiosa hoje. Co-

mo apêndice, foi inserido o texto da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Um índice de citações bíblicas, de autores, editores e tradutores e um índice de assuntos concluem o volume.

O livro de W. H. é criticável em muitos pontos. Apresentemos alguns:

1. É surpreendente que o A. insista na autoria mosaica do Decálogo. "No meu modo de ver, afirma ele, os Dez Mandamentos como uma série provêm de Moisés. Eles são uma notável descoberta desse fundador da religião israelita" (66; cf. também pp. 82; 92; 100; 101; 103; 104; 113; 114). Seria influência da exegese judaica tradicional?

2. Ingenuamente, o A. julga que alguns mandamentos têm relevância para os dias atuais, outros não. "A grande maioria dos mandamentos do Decálogo, se reintroduzidos, se mostrariam sem alcance algum para nossa vida atual, ou nos pareceriam capazes de deteriorar esta vida" (24). O 6º mandamento – "não matar" (nas nossas listas correspondente ao 7º) – seria um dos poucos mandamentos relevantes. Quando este mandamento é comentado, temos a seguinte afirmação: "Mas ao menos podemos dizer que agora chegamos a um mandamento da antiga lista, o qual tem aplicabilidade direta e imediata aos nossos dias" (142). Alguma coisa não funcionou no aparelho hermêutico do A.

3. O A. não esconde sua tendência a apoiar a pena de morte. "Se o único modo de conter o assassino e impedir um segundo assassinio é a morte dele, deve parecer que esta morte é de fato exigida pelo mandamento que proíbe tirar a vida humana. Pois se posso impedir o segundo ato de homicídio e não o faço, por certo que tomo parte

na ação de homicídio" (152). Mais adiante é dito que "ela (a pena capital) é, naturalmente, o meio mais seguro de se cuidar que o assassino não mate novamente" (154).

4. O A. também justifica o suicídio, por exemplo, em caso de doença grave. Ele se pergunta: "Será que a pessoa que encara o suicídio como o caminho aceitável para lidar com doença incurável se julga em posição de reivindicar as prerrogativas de Deus ou de agir por comissionamento de Deus?" E responde de modo bem irresponsável e leviano: "Bem, pode ser que sim; mas se assim é, então necessita-se de tempo para reflexão; e é provável que a família e a comunidade não devam ser ignoradas, e que a decisão não deva ser tomada no isolamento" (155s). O mesmo vale para a eutanásia (156).

5. Liberalíssimo em termos de ética sexual (167-169), o A. afirma sobre o 7º mandamento (6º nas nossas listas): "De fato, poder-se-ia dizer que este mandamento, talvez mais do que qualquer outro, deve ser deixado de lado hoje em dia, quando as pessoas tomaram conhecimento de novo prazer e de realização na vida mediante a adoção de relações sexuais muito mais livres entre si" (166).

6. O A. trai sua simpatia pelo Israel atual, onde seu livro foi escrito (123) e onde esteve como professor do Instituto Ecumênico de Jerusalém (15). Referindo-se ao mandamento de "não matar", ele justifica o homicídio, "como no caso da resistência ao nazismo por parte daqueles que, tarde demais, se moveram para reprimir um mal monstruoso que já se tinha aplicado a exterminar todo um povo" (156). Infelizmente, ele não se pergunta se é justificável o extermínio que os israelenses

estão aplicando ao povo palestino. No dizer de um general israelense, contra os palestinos todos os meios são justificáveis. Ao que lhe retrucou o P. Tournay, dominicano francês da École Biblique de Jerusalém: "Até a câmara de gás?"

7. A ingenuidade do A. se mostra também quando se trata do repouso sabático. Postulando um clima de respeito às grandes religiões, ele afirma: "No presente estado de coisas, ser-nos-ia inteiramente possível ter um dia reservado ao culto e reflexão dos judeus (o Shabbat judaico), outro para o culto e reflexão dos cristãos (o domingo cristão) e, onde necessário, mais um para o culto e reflexão dos muçulmanos (a sexta-feira islâmica). A semana de quatro dias seria, assim, de segunda a quinta-feira; e quatro dias de trabalho já seriam bem suficientes em muitos países..." (123). Em que país seria viável tal sistema, além de Israel onde, segundo o A. (numa afirmação não totalmente correta), "tal situação já vigora, em certa medida" (123)?

8. Mantendo uma postura ecumênica nas relações cristianismo-judaísmo, o A. chega a entabular uma visão híbrida judeo-cristã, onde não se sabe quem é quem (cf. terceira parte).

O A. peca por não definir, com clareza, seu ponto de vista hermenêutico: está com um pé no cristianismo, outro no judaísmo; quer falar de direitos humanos sem se colocar, de fato, na perspectiva daqueles por cuja causa tais direitos tiveram que ser explicitados: quer tornar o Decálogo relevante para os nossos dias, sem suficiente consciência crítica da complicada conjuntura do momento histórico atual. Por isso, sua releitura do Decálogo bíblico não convence. Pensando bem, é

melhor ficar com o opúsculo de C. Mesters — “*Os Dez Mandamentos — ferramenta da comunidade*” (São Paulo 1986, 2ª ed.). Em menos páginas, com menos sofisticação, o autor brasi-

leiro parece ter atingido mais e melhor o cerne do texto bíblico. É só conferir para ver!

Jaldemir Vitorio S.J.

SAULNIER, Christiane: *A revolta dos Macabeus.* / Tradução (do francês) de I. F. L. Ferreira. — São Paulo: Paulinas, 1987. 76 pp., 23x16 cm. (Coleção: cadernos bíblicos; 41)
ISBN 85-05-00526-0

A “crise macabaica”, como diz o título original, representa a insubmissão de um povo dominado e desarticulado diante da opressão ideológica helenista que, como um rolo compressor, reduzia a si mesma povos e culturas. Estamos no séc. II a.C.. A fé judaica vai se levantar contra o paganização grega através da ação militar articulada por uma família. Alcança-se até mesmo a independência política. Mas os objetivos iniciais não são mantidos. O judaísmo será reduzido a fações.

Não é fácil o acesso a este período histórico, pois “os textos são muitas vezes impregnados de parcialidade e a Bíblia, neste contexto de perseguição e de fé heróica, prefere a epopéia edificante à crônica fiel” (5).

O livro está dividido em três partes que, de maneira metódica, nos introduz nos meandros deste período conturbado.

Na primeira parte (7-15), é feito o indispensável estudo das fontes. Como fontes diretas, temos o texto bíblico do 1º e 2º livros dos Macabeus. O primeiro retrata as façanhas dos filhos de

Matatias; o segundo é o resumo de uma obra em cinco volumes, atribuída a Jasão de Cirene, destinada aos judeus da diáspora. Acrescenta-se as Antigüidades Judaicas e a Guerra Judaica, de Flávio Josefo, e o livro de Daniel (esp. 7-12). Como fontes indiretas, temos o 3º e o 4º livro dos Macabeus, compostos em Alexandria; e os escritos essênios de Qumrân — A Regra da Comunidade, os Pesharim, o Documento de Damasco. Outra fonte é a “produção literária contemporânea à crise” — de caráter sapiencial (Sirac), de caráter nacionalista (Ester e Judite), de caráter apocalíptico (o *corpus* de Henoc, o Livro dos Jubileus, o Testamento dos Doze Patriarcas, o Testamento de Levi, o Déutero-Zacarias).

Como se vê, trata-se de um período de profícua reflexão.

Na segunda parte (16-40), a A. tenta recompor os acontecimentos servindo-se das fontes antes referidas. Ela descreve a situação da Judéia no início do séc. II a.C.. Os judeus, de certo modo rearticulados com as liberdades concedidas pelos persas, sofriam as instabilidades geradas em torno da sucessão do conquistador helenista — Alexandre Magno. Seu império foi dividido e a Judéia tornou-se um brinquedo nas mãos de seus sucessores, em briga entre si. Os conflitos começam quando os selêucidas pretendem fiscalizar os tesouros do templo de Jerusalém, cer-

tamente em busca de dinheiro para financiar suas campanhas militares. O povo se divide: de um lado põem-se os filo-helenos — dispostos a adotar os usos e costumes gregos; de outro, enfileiram-se os assídeos, os piedosos e intransigentes fiéis à Lei. Deveria haver também um grupo pró-lágida, favorável ao Egito. O sumo sacerdócio torna-se objeto de ambição, rivalidade e corrupção. A situação se agudiza quando Antíoco IV desrespeita, flagrantemente, a fé judaica: introduz cultos pagãos no templo; proíbe os judeus de observar o sábado, circuncidar os filhos, respeitar as leis referentes aos alimentos; autoriza a prostituição sagrada; suprime as festas judaicas; erige no templo a estátua de Zeus Olímpico — a “desolação da abominação”, na linguagem de Daniel (9, 27; 11, 31; 12, 11). Além disso, postula para si um status divino. Não é claro o porquê de tudo isto. Para alguns intérpretes, teria correspondido a “uma política de helenização autoritária” (27), para cimentar a unidade do império, com o apoio do partido filo-heleno; para outros epicurista cético como era, Antíoco não estava interessado com a religião. Tudo “teria partido dos judeus helenistas e eles é que teriam perseguido os assídeos para manterem a posição privilegiada que lhes garantia a coalizão com o poder selêucida” (27s). Sendo ficcionais as fontes disponíveis, não é possível saber onde está o meio termo.

A resistência é organizada por Matatias — sacerdote de Modin — e seus cinco filhos, que não aceitam submeter-se às prescrições do rei. O governo selêucida estava às voltas com graves problemas, o que explica o sucesso dos Macabeus. Eles chegam a apoderar-se do templo, purificá-lo e restabelecer

aí o culto judaico. Obtém-se, até mesmo, a independência da Judéia. Com a morte de Judas, Jônatas assume o comando da guerra, tornando-se também sumo sacerdote, pois o cargo estava vacante há sete anos. As relações com os dominadores melhoram e Jônatas passou “a ser funcionário do Estado selêucida para a administração do seu próprio país” (35). Simão sucede a Jônatas, tirando proveito das discórdias entre os selêucidas. O país goza de uma independência *de facto*. Esta se consolidará com Alexandre Janeu que, no princípio do sec. II, começou “a governar um território que se estendia da Iduméia até a Galiléia e à Transjordânia” (37).

