
RECENSÕES

FRANÇA MIRANDA, Mário de: *Um homem perplexo: o cristão na atual sociedade.* — São Paulo: Loyola, 1989. 70 pp., 21 x 14 cm. (Coleção: teologia e evangelização; 6)

No prefácio o A. observa a perplexidade em que se encontram os cristãos na sociedade moderna, pela crise cultural vigente, pelo impacto da cultura moderna sobre a fé e sobretudo pela centralidade do fator econômico na existência do homem atual. Reconhecendo a importância do enfoque sócio-cultural, ainda pouco assumido na reflexão e atuação pastoral, o A. procura refletir sobre esta problemática, especialmente significativa para as pessoas de formação universitária. Consegue fazê-lo de maneira concisa e clara, numa linguagem acessível ao não-especialista.

Num primeiro capítulo é tratada a questão do "ser cristão numa sociedade pluralista". Depois de apresentar algumas constantes do atual contexto sócio-cultural, o A. procura mostrar o impacto do pluralismo na identidade social do cristão. O contexto sócio-cultural repercute profundamente nas pessoas e nos laços de convivência familiar, profissional e religiosa. Surge assim uma atitude de perplexidade, marcada pelo pessimismo, pelo descrédito das instituições fundamentais da sociedade e pela falta de uma escala de valores que guie e estruture a personalidade. Evidentemente essa situação é mais grave para a vida do cristão que procura plasmar sua existência com um referencial evangélico de valores,

distinto do referencial vigente na sociedade moderna (e mesmo a ele oposto). É uma situação desconfortante. Por um lado, a força da fé como opção pessoal e, por outro, a falta de respaldo social para a vivência da mesma. Muitas vezes esse conflito pode levar a um enfraquecimento do universo simbólico do cristão. A partir dessa constatação, o A. apresenta algumas alternativas para a vivência de uma experiência profunda de Deus, a formação de grupos de vivência para apoiar, partilhar e enriquecer a fé, o cultivo de uma opção pelos pobres, não só teórica, mas efetiva e prática. A meu ver, estas propostas são o núcleo central do livro por sua conotação pastoral, soteriológica e eclesiológica.

Num segundo capítulo, o A. oferece uma boa reflexão sobre outra questão séria para a vivência cristã: o individualismo moderno. Depois de contextualizar historicamente o individualismo, o A. mostra como ele repercute na vivência cristã que passa a reduzir-se ao âmbito do privado, a limitar-se a um uso terapêutico, a interferir na compreensão do conteúdo da fé e na vivência prática do cristianismo e mesmo na vida religiosa institucional (ordens e congregações religiosas).

Num terceiro capítulo, o A. reflete sobre "a volta do sagrado", fortemente manifestada na sociedade pluralista. Embora seja um tema muito amplo e bastante estudado por outros autores, o A. é muito feliz pela forma séria, resumida e inteligível como apresenta a problemática. É um ótimo ponto de partida para quem dese-

ja aprofundar este tema.

No último capítulo, o A. direciona sua reflexão para o mundo do católico, mostrando a posição incômoda do católico no atual pluralismo cultural e religioso, sobretudo pela perda da hegemonia, pela falta do apoio e proteção do Estado, pelo confronto com outras expressões cristãs da fé. A questão de fundo, é o problema da salvação dos não-cristãos e do sentido salvífico das religiões não-cristãs. Para responder a essas questões, o A. oferece subsídios teológicos atualizados e bem fundamentados. Termina com breves reflexões sobre a vivência do católico no relacionamento com outras

igrejas cristãs e sobre as atitudes pastorais que devemos ter com a crescente proliferação das "seitas".

A boa aceitação que o livro está encontrando na classe média, nos meios universitários e nos ambientes eclesiais mostra a necessidade cada vez maior de uma reflexão sobre os grandes desafios sócio-culturais do cristianismo. O livro é uma excelente contribuição para a denominada "pastoral da cultura", que preocupa com razão a Igreja do Brasil, sobretudo nos grandes centros urbanos.

Josafá Carlos de Siqueira S.J.

LIBÂNIO, João Batista: *Utopia e esperança cristã.* — São Paulo: Loyola, 1989. 200 pp., 20,5x14 cm. (Coleção: fé e realidade; 26)

Mais um livro deste conhecido teólogo da libertação incansável na dura tarefa de refletir crítica e teologicamente o caminhar do cristianismo na América Latina. Desta vez ele nos brinda com um estudo sobre as utopias e a esperança cristã. Tema muito atual devido à dramática situação sócio-econômica de nosso continente, a provocar o surgimento de utopias das mais variadas, que não deixam de constituir um desafio para a fé cristã.

Depois de um cap. introdutório que constitui uma primeira abordagem do conceito de utopia, estuda o A., num cap. breve, mas interessante, a origem psicossocial e histórica das utopias, dando a palavra também para o contexto brasileiro. O cap. III expõe

as múltiplas tipologias com as quais podem ser classificadas as utopias. Em seguida é estudada a dimensão epistemológica da noção de utopia, situando-se o pensamento utópico em sua peculiaridade, sobretudo pelo confronto com a realidade, com a ciência e com o pensamento transcendental. Neste mesmo cap. são discutidas as regras do discurso utópico. Já no seguinte é vista a dimensão antropológica da utopia, para, em seguida, se entrar na dimensão política da mesma, com páginas preciosas sobre a utopia em sua relação com a história, a ideologia, a alienação, a força política e a ética. A partir do cap. VII, a reflexão se torna predominantemente teológica: este trata da dimensão bíblica da esperança e da utopia; o seguinte versa sobre a utopia e a mensagem de esperança do NT; o cap. IX é último, sem dúvida o mais importante da obra, leva finalmente a cabo o confronto

entre utopia e esperança cristã: estuda-se o que aproxima e o que distancia estas duas noções, antes de se examinar como ambas se devem articular entre si.