Mas isto não solucionou a crise no interior do judaísmo: o sacerdócio asmoneu (ligado aos macabeus) não era aceito por todos; a política dos novos sumos sacerdotes, apoiados na aristocracia, nada devia à dos helenistas; surgem facções opostas ao governo. Para a A., tudo isto sanciona “o fracasso da tentativa unitária das reformas de Esdras” (37).

Na terceira parte (41-72), a A. descreve as grandes linhas teológicas articuladas no bojo desta crise, como resposta de fé e esperança.

Sem dúvida alguma, o período macabaico é o tempo da insistência na fidelidade à *Lei* e as suas prescrições. Era preciso preservar a identidade do povo diante do assédio helenista. O *templo* e a *liturgia*, mais do que nunca, eram objetos de veneração, rejeitando-se qualquer tipo de profanação e sincretismo. O *sumo sacerdócio* ocupou o centro da crise deste período. Ele se tornou objeto de rejeição por parte de muitos. Tem-se a nítida impressão de que o sacerdócio deixou de cumprir seu papel.

Outro filão é a *teologia do martírio*, desenvolvida, de modo particular por 2 Mc. Trata-se de fidelidade à Lei e à própria consciência levada às últimas conseqüências. A *Teologia da vida*, como aparece em 2 Mc 6-7, abre-se para a perspectiva da ressurreição. O fiel encontrará recompensa junto de Deus. Na afirmação da vida, encontra-se uma "solução ao paradoxo do martírio" (60). 2 Mc 12, 43-45 fala da possibilidade de os vivos intercederem pelos defuntos, em vista da obtenção do perdão de seus pecados.

Num último item, estuda-se a *teologia da história no livro de Daniel*. Deus é o senhor da história e os impé-

rios estão submetidos a ele. Deus os julga e os castiga na medida em que se recusam a submeter-se a seu poder. O castigo advém dentro da própria história. Na medida em que não cumprem sua missão, os impérios tendem a desaparecer.

O livro de Ch.S. é uma excelente introdução ao estudo deste período confuso e pouco conhecido da história de Israel. Muita coisa falta ser esclarecida. Entretanto, o quadro geral já está traçado. E muitas lições já poderemos tirar daí, para o presente.

Jaldemir Vitório S.J.

YODER, John Howard: *A política de Jesus*. / Tradução (do inglês) Luís Marcos Sander. — São Leopoldo: Sinodal, 1988. 172 pp., 22x15cm. (Coleção: estudos bíblico-teológicos; NT)
ISBN 85-233-0129-1

O A., de confissão protestante, põe em xeque posições teológicas conservadoras, questionando a visão tradicional segundo a qual fé e evangelho são irrelevantes para o engajamento político concreto. O objetivo de seu trabalho é "deixar a história de Jesus falar de tal modo que a pessoa preocupada com ética social — acostumada que está com o conjunto de forma típicas de presumir que Jesus não é relevante para questões sociais, ou pelo menos relevante em sentido imediato — possa ouvir" (10). Assim pretende contribuir para a reflexão da ética social contemporânea, às voltas com o pro-

blema do poder e da revolução, conectando-a com a mensagem do NT. O A. pretende ir além daqueles que julgam Jesus Cristo irrelevante para uma ética social, por considerarem que ele nada quis ensinar neste campo; e daqueles para quem os fundamentos de uma ética social devem ser buscados alhures e não em Jesus Cristo.

A questão fundamental é saber se o NT comporta uma ética social. O A. parte da hipótese "de que o ministério e as reivindicações de Jesus são compreendidas do melhor modo como apresentando aos homens não a evitação de opções políticas, mas uma opção sócio-político-ética determinada" (16). Se Jesus não fosse relevante para uma ética social, de fato se tornaria irrelevante em si mesmo e pouco importaria sua história concreta.

A obra se divide em duas fases: na primeira, o A. centra-se na pessoa de Jesus, como é testemunhado pelos

evangelhos; na segunda, enfoca o tema na perspectiva da tradição apostólica neotestamentária, relacionando-a com a pessoa e a prática de Jesus.

1) Analisando uma série de textos do evangelho de Lucas, o A. mostra como "Jesus era o portador de uma nova possibilidade de relacionamentos humanos, sociais e, conseqüentemente, políticos" (42). Jesus porém rejeita qualquer tipo de violência, embora sua opção não recaia numa espiritualidade desencarnada.

Em relação às práticas ligadas ao ano jubilar: (a) Jesus não fala do alqueive do solo — deixar a terra descansar a cada sete anos — pois parece ser prática corrente entre os judeus; (b) quanto ao perdão das dívidas monetárias, Jesus se refere a elas na oração do Pai-Nosso; (c) Jesus ensinou a "libertação dos devedores cuja insolência os reduzira à escravidão" (49); (d) em Lc 12, 30-33 estaria contido um ensinamento de Jesus, dirigido a seus discípulos, sobre a redistribuição jubilar dos bens.

Jesus não se serve da tradição veterotestamentária da "Guerra Santa" para justificar a violência. Ele "empregou a linguagem da libertação e revolução, anunciando a restauração da comunidade do 'reino' e um novo modelo de vida, sem prognosticar ou autorizar quaisquer técnicas violentas específicas para atingir seus louváveis fins" (57). Na história do povo judeu, como nos conta Flávio Josefo, encontramos exemplos de resistência não violenta, bem sucedidos, contra o poder romano. Rejeitando a violência como caminho de revolução social, não sobram, pois, para Jesus, outras vias além de uma espera ansiosa pelo fim do mundo ou uma fuga para o deserto.

A igreja primitiva retratou, com fidelidade, a postura social de Jesus. E

esta prática torna-se relevante para o cristão de hoje. "É perfeitamente viável negar-se a aceitar Jesus como normativo, mas não é possível declará-lo irrelevante com base no registro evangélico" (65).

Partindo desta base, o A. critica a concepção de um Jesus "individualista" ou "mestre do personalismo radical", que se difundiu na tradição protestante. Esta visão racionalista, pós-pietista, é estranha à figura de Jesus do evangelho.

2) O testemunho de Jesus foi acolhido por seus seguidores — os discípulos — cujas vidas procuram coadunar-se com a do Mestre, numa linha de imitação. Evidentemente, não se trata de uma imitação material, mas de retomar, na história concreta, o caminho de Jesus. Religioso e social não são dicotomizados no NT. A cruz de Cristo é vista como "punição política". A cruz na vida do cristão será também consequência de sua prática de fé.

Nesta perspectiva de cristianismo com relevância social, o A. aprofunda alguns temas na perspectiva neotestamentária.

Jesus superou, na cruz, toda pretensão dos *poderes* deste mundo que tentaram subjugar-lo e subjugar as pessoas. A comunidade dos discípulos de Jesus é uma comunidade de pessoas livres e "não uma comunidade de escravos" (100). A dominação, que acontece através de estruturas sociais e econômicas injustas, devem ser superadas. Não se deve, porém, lançar mão de meios indignos do cristão.

Esta superação de qualquer tipo de dominação começa no âmbito familiar. Quando Paulo fala da *subordinação* a nível familiar, na relação marido-mulher, trata-se de uma estrada de mão dupla (Cl 3, 18-4, 1; Ef 5, 21-6,

9). Neste sentido, a subordinação recíproca é algo "revolucionário" e tem origem na pregação de Jesus. O A. amplia o círculo e analisa 1 Co 11, 2ss (o uso do véu na assembléia), 1 Co 7 (a questão da mulher e do escravo), 1 Pd 2 e 1 Tm 2 (a relação com o Estado). Isto mostra o esforço dos primeiros cristãos de pensar uma ética a ser vivida dentro das estruturas da sociedade da época. O ponto de partida é a ética de Jesus, à qual os discípulos procuram ser fiéis.

Uma questão difícil aparece em Rm 13, onde se fala da *sujeição à autoridade constituída*. Uma teologia protestante de talhe conservador, fechada numa visão positivista, vê no texto paulino uma justificação da origem divina de qualquer autoridade humana, sem fazer um discernimento crítico. O A. mostra como, nem sempre, no NT, se reconhece a origem divina do poder do Estado. O Apocalipse é o caso mais evidente deste fato. No caso de Rm 13, Paulo não afirma que Deus "cria" ou "institui" toda e qualquer autoridade humana. Paulo afirma que Deus "apenas os *ordena*, os coloca em ordem, indicando-lhes soberanamente qual é o seu lugar, onde é que eles pertencem" (133). Diante de qualquer autoridade humana, o cristão retém sua independência e julgamento moral. Nem tudo que brota da autoridade humana é bom e corresponde ao projeto divino.

O A. repensa o axioma protestante da *justificação pela fé*, independen-

temente das obras. Ele vai além do protestantismo clássico reinterpretando alguns textos da tradição paulina (Ef 3, 2; Gl 2, 14; 2 Co 5, 17) numa dimensão social e histórica.

Por fim, partindo de um texto da tradição joanina (Ap 4-5), o A. aborda a questão do *sentido da história*. Aí confiança e coercitividade, eficácia e obediência, morte e ressurreição estão em contínua interação. O Cordeiro imolado é digno de receber honra, por ter passado pela experiência da cruz e da impotência. A apocalíptica não dicotomiza presente e futuro, transformando a religião em "ópio do povo". No mundo vindouro, colheremos o que tivermos plantado na história presente.

O livro de J. H. Y., na sua prolixidade, focaliza um tema da máxima importância não só para os protestantes mas também para os católicos: a relevância sócio-política da mensagem de Jesus. Ares de uma espiritualidade carismático-pentecostal desencarnada estão soprando forte nos arraiais das Igrejas cristãs. Se a mensagem de Jesus nada tivesse a dizer aos cristãos, em termos sócio-político-históricos, ela poderia ser perfeitamente dispensável. Entretanto, na produção teológica nacional e latino-americana, podem ser encontradas obras muito mais interessantes e mais mordentes, sobre o tema, do que a presente tradução.

Jaldemir Vitório S.J.

GRELOT, Pierre: *Las palabras de Jesucristo.* / Tradução (do francês) Abelardo Martínez de Lopera. — Barcelona: Herder, 1988. 386 pp., 20,5x13,2cm. (Coleção: biblioteca Herder; sección de sagrada escritura; 183)
ISBN 84-254-1586-1

O presente volume forma uma espécie de díptico com uma obra anterior do fecundo exegeta francês. Originalmente, ambas fazem parte da *Introduction à la Bible*, publicada pela Desclée. Em *Évangiles et histoire* (1985), Grelot trabalhou com textos narrativos tomados dos Evangelhos. Em *Les paroles de Jésus Christ* (1986), objeto desta tradução, o A. deteve-se nos ditos de Jesus. Palavras e ações de Jesus passam, assim, pelo crivo da análise exegetica.

A pretensão de Grelot é apresentar um método de leitura dos textos evangélicos. Por isso, não trabalha exaustivamente os relatos evangélicos e as palavras de Jesus. Antes, as perícopes escolhidas servem apenas para "ilustrar um método" (23.65). As grandes linhas deste método estão esboçadas nas pp. 27-60, sob o título de "diretrizes para a leitura" e nas pp. 362-372, sob o título "reflexão sobre o método de leitura". O A. dá por suposto o conhecimento da primeira parte de *Évangiles et histoire*, à qual faz contínuas referências, onde o método é explicado com mais detalhes.

O método, usado por "exegetas sérios" (362), tem como objetivo fazer, de cada perícopa, uma leitura plenamente "evangélica", sem se limitar a reconstituir a literalidade das palavras "originais" de Jesus, as *ipsissima verba*, ou analisar o conteúdo e alcance teológicos dos ditos de Jesus, tal como apa-

recem nos Evangelhos, como se fossem apenas expressão da fé, do sentimento religioso da comunidade. O método de P.G. procura englobar ambos os pontos de vista.

O método consta, em última análise, de três passos. O primeiro consiste num estudo crítico de cada perícopa como aparece no testemunho evangélico; seu possível pano de fundo veterotestamentário; seu sentido eclesial-comunitário. A isto se chama a dimensão "historial" do texto. O segundo faz a passagem do "historial" ao "histórico". Aí se explicita o enraizamento do texto na história. O A. supera, assim, a conhecida tese de Bultmann, segundo a qual os textos evangélicos são criação pura e simples da comunidade, sem relação necessária com a história de Jesus. P.G., embora não pretenda opor-se sistematicamente às hipóteses de Bultmann (cf. p. 115), a cada passo cita a "História da Tradição Sinótica", para contestá-la. Por fim, mostra como uma leitura evangélica deve estar sempre "aberta à meditação e à oração" (372). O A. serve-se então de duas categorias tiradas dos *Exercícios Espirituais* de Santo Inácio: "composição de lugar" e "colóquio". Para cada perícopa, ele procura apresentar elementos destas duas categorias.

P.G. aplica este método a quatro tipos de materiais evangélicos:

1. *Sentenças isoláveis*, ou seja, sentenças cujos contextos originais se perderam. Por isso, aparecem no Evangelho em diferentes contextos. O A. aplica seu método às seguintes perícopes: (a) Mt 10,40; 18,5; Mc 9,37 e par.; Jo 13,20; Lc 10,16; (b) Mc 8,34-38 e par.; (c) Mc 13,24-27; Mc 24,29-31; Lc 21,25-28.

2. *Sentenças emolduradas*, ou seja, sentenças colocadas dentro de um

“marco narrativo” que “pode ser uma controvérsia, um diálogo didático de Jesus com seus discípulos, uma pergunta feita, um relato de milagre, um determinado comportamento de Jesus que requeria uma explicação, um fato da vida cotidiana, etc.” (143). O A. estuda os seguintes textos: (a) Mc 2, 1-12 e par.; (b) textos de controvérsia sobre o sábado: Mc 2, 23-28; Mt 12, 1-8; Lc 6, 1-5; Mc 3, 1-6; Lc 6, 6-11; 14, 1-6; 13, 10-17; Mt 12, 9-14; Jo 5; (c) Mt 11, 1-19 e par.; (d) Mt 16, 16-19.

3. *Parábolas*. Aqui são analisadas as seguintes parábolas: (a) Lc 15, 11-32;

(b) Lc 14, 16-24; Mt 22, 1-14; (c) o tema da vinha: Mc 12, 1-12; Lc 20, 9-19; Mt 21, 33-46; Mt 20, 1-16; Jo 15, 1-8.

4. *As orações de Jesus*. O A. se limita à análise de Mt 11, 25-26 e par.; Jo 17.

P.G. mostra-se, mais uma vez, o exegeta fecundo, penetrante, erudito. Ele nos oferece um excelente material de pesquisa e meditação.

Jaldemir Vitório S.J.

COMBLIN, José: *Epístola aos Colossenses e Epístola a Filêmon*. / Petrópolis: Vozes, 1986. 110 pp., 21x13,8cm. (Coleção: comentário bíblico NT). Co-edição: Imprensa Metodista, Ed. Sinodal.

COMBLIN, José: *Epístola aos Efésios*. / Petrópolis: Vozes, 1987. 111 pp., 21x13,8cm. (Coleção: comentário bíblico NT). Co-edição: Imprensa Metodista, Ed. Sinodal.

CROATTO, J. Severino: *Isaías: a palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. I: 1-39: O profeta da justiça e da fidelidade*. / Tradução (do espanhol) Jaime A. Clasen. – Petrópolis: Vozes, 1989. 247 pp., 21x13,8cm. (Coleção: comentário bíblico AT). Co-edição: Imprensa Metodista, Ed. Sinodal.

Estes três volumes dão continuidade ao comentário bíblico latino-americano,

projeto ecumênico arrojado de biblistas do nosso continente, cujo objetivo é fazer a leitura de cada um dos livros da Bíblia levando em consideração a realidade do nosso povo e visando à interpretação séria da Palavra de Deus por parte dos agentes de pastoral e quantos, de uma maneira ou de outras, são desafiados a ler a Palavra de Deus neste nosso contexto de subdesenvolvimento e opressão. Isto não significa menosprezar os dados obtidos pela pesquisa científica e recusar os passos já dados pela exegese rigorosa dos textos bíblicos, em nome de um pastoralismo vazio. Significa antes colocar tudo isto a serviço de uma perspectiva nova de leitura do texto sagrado, cuja prática, sem dúvida, foi iniciada pelos pobres.

COLOSSENSES. A comunidade de Colossos, formada por cristãos provenientes do paganismo (1,21), está sendo abalada por uma “filosofia” (“qualquer sistema que oferece uma explicação total do mundo e ao mes-

mo tempo um sistema de ritos, gestos, prescrições ou instituições que fazem a relação com a totalidade", p. 54) que não se coaduna com a fé cristã. Epafras, fundador da comunidade (4,12; cf. p. 78) comunica a Paulo o ocorrido. Este, da prisão (4,3.18), embora nunca tenha contactado pessoalmente com a comunidade, orienta-a para que se precavenha contra o indivíduo portador de falsas novidades (2,8), a respeito das "potências celestes". Talvez, "se trata de uma pessoa na qual os colossenses têm uma certa confiança, ou inclusive grande confiança" (p. 54). A orientação de Paulo centra-se no mistério de Cristo (1,15-20), pois afinal "a realidade é Cristo" (2,17) e é na comunidade — ("o Corpo" — 2,19) — que os cristãos conformam sua vida com tal realidade. O resto é conversa fiada.

FILÊMOM. FI foi escrita nas mesmas circunstâncias de Cl. Vários indícios o comprovam. Entre outros, o fato de Paulo encontrar-se na prisão (v. 9). Este "bilhete", escrito com *pathos*, como sói acontecer no epistolário paulino, toca o complicado tema do sistema de escravidão, na época do apóstolo. Paulo intercede junto ao cristão Filêmon — "tão solidário e colaborador conosco" (v. 1.4-7) — por seu escravo Onésimo, fugitivo mas convertido ao cristianismo. Onésimo é citado em Cl 4, 9, como "irmão fiel e amado". Trata-se de um teste para o cristão Filêmon. Paulo pede que ele receba, por livre opção (v. 14), o ex-escravo como "irmão solidário" (v. 16). Será a vitória da solidariedade cristã (*ágape*) é a prova de uma autêntica conversão, que gera *koinonia* (v. 17). A partir daí é que se deve pensar a postura de Paulo frente ao fenômeno da escravidão. A experiência de Filêmon deve ser um

"modelo" (p. 101) para os cristãos.

EFÉSIOS. Trata-se de "uma síntese da mensagem de Paulo" (p. 12), destinada a várias comunidades. Não é obra do apóstolo, mas de alguém que lança mão de um recurso usado por Paulo, o gênero literário epistolar, e está bem enfronhado na teologia paulina. Nesta época, final do século I, já havia comunidades solidamente estabelecidas, "feitas de famílias cristãs e não, apenas, de indivíduos convertidos" (p. 82). A temática da carta é, claramente, eclesiocêntrica, embora siga, *pari passu*, a carta aos Colossenses, calcada na temática cristológica. "Se em Cl a 'plenitude' (pleroma) está em Cristo, em Ef ela está na Igreja" (p. 37). Preocupado com o ambiente paganizado, no qual vivem as comunidades cristãs, o autor de Ef quer precavê-las contra a contaminação. E o faz calcando sua mensagem numa visão bastante cerrada de Igreja e de práxis cristã. O A. vê nas atuais igrejas pentecostais de caráter congregacionalista o que poderia ser um modelo de concretização da ecleziologia de Ef (p. 108).

ISAÍAS. O A., um conhecido heremeneuta, parte do pressuposto de que o livro de Isaías (1-66) e, por suposto 1-39, não é um amontoado desconexo de oráculos. Ao contrário, uma leitura atenta evidenciará as articulações subjacentes, numa rede de relações afinadas unificadoras da mensagem postas sob a égide do profeta hierosolimitano, do séc. VIII. O horizonte hermenêutico do texto atual, como um todo, é o pós-exílio, no período da dominação persa. É tempo de dificuldades e Is quer criar esperanças no povo frustrado. Afinal, a volta para a terra não foi tão gloriosa como se esperava. As condições políticas e sociais, principalmente a domina-

ção estrangeira, somadas à corrupção da classe dirigente do país, não foram superadas. Os tempos são aparentados. Assim, apresentar o texto todo como sendo de autoria de Isaías "tem sua relevância teológica e hermenêutica" (p. 20). O texto isaiano é pois uma releitura bem situada dos oráculos do profeta. O A. quer "abrir" (p. 12.26) o texto aos leitores atuais, propiciando-lhes um "exercício de interpretação" (p. 26) a partir das situações concretas em que vivem.