A obra nasceu de um curso oferecido para os alunos de pós-graduação na Faculdade de Teologia do GES (Belo Horizonte). Daí a preocupação do A. em delimitar bem o tema de cada cap., a clareza na exposição, a orientação para o estudo (individual ou grupal) e a bibliografia auxiliar no final dos capítulos. Portanto um livro didático, que procura facilitar o estudo da utopia em sua relação com a fé. Este objetivo é, indiscutivelmente, alcança-

do pela obra em questão. Mesmo reconhecendo os méritos da metodologia adotada, não poderemos deixar de assinalar seus limites. Tendo que se restringir, em cada capítulo, somente a uma determinada temática, perde a obra em espontaneidade e em criatividade, características talvez mais próprias de um "ensaio", mas também qualidades pessoais do A., que poderiam aparecer mais. De qualquer modo um livro claro, atual, oportuno, que soube dominar e oferecer didaticamente um tema tão complexo.

Mario de França Miranda S. J.

CHENU, Bruno: *Teologías cristianas de los terceros mundos: Teologías latinoamericana, negra norteamericana, negra sudafricana, africana y asiática.* / Prólogo Marie-Dominique Chenu - Tradução (do francês) Luisa Medrano. - Barcelona: Herder, 1989. 244 pp., 21,5 x 14 cm. ISBN 84-254-1643-4

Excelente livro de introdução às teologias cristãs do Terceiro Mundo. Livro claro, didático. Antes de tudo, contextualiza bem a teologia e depois traça-lhe as características e conteúdos principais. Parte de um duplo ponto de vista geral paradoxal: há uma realidade plural — teologias — mas que respondem a desafios comuns, assumindo assim características comuns, que justificam serem tratadas num único livro. Pode-se afirmar que com essas teologias do Terceiro Mundo nasceu uma Igreja mundial. Aproveita o ensejo de

três aniversários, bem simbólicos, para lançar tal obra: há 35 anos A. Sauvy lançava o grito de nascimento da expressão "Terceiro Mundo"; há 20 anos Paulo VI publicava a *Populorum Progressio* sobre o desenvolvimento dos povos e há 10 anos o A. publicava seu livro *Deus é negro*.

A Teologia da Libertação (TdL) latino-americana abre esse panorama do Terceiro Mundo teológico. Seguindo uma cronologia de E. Dussel, o A. distingue quatro períodos desta teologia. O primeiro inicia-se com a revolução cubana e vai até Medellín (1959-1968). É a pré-história até o nascimento na Assembléia dos Bispos. Nesse período a América Latina viu-se agitada por muitos movimentos libertadores, que foram pouco a pouco sendo destruídos por sucessivos golpes militares. Medellín, porém, dá uma pauta importante de temas, mas sobretudo sanciona o método de uma reflexão

a partir da realidade de opressão do povo em vista de sua libertação. A segunda etapa cobre o período de Medellín a Sucre (1969-1972). Surgem as primeiras grandes obras da teologia da libertação de G. Gutiérrez, H. Assmann, L. Boff, R. Alves, Míguez-Bonino, E. Dussel, Gonzalo Arroyo, J. L. Segundo. Sucre significa a virada na orientação do CELAM, com início da gestão de López-Trujillo. A terceira etapa é marcada por recrudescimento da repressão política, mas também por dificuldades no interior da Igreja e vai de Sucre a Puebla (1973-1979). Apesar de tudo, em Puebla a TdL, sem ser mencionada diretamente, teve enorme influência com sua temática. Um quarto período se estende de Puebla à intervenção de Roma com seus dois documentos (1979-1986) já no pontificado de João Paulo II. Desloca-se a temática para uma preocupação eclesial e espiritual.

As considerações sobre o método da TdL ocupam outro longo parágrafo desse capítulo. Algo assaz conhecido no nosso meio, mas ajuda a um iniciante a captá-lo. Escrito com exatidão e abertura, mostrando como a teologia é um ato segundo reflexivo de um ato primeiro do compromisso libertador. Depois, baseando-se em L. Boff, desenvolve as duas articulações da TdL: uma mais sacramental, outra mais sócio-analítica. Um terceiro parágrafo desenvolve a fonte última e principal da TdL: a experiência de Deus nos pobres. Explicita quem são os pobres e como esta experiência de Deus neles tem seu fundamento na própria opção de Deus e de Jesus Cristo pelos pobres. Tal realidade transforma-se em interpegação à Igreja.

Exposição simples, simpática, sem sofisticções. Suficiente para uma pri-

meira idéia sobre a TdL, com dados históricos e metodológicos. Esse caráter introdutório dispensa o A. de entrar em questões teóricas mais profundas que esta teologia tem levantado e que têm sido tratadas por vários autores latino-americanos.

A teologia negra americana ocupa o segundo capítulo. Precede ao estudo sobre a teologia rápida descrição da situação dos negros norte-americanos hoje. Indicam-se dados sobre sua situação econômica e social. Diante de tal situação, surgem duas estratégias políticas diferentes: uma integracionista (Martin Luther King) e outra separatista (Malcom X). Menciona rapidamente a situação nos anos Reagan e a questão dolorosa para o negro americano de sua dupla identidade sob o ponto de vista psicológico e religioso: identidade africana e americana.