O comentário está dividido em cinco partes, conforme a divisão de Is 1-39: 1-12; 13-23; 24-27; 28-35; 36-39. O A. se recusa a enquadrar no gênero apocalíptico os caps. 24-27 e 34-35 (p. 19; 145; 164; 204) pelo simples fato de lhes faltarem quase todos os elementos formais deste gênero literário, bem como estarem aí contidos temas não exclusivamente apocalípticos. Recusa-se também a chamar os caps. 36-39 de "apêndice histórico", pois formam inclusão com 13-14; preparam a pregação aos exilados (Is 40s) e apresenta a figura de um rei fiel (Ezequias) em contraposição ao rei infiel (Acáz) (cf. p. 215). Como o primeiro aparece no início do livro e o segundo no final, temos aí uma perfeita inclusão. Logo, o texto não foi colocado na atual posição por acaso.

O A. vai "rastreado" (cf. p. 122) os temas teológicos, capítulo por capítulo, mostrando as releituras feitas através dos tempos e como o sentido das palavras do profeta foi continuamente recriado (cf. p. 84), em torno do binômio castigo-salvação. Este fato da reserva inesgotável de sentido do texto bíblico é que nos permite hoje lê-lo como texto relevante. Isto o A. o faz

com maestria. Como ele fará também o comentário do Dêutero e do Trito Isaías, deixa para o final do comentário do livro todo, o registro e a avaliação dos "temas e eixos de sentido que perpassam toda a obra, dando-lhe uma profunda unidade teológica e querigmática" (p. 11).

Por um cochilo dos revisores, na capa do volume de Croatto está impresso comentário bíblico NT, quando deveria ser AT.

Os três volumes aqui apresentados são, inegavelmente, excelentes. A problemática teológica presente nos textos bíblicos — levantada por circunstâncias históricas concretas, bem diferentes das nossas — continua a ser um desafio para nossa reflexão. Afinal, doutrinas esquisitas multiplicam-se como erva daninha; a escravidão é um fenômeno real, muitas vezes, mascarado com mil disfarces; a visão pagã do mundo e das relações sociais é um dado inegável e, não poucas vezes, os cristãos são cooptados por ela; a injustiça, a idolatria, a prepotência dos ricos e poderosos, a crença no poder das armas e do dinheiro, a situação de indigência e desproteção dos pobres são epifenômenos de uma sociedade onde o projeto de Deus foi rejeitado. A Palavra de Deus, entretanto, está aí. Nosso momento histórico exige que tomemos a devida "distância hermenêutica" para retermos com criatividade "o querigma destes textos tão fecundos" (J. S. Croatto, p. 241). Para isso, os trabalhos de Comblin e Croatto serão preciosos. Contudo, tenho dúvidas de que a forma como estão redigidos seja acessível ao público a que se destinam.

Jaldemir Vítório S.J.

MALDONADO, Luís: *Sacramentalidade evangélica: Signos de la Presencia para el Camino*. — Santander: Sal Terrae, 1987. 238 pp., 21,4x13,5cm. (Coleção: presença teológica; 41)
ISBN 84-293-0789-3

O A. se propõe pensar a teologia sacramental dentro de um horizonte mais amplo que o dos sete sacramentos. Para tanto recorre à tradição de sacramentos primordiais, primigênicos ou fundamentais que possibilitarão pensar melhor o significado do septenário clássico, pois nesses sacramentos primordiais está a raiz da sacramentalidade do septenário. Esse estudo é chamado pelo A. de "sacramentologia fundamental".

"A reflexão teológica sobre o sacramental deve situar-se nesse contexto dos 'rastros de Deus', de suas pegadas e seus vestígios tanto na criação como na nova realidade suscitada pela história salvífica" (20). Trata-se de ver os sacramentos como mediações da presença salvífica de Deus.

Para aproximar ao sacramental é preciso uma pedagogia. O A. analisa diversas tentativas que classifica em três categorias: a tentativa de uma iniciação ao simbólico (L. Boff, M. Velasco); a de levar a uma sensibilidade à forma como manifestação da profundidade do real (estética teológica) (H. U. von Balthasar); a de fundamentar a realidade material metafisicamente como patência (manifestação) do espírito (teologia do símbolo de K. Rahner).

A "pedagogia" adotada pelo A. consiste em abordar primeiro os sacramentos primordiais para depois aprofundar biblicamente o "septenário"

(sempre escrito pelo A. entre aspas, não explica o porquê).

Também ao tratar dos sacramentos primordiais o A. desenvolve um septenário. Ei-lo: Cristo, a Igreja, a Palavra, a natureza (criação), a humanidade (homem e mulher), a história ("sinais dos tempos"), o pobre. Cada um desses sacramentos primordiais é explicitado a partir de uma fundamentação bíblica. Os sete sacramentos da tradição católica não são abordados um a um, mas a partir de autores do NT, mais exatamente de Paulo e de cada um dos Evangelhos. A originalidade desta parte consiste em descobrir no NT, com os recursos mais característicos da exegese moderna, o sentido dos sacramentos do "septenário" (i.é, de gestos rituais transmissores de graça). A análise dos autores bíblicos mencionados permite que o A. estabeleça a "índole pascal" dos sacramentos e a tese que fornece o subtítulo do livro: que os sacramentos do "septenário" são "sinais da Presença para o Caminho". Os sacramentos são essencialmente "celebração do mistério pascal", como a Constituição Litúrgica do Vaticano II soube tão bem desenvolver.

No final o A. procura relacionar as duas grandes partes do livro, ou seja: os sacramentos primordiais com o "septenário". Só que estabelece relação unicamente entre os sete sacramentos da lista clássica com apenas dois sacramentos primordiais: Cristo e a Igreja (cf. 219). Teria sido sumamente enriquecedor para a teologia sacramental, se essa relação fosse feita com todos os sete sacramentos primordiais, pois possibilitaria uma maior chance de relacionar os sacramentos do "septenário" com a vida concreta (a história, a humanidade, o pobre). Não obstante, o

A. abre caminho para uma reflexão nesse sentido, que merece ser continuada. Só por isso, esta obra já mereceria destaque dentre as publicações atuais

de teologia sacramental.

Francisco Taborda S.J.

CALIMAN, Cleto (org.): *Teologia e devoção mariana no Brasil.* / Rubem C. Fernandes... (et al.). — São Paulo: Paulinas, 1989. 151 pp., 17,8x12,5cm.
ISBN 85-05-01043-4

Este livrinho reúne as palestras pronunciadas num Seminário de Mariologia, organizado pelo Instituto Nacional de Pastoral, por ocasião das celebrações do Ano Mariano (1988). Os cinco textos representam abordagens distintas do tema em questão.

Rubem César Fernandes analisa a devoção a Nossa Senhora Aparecida do ponto de vista antropológico-cultural. Ela apresenta três faces sintetizadas no título "Aparecida; nossa rainha, senhora e mãe, saravá!". A face oficial ("rainha"), a popular ("nossa senhora" e "mãe") e a afrobrasileira ("saravá"). O A. escreve: "Nossos santos têm três faces e se comunicam, ao menos, em três distintas linguagens. A maioria dos fiéis demonstra grande habilidade em passar de um código a outro, e pode se imaginar pertencendo aos três simultaneamente" (40). À primeira face corresponde a relação de amor; à segunda, a de lealdade; à terceira, a de ciúme (cf. 37).

Francisco Viana Pires apresenta alguns apontamentos sobre o mesmo tema da devoção à Aparecida, que ajudam a situá-la sociológica e historicamente a partir da sociedade colonial:

papel da mulher na família e na religião (mulher e religião não pertencem ao âmbito público), Maria legitimadora da estrutura escravocrata, Maria que abre caminho à romanização (os padres estrangeiros, agentes da romanização, falam da mesma Maria sob outra invocação); função da devoção mariana no sistema capitalista: desafogo, desabafo, esperança; devoção mariana como expressão do machismo (a devoção é para o coração, não tem a ver com a sociedade, âmbito do macho); Maria da libertação. São elementos esparsos, interessantes, sim, mas desarticulados. Aliás, o subtítulo do artigo fala em "roteiro de pesquisa". Mais que roteiro, elementos para uma pesquisa.

A mesma crítica se poderia fazer ao trabalho de *João Fagundes Hauck*, uma abordagem histórica da devoção mariana no Brasil. Talvez o ponto mais original e importante seja a observação sobre a diferença entre a devoção mariana na América espanhola e na América portuguesa. "Não temos uma Nossa Senhora ligada aos indígenas ou aos escravos negros, como Nossa Senhora de Guadalupe ou de Copacabana, que aparecem nos primórdios da colonização, como libertadora e mãe do povo indígena" (76). Aliás, é interessante notar a diferença de opiniões entre os diversos palestristas sobre a importância da cor negra da imagem da Aparecida (cf. Vianna, p. 53-56, e Hauck, p.

76-78 contra Maria Clara, p. 136).

Alberto Casalegno traz uma breve apresentação da figura de Maria na Bíblia. Séria, fiel aos dados exegéticos, sem exageros, aberta a uma reflexão sistemática.

Maria Clara L. Bingemer apresenta uma sùmula de teologia marial na perspectiva da libertação. Excelente a breve explicitação dos pressupostos antropológicos e hermenêuticos. Diz definir a TdL (=Teologia da Libertação), mas vai além, abrindo a TdL latino-americana à perspectiva feminista. A parte bíblica é mais fraca. Também excelente a condensada explanação dos dogmas mariais que, apesar de muito sucinta, consegue complementar as pistas de interpretação de seu livro, escrito juntamente com Ivone Gebara: *Mãe de Deus e mãe dos pobres*, Vozes, 1987. Ao final, a A. apresenta também a questão da devoção mariana tradicional na América Latina e da piedade marial das CEBs.