Um parágrafo traça-lhe o contexto de nascimento. Estão no seu berço o movimento dos direitos cívicos (M. Luther King), o livro *Black Religion* do sociólogo negro J. Washington e a reivindicação dum poder negro (Malcom X). Há uma relação profunda entre teologia negra e "black power" a tal ponto que se pode dizer que é no contexto da "black power" que nasce a "black theology". Tal teologia viveu três etapas: a fase da ruptura, a fase do aprofundamento universitário e a fase eclesial.

A teologia negra norte-americana passa por três momentos teóricos: negação, afirmação e libertação. Nesse primeiro momento, nega a identidade branca, para afirmar num segundo momento a identidade negra pessoal e coletiva. Num terceiro momento se concentra na temática da libertação propriamente dita. Um último pará-

grafo mostra a bela tradição dos "spirituals", que são fonte perene para a elaboração de uma teologia negra da libertação.

A teologia negra sul-africana é apresentada em confronto com o "apartheid" visto numa perspectiva histórica sob o ângulo social e religioso. O A. mostra como a confissão calvinista entrou como ingrediente religioso constitutivo do "apartheid", de tal maneira que se pode falar de uma "religião do apartheid". Esta foi defendida com argumentos bíblico-teológicos. A teologia sul-africana foi nos incílios devedora à teologia negra americana, para depois deslanchar de maneira própria. Gerou uma reação na teologia branca. Nesse conflito, os elementos religiosos vão profundamente imbricados com os ideológicos. A religião do "apartheid" se apresenta como defensora de Deus, da raça branca e do capitalismo, numa terrível simbiose. O texto termina com uma análise do belo documento "Kairós" (1985) de 23 denominações diferentes, protestantes e católicas.

A teologia africana tem um longo itinerário. Já antes do Concílio, sacerdotes negros se preocupavam pela africanização real de sua igreja. Por ironia da história, este texto coletivo foi prefaciado pelo então arcebispo de Dakar, Mons. Lefebvre, hoje símbolo do mais rígido conservadorismo. A teologia africana evoluiu de uma fase de adaptação para encarnação, inculturação. Numa última fase, ela assume nitidamente coloridos de libertação sócio-política, e não simplesmente cultural. Pode-se dizer mesmo que há duas tendências fundamentais na teologia negra africana: tendência cultural-religiosa e tendência sócio-política. O A. trata de modo interessante os

dois problemas centrais da adaptação-inculturação e da libertação. Termina mostrando um esforço de uma cristologia em termos africanos, onde os títulos de Jesus assumem notas da tradição africana, como chefe, antepassado, iniciador e curador. Cada uma dessas notas, de um lado, enriquece a figura de Cristo e, de outro, Cristo corrige-lhe alguns limites culturais, numa verdadeira "inculturação".

A última teologia tratada é a asiática. O tema da inculturação que já se tinha visto na teologia africana, adquire aqui ainda maior relevância. Levantam-se problemas sérios para a teologia ocidental. O A. expõe alguns elementos de uma "cristologia indiana", como vem sendo trabalhada sobretudo por S. J. Samartha. A questão de um corte muito maior e muito diferente do conhecido na nossa teologia do Jesus histórico e do Cristo da fé é levantada por causa da compreensão de historicidade por parte dos indianos. Outros aspectos da teologia asiática — teologia do povo-massa oprimido (minjung) e da dor de Deus — merecem uma menção mais detalhada. A primeira foi trabalhada na Coreia do Sul, enquanto a segunda foi tratada belamente pelo teólogo japonês Kitamori.

O leitor fica realmente impressionado pela enormidade da tarefa de uma teologia inculturada, quer na África, quer na Ásia, e também pelo estado ainda embrionário de tal empreendimento. Resta-nos uma longa via.

O livro, no final, aborda a questão do diálogo ecumênico dos teólogos do Terceiro Mundo. Fundou-se a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (EATWOT) que já vem fazendo congressos mundiais desde 1976. Um deles foi em São Paulo

(1980), onde, como membro da associação, pode participar e sentir esse clima de abertura, de diálogo, mas também de mútuo questionamento entre essas diversas teologias. O A. exemplifica um desses diálogos questionadores entre latino-americanos e negros americanos.

Este é um livro escrito por um europeu que, com espírito de abertura e estima, procurou traçar objetivamente os perfis dessas teologias. Com isso, pretende-se despertar a atenção da teologia européia para essa riqueza que está nascendo fora de seu território

teológico, que, até então, não só detinha a hegemonia teológica, mas a quase exclusividade. Doravante a teologia é mundial. E surgem novas possibilidades reais para que a teologia se torne realmente "católica", presente na "oikumene" para além do reduto pequeno da Europa. O A. presta, na verdade, um verdadeiro serviço, sintetizando, com tanta clareza, as principais propostas dessas teologias do Terceiro Mundo.

J.B. Libânio S.J.

RICHARD, Pablo: *A força espiritual da Igreja dos pobres.* / Tradução (do espanhol) Jaime A. Clasen. - Petrópolis: Vozes 1989. 168 pp., 21 x 13,5 cm.

Este é um livro escrito numa perspectiva militante. Aí está sua riqueza e seu limite. Sua riqueza porque nasceu de uma experiência vivida, com amor e esperança, a que o A. procura dar contornos teóricos sérios. Seu limite porque se deixa absorver pelos contornos histórico-geográficos da experiência, ainda que procure ampliá-la para outras situações.

É a experiência de uma Igreja inserida no interior do mundo dos pobres, que se organiza em movimentos populares e se encontra em situação revolucionária ou pós-revolucionária popular. Essa situação bem precisa permite que os contornos dos modelos sejam mais nítidos, quer no nível político, quer eclesial.

Este livro lido em outro contexto,

ainda que próximo por certos aspectos comuns, parece pouco matizado, contrapondo de maneira demasiado rígida, a Igreja de Cristandade e a Igreja dos pobres, o sistema político de morte e de vida, que corresponde a norte/sul e não a leste/oeste. Os modelos intermédios aparecem mais como momentos provisórios que cedem lugar a esse antagonismo fundamental e radical. O A., que tem larga experiência de vida na América Central, apesar de ser chileno, certamente está retratando o violento conflito que se vive em tal parte de nosso continente. Aí as forças opostas se digladiam de maneira mais nítida e frontal. Em país como o Brasil, onde certamente existe esse conflito latente, os matizes, a complexidade das situações dificultam uma leitura assim cortante. Por isso, o nosso leitor pode chocar-se com a nítida contraposição de modelos que não consegue identificar na prática com a mesma clareza.

O livro tem uma unidade básica

de inspiração ainda que tenha nascido de coletânea de artigos ou trabalhos publicados ou não em outros momentos. Sente-se a falta da tradicional menção das fontes. Ajudaria o leitor situar melhor os trabalhos no tempo e entender as repetições inevitáveis em tal tipo de obra. O próprio A. adverte para essas repetições, que pretendem também marcar mais claramente as teses centrais.

O primeiro capítulo oferece praticamente as teses eclesiológicas principais da diferença entre a Igreja de (neo)Cristandade e a Igreja dos pobres. De novo, martela a tese de que não se trata de "nova Igreja" e muito menos de qualquer pretensão de "seita", mas de novo modelo de ser a única Igreja. Modelo que lhe traz profunda renovação, como resposta de fé dos pobres à ação libertadora de Deus na história atual. O A. descreve os traços dos dois modelos. Já são conhecidos as vantagens e os riscos desse método de modelos. Eles idealizam ambas as realidades, caricaturizando a criticada e idealizando a defendida. Os "entretantos" de ambas as partes perdem relevância. Assim a Igreja de Cristandade aparece na rigidez de uma igreja do poder e a Igreja dos pobres do serviço. O A. situa tais modelos no quadro histórico latino-americano e de modo especial da América Central. Depois detém-se na definição teológica, mostrando as dimensões sacerdotal, profética e pastoral da igreja dos pobres. Termina esse primeiro e fundamental capítulo para uma eclesiologia latino-americana com os desafios dessa Igreja: criatividade teológica, inserção no mundo dos pobres, fraqueza e força de tal igreja. Esta adquire também uma dimensão teológica universal, que diz respeito a toda Igreja.

Um longo capítulo analisa essa Igreja dos pobres no concreto da Igreja da Nicarágua, onde os contrastes e conflitos são profundamente marcantes. A Nicarágua aparece como um laboratório eclesiológico. O A. termina esse capítulo mostrando como depois de forte crise, a Igreja dos pobres da Nicarágua está renascendo, conseguindo articular a posição crítico-profética diante da Igreja de Cristandade e a fidelidade fundamental à única Igreja hierárquica de Cristo sem ruptura.

O A. insiste muito na tese de que a força da Igreja dos pobres não pode vir de modo nenhum de sua aliança com o poder, mesmo que seja um poder revolucionário popular. Por isso desenvolve todo um capítulo sobre a força da Igreja dos pobres mostrando que ela vem de sua espiritualidade, da transformação da consciência religiosa popular, da sua inserção no mundo dos pobres, da participação criativa dos pobres, de sua nova estrutura ministerial, do seu ecumenismo, de sua reflexão teológica.

Esta preocupação central do livro de mostrar que a Igreja dos pobres é profundamente espiritual e teológica aparece sobretudo na segunda parte, onde se abordam as suas raízes espirituais e bíblicas. A espiritualidade se centra em ser uma Igreja de vida contra um sistema de morte. Trata-se em suma da vida das grandes majorias de nosso continente que estão sendo ameaçadas e ceifadas pelo sistema de morte reinante. Desse empenho pela vida dessas grandes massas nasce a espiritualidade da Igreja dos pobres. Deus é o Deus da vida e não da morte. Nessa espiritualidade a Bíblia ocupa papel importante. Ela é a memória histórica dos pobres. Por isso, os po-

bres se identificam com ela. São os sujeitos privilegiados e legítimos de sua interpretação. Cumpre a Escritura papel indispensável na sua evangelização e apresentar-lhes o Deus verdadeiro em oposição aos ídolos do sistema vigente. O A. insiste que o problema fundamental na América Latina não é do ateísmo, mas da idolatria. Os sistemas até então vigentes apresentaram como Deus, falsos ídolos. E a Igreja dos pobres pode desmascarar tal jogo ideológico. Nessa tarefa a Teologia da Libertação cumpre seu papel.

A última parte do livro trabalha o desafio político da Igreja dos pobres. Em dois capítulos, o A. trata da responsabilidade política dos cristãos na América Latina. Estuda a relação entre fé e política de modo concreto, vendo como os cristãos a viveram de três modos diferentes, correspondendo a três fases históricas. Num primeiro momento, fé e política foram vividas paralelamente, para depois convergirem e atualmente vive-se na Igreja dos pobres de maneira comunitária essa relação. Vivem tal relação tanto militantes cristãos, como comunidades eclesiais de base e cristãos responsáveis em geral. Os dois primeiros cumprem uma função de evangelizadores em relação aos terceiros.