À guisa de conclusão, *Cleto Caliman* resume em seis pontos o mais significativo do diálogo entre os partici-

pantes do seminário: a problemática mariológica atual, a questão hermenêutica, Maria e a religião do povo, Maria e a mulher hoje, Maria e a Igreja (CEBs), o ensino da mariologia. A nota 5, p. 148, está mal colocada. Deveria estar no apartado seguinte. Além disso, as referências bibliográficas são incompletas, o que não se justifica na publicação, embora no debate tenham sido citadas de memória.

Ainda no tocante a falhas técnicas, falta parte da bibliografia do artigo de Rubem C. Fernandes. São as seguintes as citações não decodificadas: Sanchis, 1981 (p. 19, n. 4); Sanchis, 1983 (p. 23, n. 8); Turner, 1974 e 1979 (p. 26, n. 10); Silverstein, 1979 (p. 37, n. 15); Velho, 1977 (p. 37); Monteiro, 1984 (p. 38, n. 16). Ocorrem também alguns erros ortográficos e uns poucos erros de caixa.

No conjunto um bom opúsculo para informação sobre o "status questionis" da mariologia atual.

Francisco Taborda S.J.

GRESHAKE, Gilbert – KREMER, Jacob: *Resurrectio Mortuorum:* Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986. 399 pp., 22-14,5 cm.
ISBN 3-534-07037-2

Livro excelente. Articulam-se duas grandes partes, escritas por autores diferentes. J. Kremer trabalha o dado bíblico da ressurreição dos mortos, en-

quanto G. Greshake o faz de maneira sistemática. Preside a ambos uma visão comum no delicado ponto da ressurreição na morte, visto sob o ângulo bíblico e sistemático. Mas para chegarem a essa posição discutida e criticada fizeram um sério percurso bíblico-teológico.

A parte bíblica define claramente os diferentes sentidos de ressurreição na Escritura para evitar ambigüidades no seu uso. Esclarece bem a relação entre a realidade da ressurreição e a repre-

sentação apocalíptica, como um instrumental lingüístico, sem valor vinculativo da representação.

Percorre o A. com certo detalhe as principais passagens do NT sobre a ressurreição, detendo-se sobretudo nas duas clássicas perícopes paulinas: 1 Ts 4, 13-17 e 1 Co 15, 1-58. De maneira mais rápida trata dos outros textos paulinos, das cartas tardias, dos evangelhos, das palavras sobre o juízo, da proclamação de Jesus e finalmente dos textos do judaísmo dos séculos logo imediatamente anteriores e posteriores ao tempo de Jesus e do antigo Israel.

Dois temas relacionados com o ensinamento bíblico merecem destaque por parte do A.: a ressurreição como salvação da morte eterna por meio de Jesus Cristo e o momento da ressurreição. A centralidade da ressurreição de Jesus e a maneira como se pode participar da mesma recebem a devida consideração correspondente a sua importância para o NT. A ressurreição dos mortos só é possível por causa da ressurreição de Jesus, de modo que cada um que morre pode ter comunhão imediata com Cristo. A plenitude final, porém, só acontecerá quando todos e todo o mundo participar dessa ressurreição. Entretanto esta vida depois da morte com Cristo afeta o homem todo transformado e não somente uma alma separada do corpo. Por isso pode-se dizer com verdade que acontece uma "ressurreição na morte", ainda que a bíblia não use tal termo.

Esta parte bíblica termina com excelente resumo, através do qual o leitor pode ter uma idéia concisa dos principais elementos bíblicos sobre o tema em questão.

A segunda parte, um pouco mais longa, prossegue a reflexão em quatro

grandes capítulos. Precede-a breve mas interessante consideração metodológico-hermenêutica sobre a historicidade das verdades de fé, onde a "sua potencialidade" se desvenda, não de maneira arbitrária, mas tendo como base e válida orientação o testemunho da Escritura.

O primeiro capítulo aborda a questão da ressurreição dos mortos sob o aspecto da tensão binária da "ressurreição do corpo e da imortalidade da alma". É o capítulo mais longo porque trabalha muitos dados históricos que serão depois aproveitados nos capítulos seguintes. De maneira clara, didática e profunda, o A. sistematiza o itinerário teórico da temática da imortalidade da alma, desde a antiga cultura grega, passando por Platão e pela gnose, para alcançar na Idade Média a genial sistematização tomista. Depois acompanha tal percurso até a teologia do séc. XX. De modo especulativo-sistemático, com apoio nessa evolução histórica, mostra a compatibilidade da dupla afirmação da "ressurreição no último dia" e "ressurreição na morte". Afirma mesmo que hoje o conceito de alma, entendido comumente como "contra-parte ao corpo" (portanto uma parte do homem), induz mais a equívocos que resolve problemas teológicos. Entretanto "alma" é uma palavra primigênia e fundamental, não eliminável, do pensamento ocidental. Por isso, a alma separada na morte deve receber uma reinterpretção tal que traduza de outra maneira o que a ressurreição na morte quer exprimir: o homem todo na morte, uno e corpóreo, chega ao encontro final com Deus, ainda que só no último dia a ressurreição alcançará sua plenitude, ao atingir toda a humanidade e o cosmos.

N. Lohfink em livro anterior escrito em parceria com G. Greshake (*Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg, Herder, ³1978) defendia a possibilidade de que o processo da ressurreição e da transformação cósmica ficasse aberto, sem com isso entrar em contradição com o dogma da ressurreição no último dia. Este último dia é qualitativo e está acontecendo a cada morte. Já nesse livro, G. Greshake se distancia da tal posição, mesmo que a reconheça como possível, pensável e a ser levada seriamente em consideração.

Num segundo capítulo, o A. entra em diálogo com a razão. Num primeiro momento, em rápido trabalho histórico mostra essa preocupação da razão humana com a problemática do além-da-morte, já desde a antiguidade até nossos dias. Num segundo momento, faz uma leitura especulativa de tal fato, mostrando as diversas relações entre imortalidade e espiritualidade, e imortalidade e criação da alma por Deus, conforme a vertente filosófica grega ou cristã. Prossegue sua reflexão entrando em diálogo com as ciências. Termina esse capítulo num diálogo com a antropologia filosófica. Esse encontro com o pensamento racional permite a teologia encontrar razões que tornam, se não inteligível, ao menos não-incompatível com a razão humana, a verdade de fé da ressurreição. Assim uma nova concepção da matéria, uma interpretação da matéria como fenômeno transcendental espiritual, a inteligência de corpo de uma antropologia transcendental permitem maior inteligibilidade da ressurreição, sem tirar-lhe o caráter de mistério.

O terceiro capítulo estuda dentro do campo da escatologia o problema

fundamental da pretensão cristã: como um particular — Jesus Cristo — pode ser “universal”. Pois nele todos somos salvos; nele, por ele e para ele todos fomos criados. Assim também a ressurreição de Jesus pode ser de alcance universal de maneira que todos os que ressuscitam participam da ressurreição de Jesus e o fazem na força do Espírito que ressuscitou a Jesus como primícia dos ressuscitados.

A última questão diz respeito à tensão entre presente e futuro na ressurreição, ao perguntar-se como já acontece na Igreja e na vida do cristão uma antecipação da ressurreição.

O livro tem a riqueza de oferecer abundante material de pesquisa histórica em articulação com uma reflexão sintético-especulativa. Por isso, as reflexões especulativas vêm apoiadas e secundadas pelos dados históricos. Não se perdem no vazio. Por sua vez, a parte histórica não é simples erudição nem acúmulo indigesto de material literário. Há um trabalho realmente sistemático, quer a respeito da parte bíblica, quer doutros dados da tradição.

Para um leitor não-alemão, a linguagem das partes não tem a mesma facilidade de inteligência. Assim a parte bíblica foi escrita numa linguagem mais transparente e clara. A segunda parte resente dum linguajar mais complicado. O A. poderia dizer a mesma idéia em frases menores e mais diretas. A complexificação das frases, tão comum no mundo científico alemão, paga mais tributo a um extrinsecismo acadêmico que à verdadeira necessidade de inteligência. É tempo para que a teologia se liberte de tais condicionamentos para fazer-se mais transparente.

O livro vem responder com profundidade, pertinência e altura intelectual

às perguntas da inteligência moderna a respeito desse dogma central da fé cristã. Sem nunca esconder e camuflar a dimensão misterial de tal verdade, procura, porém, torná-la acessível às exigências de um intelectual moderno honesto. A seriedade, a riqueza temática, a condução metodológica fazem desse livro uma excelente contribuição para

o cristão adentrar-se no mistério fundamental de sua fé: a ressurreição. Desperta-lhe a esperança num mundo acosado ao mesmo tempo pelo desespero e pela fácil segurança da abundância consumista.

J. B. Libânio S.J.

MIRANDA, José Porfirio: *Apelo a la razón: teoría de la ciencia y crítica del positivismo.* — Salamanca: Sígueme, 1988. 508 pp., 21,5x13,3cm. (Coleção: hermeneia; 27) ISBN 84-301-1065-8

“O único perigo que pode ameaçar um sistema é a indignação moral das massas contra sua evidente injustiça” (9). Para o A. o capitalismo elaborou sua defesa por meio do positivismo, desprestigiando os juízos morais como anticientíficos. “Na discussão do sistema social vigente a classe dominante conta, já desde que nasceu o positivismo, com uma arma que impede que a discussão seja igualitária: desqualificar como anticientífica toda contribuição dos dominados à discussão” (15). A partir desta constatação da função social do positivismo, o A. passa a examinar o discurso interno do mesmo, desarmando sua argumentação, criticando-a, mostrando as contradições e os pressupostos metafísicos nela implícitos.

O positivismo é identificado em toda a obra com a negação da moral (e da metafísica) (10, 104 etc.). O propósito do A., ao longo dos dez capítulos de que consta o livro, é mostrar como

o positivismo não satisfaz a seus próprios critérios científicos; como estes critérios não servem para nenhuma ciência, não só para a moral e para as ciências humanas mas nem sequer para a física. Deste modo, resgata o caráter científico dos juízos morais no interior de um conceito de ciência que o A. considera mais adequado ao que realmente fazem as ciências.