Um pequeno capítulo muito interessante apresenta reflexões sobre a organização política dos cristãos, depois de mostrar a falência do modelo da democracia cristã. Define algumas condições e traços do perfil desse novo modelo de organização política dos cristãos na América Latina. As condições são ter como referência o projeto político de libertação dos pobres, superando definitivamente o modelo de Neocristandade e sendo

coerente com o atual movimento de renovação da Igreja pela Igreja dos pobres. O perfil se delineia com uma prática comum de cristãos e não-cristãos dentro do projeto libertador dos pobres, com a existência de uma espiritualidade, pastoral e teologia que acompanham os cristãos na sua militância política dentro do movimento popular e finalmente com o serviço político da Igreja dos pobres.

O livro sistematiza muitos elementos esparsos já há muito ventilados em escritos eclesiológicos com uma preocupação fundamental de mostrar sua raiz espiritual, bíblica, teológica, refutando a acusação de sociologismo. O A. defende a autenticidade evangélica da Igreja dos pobres. E a partir dela entende a renovação de toda a Igreja. Talvez a Igreja de Cristandade apareça por demais negativa. Mesmo que o A. se tenha precavido de uma leitura maniqueísta, dividindo o mundo eclesial em duas partes, a Igreja do poder, não-evangélica e a Igreja dos pobres, evangélica, o livro deixa um pouco essa impressão. Faltam os matizes que mostrem a evangélicidade real, concreta da Igreja de cristandade, apesar de seus pecados, assim como também os riscos e tentações da Igreja dos pobres. O A. vive uma situação bem diferente de um acadêmico analista. Está comprometido numa situação dolorosa de conflito, onde o desenlace do mesmo implica em vidas e mortes. Por isso o livro reflete esse caráter crítico, profético, militante. Contribui para despertar consciências que no momento atual não percebem o alcance sério e grave de suas medidas disciplinares, em termo de vida e morte, não só física, como também espiritual,

para nosso povo latino-americano.

O menos que se pode dizer é que se trata de um livro desafiante, que questiona o leitor e tenta levar a problemática eclesiológica para o campo da espiritualidade e daí mostrar seu alcance político. Certamente o leitor encontrará muitas afirmações questionáveis, cortantes, radicais e alguns senões (O A. cita a frase de Santo Irineu: onde diz "vita Dei", de fato é

"visio Dei"). Pode levá-lo a rejeitá-las sem mais. Mas certamente ganhará mais se souber lê-las no contexto em que foram escritas e entendê-las como questionamentos para empenhar-se na superação de inúmeras estruturas eclesiológicas que necessitariam de maior purificação evangélica a partir dos pobres.

J. B. Libânio S.J.

ESTRADA, Juan A.: *La transformación de la religiosidad popular.* - Salamanca: Sígueme, 1986. 136 pp., 21,5 x 13,5cm. (Coleção: Materiales; 24) ISBN 84-301-1004-6

O livro trata da religiosidade popular (RP) na Espanha sobretudo na região de Andaluzia. Faz-se uma reflexão teológica sobre a RP como dimensão da fé, da religião e da cultura. Partindo de uma situação concreta, procura o A. estabelecer princípios e postulados válidos em horizonte mais amplo, universalizável, pelos menos para outras regiões de Espanha.

O título já revela a posição tomada pelo A. frente à RP: nem negá-la, nem aceitá-la sem mais, mas sim transformá-la sob a perspectiva antropológica, sociológica, culturalista e teológica. São reflexões teológicas dirigidas aos pastoralistas, catequistas, agentes de pastoral, de cunho operativo e pragmático. O A. sente-se próximo da teologia da libertação da América Latina.

O cap. I é mais teórico, onde o A. mostra a relação entre fé e RP, delimitando a base antropológica e sociológica

sobre que ela se firma. O termo "religiosidade popular" é entendido no sentido de catolicismo ou cristianismo popular, isto é, das camadas simples da sociedade (camponeses, operários, classe média baixa), contrapõe-se à expressão religiosa da Igreja institucional, tem como sujeito o povo. Ela é recebida principalmente por tradição e herança. Frequentemente se focaliza de modo equivocado a RP, fazendo um corte demasiado grande entre o "religioso" e a "fé", aproximando a religiosidade mais de elementos pagãos religiosos de um lado e doutro acentuando a distância dela de um cristianismo puro, de fé.

Do ponto de vista antropológico, fenomenológico, psicológico ou sociológico, não podemos distinguir qualitativamente o cristianismo das outras religiões. Toda religião tem uma dimensão humana que a faz objeto dessas ciências, inclusive o cristianismo. Portanto não se pode contrapor sócio-culturalmente uma religião de revelação a uma religião imanente. As ciências se preocupam pelo fenômeno religioso.

Teologicamente também a distin-

ção entre religiosidade e cristianismo não parece correta, já que não se pode estabelecer uma separação entre a ordem natural e sobrenatural, entre a ordem da criação e da revelação. Portanto tal separação paga tributo a um dualismo hoje já teologicamente inadmissível. O A. retoma a posição de K. Rahner sobre o "existencial sobrenatural". O fato de a religião ser projeção do homem não lhe esvazia de todo elemento sobrenatural, já que este homem está orientado ontologicamente para uma relação pessoal com Deus. Além disso, o homem tem uma estrutura mítica que o leva a criar simbolicamente as grandes cosmogonias para dar significado a sua existência. Pertence à sua dimensão transcendente. E o cristianismo se integra a tal dimensão. Por isso a fé cristã necessita de mediações simbólicas como objetivações e corporalizações de sua fé. Isso não tira, porém, que o cristianismo tenha sua originalidade no consórcio das religiões, e a pretensão de ser religião absoluta e universal.

Sob certo aspecto o cristianismo surgiu como dessacralizador da religião pagã, ao deslocar o centro da relação com Deus do mundo estritamente cúltico para a vida cotidiana, para as relações éticas, abolindo a distinção entre sagrado e profano, orientando tudo para Deus. É a existência humana que fica sacralizada e absolutizada por causa de sua referência a Deus. Isso faz o cristianismo compatível e crítico ao mesmo tempo de todas as formas religiosas.

O A. desenvolve a rica idéia de que o sistema religioso reflete também todo um universo de valores, de desejos, de esperanças, de compreensão do mundo por parte do homem. Numa

palavra, o estudo da religião é fundamental para entender a história cultural de um povo. O A. exemplifica, como vem fazendo em outros momentos, com dados da religiosidade andaluza.

Neste contexto de respeito cultural, entende-se que a RP pode questionar a teologia e não só esta àquela. O confronto da RP e a do clero revela duas formas de viver a fé, ligadas a características culturais diversas. O A. defende um mútuo questionamento, de modo que de ambas as partes se processe uma purificação da fé. A transformação da RP de seus elementos negativos está muito ligada à mudança social, já que ela possui tais características negativas, em parte, devido às condições sócio-culturais. E enquanto essas não mudarem, dificilmente se separarão esses pontos negativos. Daí se segue uma relação dialética entre a mudança social e a RP no duplo sentido, de que as mudanças sociais implicam mudanças religiosas, e de que a RP também interfere nas mudanças sociais, quer possibilitando e facilitando umas, quer dificultando e impossibilitando outras. Esta dupla função da RP quer de frear, quer de possibilitar mudanças sociais, a faz importante para a qualidade e natureza da mudança. O A. cita a perspectiva da teologia da libertação que tem procurado potencializá-la na linha da transformação social, superando seus aspectos alienantes.

A RP também adquire importância quer para o processo de evangelização, quer para o modo de a Igreja ser, na linha de uma evangelização cujo protagonista seja o povo e uma Igreja mais participativa, sobretudo no contexto do Ocidente onde a evangeli-

zação se fez a partir das estruturas religiosas pagãs dominantes. Esta afirmação contundente do A. tem fundo de verdade, ainda que talvez devesse ser matizada. Na evangelização houve também aceitação de muitas estruturas populares.

No cap. II, o A. trata propriamente da transformação da RP. Isso supõe a possibilidade de influir na identidade religiosa de um grupo humano. Para isso, ele analisa quais são os componentes que configuram tal identidade, apoiando-se nas reflexões de A. Tornos e em elementos da teoria do conhecimento de P. Berger e Th. Luckmann. Usa as categorias bergerianas de identidade grupal, de biografia e de autoconsciência pessoal e grupal, para explicar a maneira de poder influenciá-la. Para trabalhar de maneira concreta tal transformação, analisa três dimensões básicas da RP a saber, a cristologia, a mariologia e a eclesiologia andaluza.

Analisa na RP andaluza o enfoque central que se dá ao sofrimento de Cristo, especialmente na celebração litúrgica da sexta-feira santa, na sua relação com a vida e cultura do povo. Nesse mesmo horizonte, interpreta a presença de Maria, tentando perceber em ambas as devoções uma chave teológica de predominância da dimensão de sofrimento, que encontra na sistematização teológica anselmiana sua origem. O barroco andaluz merece também atenção. Em seguida, propõe nova chave teológica de interpretação para criar nova cristologia e mariologia, voltando às fontes bíblicas. Parte-se naturalmente da paixão, que é extremamente significativa para o povo. A história de Jesus permite uma chave interpretativa libertadora e social, em

vez de puramente devocional e individualista. Isso implica também numa reinterpretação da imagem de Deus. Nessa perspectiva, aparece a importância de valorizar a ressurreição de Jesus, que serve seja para recuperar uma imagem de Deus deturpada, seja para favorecer o surgimento da experiência do Espírito.

Esta mudança na cristologia implica necessariamente uma transformação na mariologia. Esta reformulação possibilita um trabalho de desalienação e de valorização libertadora de Maria.

No cap. III o A. parte do fato de o povo andaluz ser muito religioso e pouco eclesialístico. Muito parecido com certas formas religiosas do Brasil, onde se diz ser o "povo de muita reza e pouca missa". A Igreja em Andaluzia está vivendo momento privilegiado para poder sanar tal situação, já que a região vive processo de conscientização histórica em relação a sua atual condição e a sua identidade. Abre-se à Igreja a possibilidade de sintonizar-se com o projeto e aspirações populares. Implica para a Igreja passar de uma Igreja para o povo a uma Igreja do povo. Está diante dela a missão de criar-se uma nova imagem, encontrando caminho para que o povo possa assumir papel mais dinâmico e consciente na estruturação mesma da Igreja.

O A. prolonga-se em descrever dois movimentos convergentes que na Igreja pós-conciliar de Andaluzia trabalharam essa nova estruturação da Igreja. Um primeiro foi a transformação ideológica do povo pela catequese e o outro a mudança das estruturas eclesialísticas numa linha comunitária.