Ao retrotrair a argumentação positivista à sua base, já que não existe uma demonstrabilidade ilimitada, o A. confronta o positivismo com os princípios evidentes, com a afirmação de realidade, com a relação entre a realidade e os conceitos. É aí onde se mostram as inconsistências do positivismo, que se vê obrigado a afirmar a irracionalidade em sua base (o que, para o A., equivale a afirmar a irracionalidade de todo o processo) ou a desprezar seus próprios critérios de cientificidade. “É o próprio positivismo que se auto-refuta” (45).

O A. critica o critério de verdade positivista — pois não é cognitivo mas simplesmente técnico (92) —, a validade da contrastação empírica — porquanto o sucesso das ciências empíricas indica manipulação, não conhecimento —, e a explicação positivista — que é simples-

mente pragmática (285). Para o A. a única explicação possível é a causa, sem ela não há autêntica explicação lógico-sistemática (285).

De outro lado, a análise da argumentação põe de manifesto ao longo de toda a obra a presunção positivista de juízos valorativos e metafísicos como os que o mesmo positivismo proíbe, atuando como suposições implícitas (129). A fé no progresso, que se converte numa irracional veneração da novidade pela novidade, constitui para o A. o argumento central do positivismo (214ss). São os positivistas que incorrem na falácia naturalista ao fazer do que é o que deve ser. O positivismo escamoteia a realidade, cala o que sabe, convertendo uma experiência que por identidade é ao mesmo tempo valorativa e cognitiva em somente cognitiva, por meras definições e conceitos domesticados (cf. 89). O conhecimento moral, pelo contrário, se atém à experiência como existe na realidade (139). J. P. M. critica a redução positivista da racionalidade à lógica e, portanto, a tentativa positivista de tirar da racionalidade a escolha dos fins. Para o A. a racionalidade não diz respeito só à decisão sobre os meios mas também sobre os fins (20), depende da consciência moral. Não é algo conseguido de uma vez para sempre, pois podemos regredir à animalidade. "Se queremos, podemos ser racionais. Trata-se de uma decisão livre. Estamos obrigados a ser racionais" (34).

As idéias de J. P. M. a propósito de razão, conhecimento e verdade são de talhe kantiano. A verdade aparece ligada à intersubjetividade (62); a realidade se deve definir pelo conhecimento e não vice-versa (64); mantém o ideal ilustrado de uma razão na qual os

homens, depurando subjetivismos, se reconciliam (65, 81). Desde esta perspectiva epistemológica o A. defende que os juízos morais contêm afirmação de realidade, que falam dela. "Assassinar inocentes é mau" é um juízo que se impõe com maior inapelabilidade que o juízo "o universo é extenso". "Se do primeiro não se infere algo real, a palavra 'real' carece de significado" (130).

O princípio "a pessoa é fim e não meio" é afirmado pelo A. como verdade "demonstrável e absoluta" (18). Os princípios morais são intersubjetivamente justificáveis por meio de razões (87). No que diz respeito à sua objetividade, segundo o A., os princípios morais não estão em desvantagem com relação aos das ciências empíricas. Também não estão em desvantagem no que respeita a demonstrabilidade e coerência interna (90). Um juízo do tipo "a pessoa deve ser tratada como sujeito e não como objeto" bastaria para deduzir todos os juízos morais concretos importantes (134).

Seria difícil enquadrar J. P. M. e esta sua obra dentro de alguma escola de pensamento. As posições do A. são ecléticas, a maior parte delas já consideramos dentro de uma matriz de tradição kantiana. Ao mesmo tempo que questiona e critica dogmas marxianos, o A. apresenta-se como comunista (186, 214).

Caberia perguntar-se se o que no livro é reconhecido como função social do positivismo (prestar ajuda legitimadora ao capitalismo) é uma função necessariamente inerente a esta teoria. Por outra parte, a identificação do positivismo com a negação da cientificidade da moral e da metafísica talvez se torne empobrecedora para a discussão

intelectual. O A. não assume a taxonomia mais ou menos aceita e vigente na comunidade filosófica. Positivismo, neopositivismo, estruturalismo, filosofia analítica, racionalismo crítico e outras correntes, com tal que neguem a cientificidade da moral ou da metafísica, ficam incluídas no que o A. chama de "positivismo". É bastante possível que colocar em Hempel, Popper, Toulmin, Foucault, Austin, o Wittgenstein do "Tractatus", o Wittgenstein das "Investigações"... etc. a mesma etiqueta só crie confusão, porque, ao criticar, p.ex., a teoria da ciência de Hempel, pouco se disse sobre a de Toulmin e, portanto, pouco sólida é a crítica do que o A. chama de "positivismo".

Uma grande parte das inconsistências que o A. acha na teoria "positivista" já tinham sido detectadas por neopositivistas ou por filósofos analíticos. A incompletude de qualquer sistema que se pretenda fechado (cf. 33), incluídas as ciências empíricas e a lógica, é, p.ex., a matéria do teorema de Gödel, filósofo vinculado ao Círculo de Viena. Do mesmo modo, algumas das posições assumidas pelo A. são compartilhadas com os por ele criticados "positivistas". É o caso da objetividade como intersubjetividade, sustentada também por Popper; a consistência da argumentação moral, defendida por não poucos analíticos... etc. Também se podem encontrar no A. algumas posições metafí-

sicas em sintonia com a escolástica tradicional.

É possível que o leitor, ao adentrar-se na leitura desta obra, perceba uma escassa atenção ao pluralismo moral e julgue minimizado o problema do desacordo moral de fato; inclusive resolvido de modo discutível: "a universalidade dos juízos morais como dos empíricos é potencial, é impossível que seja atual" (135).

Embora sem confessá-lo explicitamente, o A. mostra sua pretensão de pensar e escrever a partir das maiorias dominadas (27). Louvável e desejável propósito para obras futuras e número maior de autores. Sempre que entram em confronto o horizonte de compreensão dominante com algum outro emergente, produzem-se facilmente conflitos. Mas nem todos são imputáveis à diferença de horizontes de compreensão. A verdade já está com as maiorias dominadas, como se pode entrever de algumas das intuições do A.. Contudo, é também necessário que a razão se ponha da parte delas. Assim se mostrará a verdade resplandecente. Escrever a partir das maiorias dominadas e exploradas não justifica um "vale tudo". A verdade pode ficar embaçada. A honestidade intelectual e o rigor continuam a ser necessários.

Juan Antonio Guerrero S.J.

GÓRICHEVA, Tatiana: *Hijas de Job.* / Tradução (do alemão) Marciano Villanueva. — Barcelona: Herder, 1989. 154 pp., 19,6x12 cm.
ISBN 84-254-1665-5

A A. já é conhecida dos leitores da *Persp. Teol.* através da recensão de duas obras suas, também publicadas por Herder: *Hablar de Dios resulta peligroso* (1986; agora já em 3ª edição) e *La fuerza de la locura cristiana* (1987)

(cf. *Persp. Teol.* 20 [1988] 263-265). Convertida ao cristianismo, fundou o primeiro movimento feminista da União Soviética, um feminismo de profunda inspiração cristã, do qual testemunha no presente livro. Por sua fé, foi deportada para o Ocidente. Sua crítica ao Primeiro Mundo é dura e acerba, como já se viu nos livros anteriores. "O homem do Ocidente dificilmente é mais feliz que o do Leste. A superabundância que Deus lhe concedeu, a liberdade e os direitos de que desfruta, raras vezes foram utilizados pelo homem ocidental para sua perfeição espiritual e crescimento em Deus" (65).

A crítica vale também da Igreja ocidental, cuja patologia T. G. detecta nestas palavras: "Mal cheguei ao Ocidente, encontrei-me com cristãos em que determinadas deficiências e debilidades concretas desempenham o papel principal. Encontrei mulheres que se teriam casado de mil amores e que se ocultavam por detrás de discursos e práticas piedosas, cheias de hipocrisia. Encontrei homens que sentiam temor frente às mulheres, frente ao mundo e frente à própria vida, e que precisamente por isso escolheram o sacerdócio. (Foi aqui, aliás, que cheguei a entender o que queria dizer Freud com sua crítica da religião). Nas difíceis circunstâncias da Rússia não se dá o que aqui se denominam neuroses eclesiológicas" (47).

O título "Filhas de Jó" é difícil de interpretar, num livro que — diria — é de espiritualidade e, aliás, segue outra lógica que a ocidental. A introdução parece sugerir que se trata de comparar a restauração da vida de Jó com o surgimento de vida cristã nova e pujante, nas circunstâncias difíceis da Rússia soviética. "Quem cami-

nhou pelos desertos da fome física e espiritual, que suportou durante dez anos a gélida solidão de uma cela isolada, entende a realidade de modo diferente de 'quem é bastante virtuoso como para dormir de consciência tranqüila' (assim Nietzsche em *Zaratustra*)" (8). Por outro lado, o feminino do título evoca o surgimento de um feminismo cristão na Rússia, bem diferente do ocidental. "Alegra-nos, é claro, que as feministas ocidentais buscassem a liberdade. Mas também advertíamos claramente que, para esta busca, o cristianismo oferecia melhores bases que qualquer teoria feminista. [...] Minhas amigas sabiam, e não só de maneira abstrata, o que significa liberdade sem Deus e liberdade com Deus" (13). É a experiência do movimento feminista cristão russo, que se intitula "Maria".

Várias vezes a A. volta a falar de Maria em páginas de grande inspiração e às vezes surpreendentes para a mentalidade ocidental, como quando afirma que o pensamento ocidental ficou preso ao "eterno retorno" e por isso só no cristianismo encontrará resposta e, em concreto, na afirmação da virgindade de Maria que se contrapõe à repetição e ao tédio. "Justamente a virgindade de Maria fala de não monotonia, de não reiteração, de intangibilidade. Faz saber aos fiéis que tudo neste mundo e até o dia de hoje acontece pela primeira vez" (81). Ou quando faz a apologia do "sim" de Maria e acrescenta em nota: "Este 'sim' a Deus não foi passividade (como afirmam certas feministas), mas uma ação sumamente criadora, movimento do Espírito Santo, que é sempre ativo e fecundo" (140, n. 18).