Um último cap. não se refere estritamente à RP, mas pode comple-

mentar as reflexões feitas. Trata-se do problema da educação da fé e da promoção da justiça nos centros educacionais cristãos.

Este livro está profundamente marcado pela situação espanhola, e em concreto, andaluza. Entretanto oferece elementos hermenêuticos que são válidos em outras regiões. Por isso, um leitor brasileiro sentirá muita sintonia com o livro. Além do mais, vários traços da religiosidade andaluza se assemelham à nossa. Pode-se recomendar a um leitor brasileiro sua leitura.

Talvez a dimensão eclesialística apareça demasiado pesada e mesmo vista a uma luz negativa. Evidentemente não tenho nenhuma condição de criticar tal posição do A. por desconhecer seu contexto concreto. Para um leitor brasileiro, a instituição ecle-

sial não apareceria de modo tão negativo, sobretudo onde já se faz esse trabalho de reestruturação da RP. Em geral, onde a estrutura eclesialística é pesada, ou se vive uma secularização crescente, ou se vive uma religiosidade tradicional ainda sem crise. Nas Igrejas de opção popular tem-se vivido a dupla experiência de uma valorização do compromisso social em detrimento da RP, ou uma releitura dessa religiosidade em articulação com o projeto libertador.

Para que se possa articular libertação e RP o leitor encontrará no livro sugestões interessantes. Esta é a tese central do A., que procura evitar os dois extremos da secularização da religiosidade, como de sua persistência em chave conservadora.

J. B. Libânio S.J.

BOFF, Clodovis: *Cartas teológicas sobre o socialismo.* — Petrópolis: Vozes, 1989. 141 pp., 21 x 13,5 cm. (Coleção Fé e militância, 1).

Este livro consta de três cartas, que o A. escreveu por ocasião de sua viagem a Cuba, à União Soviética e à China, publicadas já na REB e na revista Vozes. Uma quarta carta, inédita, de cunho teórico, fecha as reflexões teológicas feitas a respeito de países socialistas concretos com uma consideração teórica mais geral sobre o socialismo hoje.

Sempre traz vantagens colocar num mesmo livro escritos dispersos de um autor, quando unificados por um eixo temático. Assim as cartas, que apareceram em revistas e datas diferen-

tes sobre as respectivas viagens que o A. fez a três países socialistas, lidas uma depois da outra com a reflexão final mais teórica e ampla, permitem uma boa percepção teórico-prática da realidade do socialismo.

Inevitavelmente o leitor continuamente vai comparando em sua fantasia com a realidade de nosso país capitalista. O A. procura explicitamente evitar tal comparação para retratar e analisar com olhos de teólogo o mais objetivamente possível o país visitado. Mas mesmo assim não lhe escapam inúmeras referências aos países capitalistas. Em dado momento, chega a fazer afirmações rotundas como quando diz: "o Brasil dá raiva, o Canadá dá nojo, a China deu certo".

Terminada a leitura fica-nos um

gosto misturado de doce-amargo. Doce por ver como os homens conseguiram criar sociedades onde o nível ético, a sobriedade e às vezes até mesmo a austeridade monacal se tornaram realidades. Um cristão, impregnado dos valores de simplicidade e comedimento evangélicos, deveria afinar-se com o tipo de sociedade que o socialismo tem criado. A prioridade fundamental para as necessidades básicas de toda a população, uma muito maior igualdade dentro de um consumo moderado, anunciam valores do sermão da montanha. Por outro lado, o contraste com o capitalismo que vivemos, onde há desperdício, consumismo desenfreado, solicitação incontida a toda libido sem nenhum freio, desfibramento moral por uma permissividade provocada e açulada, deixa-nos esse gosto amargo de tristeza.

Na carta sobre Cuba, o A. conjuga e articula dois dados. De um lado, a observação crítica sobre a realidade e, de outro, um início de leitura teológica. Chama a atenção da necessidade da conversão de ótica para poder captar a realidade de um país socialista. Depois de descrever as condições de vida de Cuba, tais como saúde, salários, educação, resume com a impressão de encontrar "um povo que vive sadio e cheio de dignidade". Não estariam aí sinais do Reino na história? pergunta-se já na ótica teológica. Não está uma libertação em processo? Toca nos aspectos ideológico-políticos de Cuba, onde está a sua maior limitação. Aborda a situação da Igreja em esperançosa mudança. Compara os "Comitês de Defesa da Revolução" com nossas comunidades de base, só que civis, não religiosas.

A Carta sobre a União Soviética é mais ampla. Itinerário carregado de

experiências. De novo, as impressões dominantes: igualdade social, povo sadio, moralidade social, necessidades básicas garantidas, mas problemas e deficiências na superestrutura política e ideológica. As observações sobre as Igrejas sobretudo a Ortodoxa são muito interessantes. Esta Igreja vem de outra tradição bem diferente de nossa ocidental romana. Igreja rica, viva, mas confinada. De novo, pergunta-se o A. pela relação dessa realidade com o Reino. Usando uma categoria de Lutero, fala do "Reino sob seu contrário", na forma atéia.

As cartas de viagem terminam relatando impressões sobre o colosso da China. Impressionam a profunda igualdade social, a vitalidade da sociedade chinesa e o processo de mudança em que se encontra o país. Confronta com outras interpretações que vêm nesse processo um retrocesso ao capitalismo. Mas o A. crê que não acontece tal, pois tais mudanças se dão no horizonte do socialismo. Entretanto não se pode esquecer a dinâmica objetiva do capital que sempre ameaça voltar às suas regras liberais.