O feminismo ocidental é sempre de novo criticado por sua falta de transcendência, por vezes com fina ironia

(cf. 99-104). Por outro lado, T. G. recorda algumas figuras admiráveis de mulheres russas, verdadeiras santas do séc. XX (cf. 25-48). Mesmo questões que nos pareceriam mostra de profundidade espiritual no feminismo ocidental, como a reivindicação do sacerdócio ministerial para a mulher, é desmascarada por T. G. como problema ocidental que mostra um "vazio na vida espiritual" (14), pois aqui se suscita a questão do poder, problema típico da Igreja do Ocidente e alheio à alma russa. A Igreja Ortodoxa é a que tem caráter mais feminino (em comparação com a católica e a protestante), e, dentre as ortodoxas, a russa o tem por excelência. Pois: "A Igreja perseguida perdeu seu poder externo, 'masculino', mas encontrou a doçura 'feminina'.

Perdeu possibilidades institucionais, mas desenvolveu a riqueza espiritual de sua dimensão cósmica". E a A. passa a comparar o ambiente dos templos russos com a atmosfera cálida do seio materno (53).

Por ironia, num livro feminista, o tradutor cai nas trapaças do machismo subconsciente de todos nós: deixando-se levar pela pobreza semântica do espanhol (nesse campo), traduz "Mensch" por "homem", e, sem se dar conta — já que as duas formas são iguais no alemão —, traduz por "nosotros mismos", o que deveria ser traduzido no feminino... Advertência para todos nós neste ano da Campanha da Fraternidade da mulher.

Francisco Taborda S.J.

BOFF, Clodovis: *A via da comunhão de bens: a Regra de Santo Agostinho comentada na perspectiva da Teologia da Libertação.* — Petrópolis: Vozes, 1988. 197 pp., 20,8x16,6cm. (Coleção: espírito e vida)

Cl. B. que, como membro da Equipe de Reflexão Teológica da CRB, muito tem colaborado para a autocompreensão da Vida Religiosa (=VR) no Brasil, comenta, nesta obra, um dos textos fundantes da tradição ocidental da VR: a Regra de Santo Agostinho. Ela é seguida por muitas famílias religiosas (inclusive pelos Servitas, a que pertence o A.) e inspiradora de toda a VR posterior (o recenseador pôde encontrar, p.ex., diversos elementos presentes

nas Constituições da Companhia de Jesus, escritas por Santo Inácio).

Depois de uma introdução geral, encontra-se, em duas colunas, o texto da Regra no original latino com tradução adaptada à compreensão moderna. Segue-se o comentário, parágrafo por parágrafo. O texto a ser comentado é repetido e destacado através de um retângulo. Um anexo traz a tradução dos sermões 355 e 356 de Santo Agostinho que mostram a seriedade com que exigia dos seus a observância da comunhão dos bens. Esses dois sermões são, aliás, duas jóias de texto. Mostram o Agostinho pastor que desce ao concreto dos problemas de sua comunidade (tanto eclesial como religiosa).

O título "A via da comunhão de bens" resume admiravelmente o ponto fulcral da Regra agostiniana. VR é, pa-

ra o grande bispo, fundamentalmente comunhão de bens, conforme o modelo da Igreja de Jerusalém segundo os Atos dos Apóstolos. O subtítulo promete que o comentário será na perspectiva da Teologia da Libertação. Permite-se que uma citação, talvez um tanto longa, explicita, melhor que qualquer outra explicação, o sentido desse subtítulo. Ao comentar a questão do poder na comunidade religiosa, Cl. B. pergunta qual a contribuição simbólico-política que a VR pode dar à sociedade. A resposta vale para outros aspectos da VR, como ele mostrara, p.ex., às pp. 50 e 60 com relação à comunhão de bens (propriedade privada) e às pp. 87ss com relação à pobreza (contra o consumismo). Mas é ao falar do poder que o A. melhor sistematiza essa perspectiva, através de três comparações: "a VR pode e deve ser:

— *semente* de um novo poder, mostrando que já no seio da velha ordem estão nascendo e crescendo práticas alternativas de poder;

— *escola* de um novo poder, educando os Religiosos e o Povo com quem eles trabalham para um outro tipo de exercício da autoridade;

— *amostra* de um novo poder, ma-

nifestando no micro (comunidade) o que pode se dar no macro (sociedade)" (161).

O recenseador julga que mais presente que a perspectiva da Teologia da Libertação, está uma perspectiva simplesmente moderna que responde a dificuldades que um jovem formando, também do Primeiro Mundo, poderia ter frente a um texto tão antigo. As pinceladas que relacionam VR e sociedade não parecem tantas que merecessem o subtítulo. Talvez haja nele um compreensível lance comercial da editora.

O livro é excelente e merece ser lido, mesmo por religiosos(as) que não pertençam à tradição agostiniana. Lê-se com facilidade e com gosto. E sobretudo com proveito para a própria vida. Também não-religiosos aproveitarão com a leitura, não só pelas eventuais referências à vida em sociedade, mas também para melhor compreensão do ideal da VR que todo membro da Igreja deveria conhecer e compreender, inclusive para poder viver melhor a própria vocação cristã leiga ou ministerial.

Francisco Taborda S.J.

BEILNER, Wolfgang: *El evangelio regla de vida.* / Tradução (do alemão) Constantino Ruiz-Garrido. — Barcelona: Herder, 1989, 258 pp., 20,6x12,9cm.
ISBN 84-254-1659-0

A falta de uma boa introdução faz com que só descobramos a pretensão do A. depois de termos adentrado na

leitura da obra. O título não nos oferece nenhuma pista. Na p. 9, o objetivo parece ser enfrentar "a pergunta sobre o conteúdo genuíno do evangelho" e perguntar-se "sobre quem são, por excelência, seus destinatários". Na p. 177, também faz-se referência ao objetivo da obra: "A presente obra foi escrita para animar as pessoas a experimentar e viver o evangelho. Meu ponto de par-

tida é a convicção de que é possível levar a sério os conteúdos do evangelho". Na p. 102, o objetivo é expresso de maneira um pouco mais clara: "O presente livro foi escrito para dar testemunho do valor que tem em si (os) conselhos evangélicos para quem foi chamado para eles por Deus". De fato, no meio de abundante palavreado, a modo de livre associação de idéias, é o tema dos conselhos evangélicos que prevalece.

A dinâmica interna da obra pode ser dividida em três momentos. (a) Num longa parte introdutória (7-109), em vários capítulos, o A. tenta fazer uma leitura conjunta da mensagem evangélica (12-32), para, em seguida, mostrar como esta mensagem foi "minuando" devido a leituras que a retalhavam e as insistências, por parte da Igreja, em coisas secundárias, irrelevantes para uma autêntica vivência do Evangelho. Em contraposição, o A. tenta mostrar qual seria o caminho de uma genuína prática evangélica, apelando para o diálogo e a mútua escuta das diversas interpretações do Evangelho. "O evangelho completo será vislumbrado unicamente quando houver na Igreja muitos que queriam escutar-se uns aos outros, com o desejo de captar o evangelho nos Evangelhos" (58). A prática do evangelho é tarefa exequível e consistirá na prática do "discipulado como comunhão de vida com o Mestre" (74). Preparando ainda o terreno para tratar dos conselhos evangélicos, o A. supera a visão tradicional segundo a qual eles dizem respeito apenas aos religiosos e às pessoas consagradas. Os conselhos evangélicos "têm valor funcional para a vida da Igreja" (99). Por isso, dizem respeito a todos os membros da Igreja, indistintamente,

pois, "todo o evangelho, tal como o conhecemos pelos Evangelhos, é conselho" (86). "Quem se adentra no evangelho, deseja ser perfeito segundo a perfeição do evangelho. É capaz de viver e experimentar o peso e a libertação que supõem a pobreza, a castidade e a obediência" (257). Finalmente, ele coliga os conselhos evangélicos com o tema da perfeição (cf. Mt 5,48). (b) O A. repassa cada um dos três conselhos evangélicos, nos capítulos intitulados "bem-aventurados os pobres", "eunucos e virgens", "submetei-vos uns aos outros" (110-176). O tema é abordado na perspectiva neotestamentária, abrindo-se também para uma série de questões levantadas por esta problemática para o cristão de hoje. Sua reflexão centra-se na prática dos conselhos evangélicos como abertura dos cristãos para o amor. Eles "assinalam uma meta, indicam um caminho a ser tomado" (129). Essa meta e caminho são o "aprender realmente o maior de todos os mandamentos, aprender a amar, amando: com o amor de Deus, com o amor de Jesus, a Deus e a Jesus sobre todas as coisas, e uns aos outros como ele nos amou" (176). (c) Finalmente, (177-258), o A. toca uma série de temas, à primeira vista, avulsos (o amor, a oração, a experiência de Igreja como "família", a questão de quem é apto para o sacerdócio...), ilustrados com experiências de mais de três décadas de ministério sacerdotal (221 et passim).

É notável o amor que o A. tem pela Igreja. Ele o confessa muitas vezes. "Sou membro crente da Igreja, na qual sofro muito e com a qual também me sinto identificado de maneira indiscutível, quer dizer, à qual amo" (178). Ele tem prazer de ser sacerdote (cf. 221 et passim). Entretanto, a Igreja que ele

conhece é a Igreja européia. Pelo que se lê nas entrelinhas desta obra, trata-se de uma Igreja demasiado voltada para si mesma, preocupada com coisas insignificantes. "Na Igreja, afirma o A., temos muito poucos sinais de alegria, pelo menos no meu país!" (195). Ou então, "vivemos em uma Igreja na qual muitas coisas tornaram-se cinzentas; desde a arquitetura até quem sabe que manifestações" (214). Ele aponta para um ideal de Igreja onde as relações sejam mais fraternas, nos moldes de uma família (216-228), como se procura viver nas nossas Comunidades Eclesiais de Base. Por outro lado, sem nenhum rancor, ele trata de temas delicados da vida eclesial, mostrando as falhas da práxis da Igreja, sem contudo desviar-se da grande Tradição. Em momento algum, o A. parte para afirmações gratuitas ou chocantes. Ele expressa-se sempre como homem de Igreja, sem

mágoas, embora conhecendo os limites da estrutura eclesial (198).

Dois pontos fracos do livro: 1) A perspectiva do A. é demasiado intraclesial. Faltou-lhe confrontar o Evangelho com os grandes desafios que o moderno mundo capitalista coloca para a fé cristã. 2) Por outro lado, vivendo num país abastado (110 et passim), o A. não se dá conta da macro-estrutura de injustiça implantada no nosso planeta. A vivência do amor, por parte dos cristãos do Primeiro Mundo desenvolvido, deverá passar, necessariamente, pela denúncia desta situação e pela luta em prol da criação de relações mais fraternas e respeitadas entre os povos. Sem isto, o amor que o A. postula insistentemente, a ponto de deixar "nervosos" (255) seus leitores, dificilmente será um amor cristão.

Jaldemir Vitório S.J

DIMENSTEIN, Gilberto: *A guerra dos meninos: assassinatos de menores no Brasil.* / São Paulo: Brasiliense, 1990. 107 pp., 20,7 x 14 cm. ISBN 85-11-14084-0

O A. é um conhecido jornalista que escreve uma coluna política na Folha de São Paulo. Tem ganhado nos últimos anos diversos prêmios de jornalismo por reportagens excepcionais. Corajoso. Enfrenta temas perigosos para um jornalista. É com essa coragem que se adentrou por esses grupos de extermínios, especialmente de menores. A própria pesquisa já é um risco. Maior ainda publicá-la.

Livro documentado. Bem escrito jornalisticamente. Coloca o leitor a par do duro mundo dos menores de rua e da sua iniciação na vida de infração, da criação de grupos de justiceiros, ora espontaneamente, ora pagos sobretudo por comerciantes. Alguns são pessoas pobres que vêm para as grandes cidades em busca de trabalho e se encontram neste fácil e rendoso métier do crime.

Alerta para a dupla chaga da ineficiência da polícia para combater a realidade do crime e, pior ainda, seu envolvimento com esse mundo. Os menores se transformam em auxiliares da polícia para roubos, entregando aos policiais quase tudo que conseguem

subtrair pela via de furtos. Uma vez dentro dessa realidade do crime, vêm-se estas crianças entre dois fogos mortais. De um lado, a polícia que os quer para esse trabalho venal, doutro os justiceiros pagos para "limpar a área". Por isso muitos terminam assassinados por um dos dois lados. Muitas vezes fica difícil saber quem os matou.

Aparece também a paradoxal situação de camadas da população. De um lado, apóiam os justiceiros, os grupos de extermínio de quem eles consideram, ora com razão, ora injustamente, como marginais. Trata-se na opinião de muitos moradores de um trabalho de "limpeza" do bairro, já que a polícia não consegue protegê-los as casas, sobretudo comerciais, de assaltos e roubos. Doutro lado, entram num mundo de medo, já que esses grupos de extermínio, que começam eliminando marginais, terminam pegando gosto pelo crime e aí matam indiscriminadamente. Tornam-se verdadeiras polícias e milícias paralelas, incontrolláveis.

O livro está cheio de exemplos de tentativas baldadas de combate a esse crime organizado, por causa das ameaças, retaliações, por parte de elementos dessas milícias e da polícia, que em muitos casos está envolvida com eles. Tal trabalho do crime serve de complementação de salário para policiais mal pagos. O que surge do livro é uma péssima imagem de nossa polícia e sua vinculação com o crime, de tal modo que já não se percebe onde termina o policial e começa o marginal e vice-versa.

Este grito de alarme merece ser ouvido. São milhares de menores eliminados violentamente. Mas o mais doloroso é que a situação social continua gerando mais menores sujeitos ao alicia-

mento do crime. E as tentativas de redenção deles são difíceis e em muitos casos interrompidas por ameaças e execuções desses mesmos menores. Pois eles são retirados do comércio do crime. Mão-de-obra barata de roubo e tráfico de drogas para grupos de extermínio e de policiais.

Além de constatações mais gerais, o livro nos narra o drama de muitos menores em concreto, que terminam sendo assassinados, apesar de todo o esforço de retirá-los desse mundo. A pastoral da Igreja surge também como uma das poucas instituições que pensam nesse menor. E aqueles que trabalham nesse campo são freqüentemente ameaçados. Várias vezes se menciona a pessoa corajosa de D. Mauro Morelli, bispo de Duque de Caxias, pela sua destemida posição de defesa desses menores. Assediam-lhe contínuas ameaças de vingança, de retaliações por causa da pastoral do menor de sua diocese.

É impressionante como a consciência da nação ainda está longe de despertar para uma solução radical dessa vergonhosa chaga de nossas estruturas sociais. No momento em que no mundo capitalista se decantam suas glórias em relação ao socialismo, não deixa de ser vergonhoso e monstruoso continuar convivendo com essa realidade de assassinatos de menores, da proliferação da infração e do crime, quando é sabido que os países socialistas investiram logo no início de suas reformas sociais o melhor de suas riquezas na educação e saúde. Aqui no Brasil capitalista vivemos a decadência mais escandalosa dessas duas instituições, de que este submundo do crime contra os menores é um pequeno sinal e amostra.

Merece uma menção especial o jogo de fotografias em preto e branco,

feitas pela fotógrafa Paula Simas. Só elas já são uma eloqüente revelação

desse universo do menor de rua.

J. B. Libânio S.J.

VORGRIMLER, Herbert: *Teologia de los sacramentos.* / Tradução (do alemão) Marciano Villanueva. — Barcelona: Herder, 1989. 413 pp., 19,6x12 cm. (Coleção: biblioteca de teología; 13)
ISBN 84-254-1651-5

Esta obra é um compêndio de teologia sacramental, apresentando não só uma teologia dos sacramentos em geral, mas de cada sacramento do septenário, em particular. Esta recensão se deterá na parte referente aos sacramentos em geral (que é a melhor trabalhada e também a mais longa: 13-137, incluindo aí a introdução que parece referir-se mais aos sacramentos em geral).

Ao desenvolver sua síntese de sacramentologia que deseja apresentar neste livro, H. V. rejeita deter-se nos atuais obstáculos à compreensão e estima dos sacramentos, como tampouco quer dar importância maior à nova atração pelo sacramental ("novo sagrado"). Essa opção está dentro da mesma lógica com que se recusa de partir do que ele chama "zona neutra" (o acesso antropológico aos sacramentos fazendo-os aceitáveis "a partir de estruturas e acontecimentos que se dão também no universo humano" 15). Não obstante não quer cair num "positivismo teonômico" a que era tão avesso seu mestre K. Rahner. Sua proposta é partir da "idéia de que o trato e a relação de Deus com os homens não pode ser senão 'sacramental'" (15). Mas essa "es-

trutura" ou "princípio sacramental" só se capta na fé. Daí iniciar o tratado com os "pressupostos teológicos da teologia dos sacramentos". Deus se comunica ao homem por imagens e símbolos, em especial através do ser humano que é sua imagem (unidade de amor a Deus e ao próximo). Essa realidade sacramental culmina no homem Jesus por ser este Deus e homem. Mas para "vê-lo" são precisos os olhos da fé, pois Deus nele não só se revela, mas também se esconde ("Palavra da cruz"). O Espírito é que possibilita compreender a vida e obra de Jesus e impulsiona a Igreja para o futuro.

A seguir, o A. procura localizar os sacramentos no contexto maior da liturgia, mesmo quando não reduz de antemão aos sacramentos a forma suprema de realização da Igreja. Também "martyria" e "diakonia" são "sacramentais", isto é, testemunham a presença real de Deus. Aliás, toda a economia da salvação é sacramental: a criação em Cristo (daí a possibilidade de "sacramentos naturais"), a eleição de Israel (daí os "sacramentos vétero-testamentários" tão mencionados na teologia clássica), Cristo (sacramento originário), a Igreja (sacramento fundamental — termo a ser usado com cautela pelo perigo de triunfalismo inerente à expressão), as ações concretas da igreja (*martyria*, *diakonia* e especialmente *leiturgia*).

Desta forma o A. chega aos temas clássicos da teologia sacramental: eficácia, instituição, número e hierarquia

dos sacramentos, palavra e sacramento, sacramentos-oração-seguimento (cap. breve, mas que merece ser considerado especialmente), sacramentos da fé (cap. que deixa bastante a desejar), "ex opere operato", necessidade dos sacramentos, sacramentos e tempo (quando salienta a dimensão trinitária), dimensão eclesial dos sacramentos.

Na apresentação de cada sacramento em particular, H. V. segue, de uma forma ou outra, o esquema tradicional: bíblia, dados históricos (tradição), aspectos sistemáticos, problemas particulares. Muitas vezes são citados longamente (e até na íntegra) documentos do magistério (em especial os decretos de Trento).

Um compêndio moderno, atualizado, bastante arejado. Eis como se poderia sintetizar uma apreciação desta obra. Uma boa síntese de teologia sacramental, sem apresentar, no entanto, novidade maior para quem está em dia com o estudo do tema. Tampouco traz novidade na forma de relacionar os diversos elementos da Tradição católica num todo orgânico. Parece querer simplesmente oferecer um bom banco de dados para uma primeira informação. O maior mérito — que, aliás, se reduz à parte dos sacramentos em geral

— é acentuar os sacramentos como ação litúrgica. São muito úteis as bibliografias sobre cada sacramento que permitem a quem tiver acesso às obras citadas, um aprofundamento dos temas.

A introdução à primeira vista parece prometer mais do que se tem de fato nesta obra. Na quarta capa, onde o A. é apresentado como "discípulo e em parte *continuador* da obra de K. Rahner" (grifo do recenseador), há um evidente exagero. Sem dúvida, basta olhar o índice analítico para observar que Rahner é o autor de longe mais citado (seguido do próprio H. V. e de Santo Tomás). Mas não é levado adiante (nesse sentido H. V. não é seu "continuador").

Entretanto se trata de uma boa obra de consulta para quem quiser se informar sobre o atual "status quaestionis" da teologia dos diversos sacramentos e dos sacramentos em geral. É um manual útil para o ensino da teologia nos seminários, mesmo que em alguns aspectos a problemática seja tipicamente europeia — o que é natural. Mas como fonte de informação objetiva é aconselhável para o ensino teológico.

Francisco Taborda S.J.