As considerações sobre a Igreja na China deixam forte impressão no leitor. Além de salientar o espírito religioso do chinês, o A. traça-nos o perfil de uma Igreja católica fervorosa, de espírito primaveril, que se quer chinesa, mas sem romper com Roma enquanto expressão de fé e de Igreja, mas em tensão profunda com o Vaticano, enquanto poder político e diplomático. Termina-se esta parte com interrogações sobre a inculturação da fé na China, a relação da Igreja com o Estado, sua inserção na caminhada do povo. Toca rapidamente na questão da dupla Igreja na China, a oficial e a

clandestina, situando onde está a real questão. Um post scriptum explica que a carta fora escrita antes dos acontecimentos da Praça da Paz Celestial e que tais acontecimentos foram uma surpresa, pois ele não tinha percebido no correr da viagem, nem sinais da ofensiva libertária dos estudantes, nem de possível contra-ofensiva violenta do poder vigente. Mas são explicáveis pela contradição entre uma liberalização econômica que não se deixa acompanhar de transformações nas instâncias políticas e ideológicas.

A última carta é uma lúcida reflexão teórica sobre o socialismo. Depois de traçar uma carta geográfica dos diferentes socialismos no mundo, aborda três questões teóricas: em que consiste o socialismo, sua relação com a democracia e com o cristianismo. Define o socialismo como um tipo de economia (socializada) que implica um tipo de política (democrática) e de ideologia

(pluralista), bem diferente das formas dosocialismo real.

Em dois outros parágrafos mostra a intrínseca relação entre o socialismo e a democracia, de modo que democracia sem socialismo, não cria as verdadeiras condições democráticas, e socialismo sem democracia, termina num capitalismo de Estado. Tenta superar os lugares comuns da imprensa ocidental capitalista. E termina mostrando como as aspirações cristãs encontram na forma socialista maior concretização histórica.

Mesmo que se discorde de tais impressões de viagens e análises, vale a pena ler e refletir sobre o livro. O A. é perspicaz, inteligente e culto. Maneja os dados com retaguarda histórica e mais ampla que um simples gênero literário epistolar poderia supor.

J. B. Libânio S. J.

Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio. / Peter Hünermann... (et al.). - Buenos Aires: Guadalupe, 1988. 422 pp., 19,5x13,5 cm. ISBN 950-500-187-8

Este volume reúne palestras e comunicações apresentadas no Congresso Internacional de Teologia, promovido pela Faculdade de Teologia da Companhia de Jesus (San Miguel, Argentina), 2 a 6 de setembro de 1985.

O volume é introduzido pelas palavras inaugurais de *J. M. Bergoglio* (15-19), então presidente da Universidad del Salvador - Área San Miguel, e de *Mons. A. Quarracino* (21-24), então

presidente do CELAM.

A primeira parte se intitula "momento histórico" e compreende duas conferências. *P. Hünermann* (27-50) apresenta uma reflexão filosófico-histórica sobre a relação evangelização - cultura no sentido de uma fecunda tensão comunicativa. Não há identificação imediata entre ambas, mas, por outro lado, "a cultura faz parte da comunicação da fé". Porém, cada qual (cultura e evangelização) tem que afirmar a outra em sua alteridade irreduzível. Hünermann examina através da história da Igreja os diversos modelos de relacionamento fé-cultura, mostrando a estrutura permanente desse rela-

cionamento.

J. J. Gómez Fregoso (51-77) aborda numa desordenada exposição — muito questionada na subsequente discussão — a história da evangelização da cultura e da inculturação do Evangelho. Sua tese é que a história da opressão na AL é longa. A vinda dos espanhóis foi mera troca de dominadores. Não se deu evangelização da cultura autóctone, mas destruição da mesma e substituição pela mestiça. Acentua a distinção entre a estrutura da Igreja (aliada ao conquistador) e missionários concretos, próximos aos Índios.

No segundo dia do Congresso foi tratada a problemática atual. *G. Remolina* (81-106) apresenta de forma muito interessante a problemática da evangelização da cultura hoje. O Vaticano II fala em diálogo fé-cultura; Paulo VI, na *Evangelii Nuntiandi*, pretende ir além: evangelizar as raízes; Puebla preconiza evangelizar o nascimento de novas culturas; João Paulo II quer que o Evangelho seja fonte de cultura e esta expressão da fé. "O Evangelho se converte em fonte de cultura, quando é o princípio que estrutura e dá sentido e significação às experiências humanas e dá resposta às necessidades fundamentais do homem" (82). A visão do A. parece, por vezes, um tanto idealista. Nesse caso e sem as devidas matizações e dialetizações, a frase de João Paulo II, antes referida, levaria a alguma forma de cristandade, seja medieval, polonesa ou outra qualquer.

M. Dhavamony (em italiano: 107-226; tradução: 127-148) explicita "a problemática atual da inculturação do Evangelho" desde uma perspectiva antropológica que o recenseador considera ideologicamente ingênua, pois não leva em consideração que há culturas que se impõem por dominação.

Além disso, a concepção dos diversos aspectos da cultura como círculos concêntricos (cf. 145) não parece levar em consideração a organicidade e relação mútua entre os aspectos.

A terceira parte traz a reflexão teológica. *Card P. Poupard* (texto francês: 151-175; trad.: 177-199) tem a seu cargo o tema "evangelização das culturas" que desenvolve baseado em textos pontifícios, sem levar adiante a reflexão.

M. Fang (201-225) contribui com o texto talvez mais interessante do Congresso. Além das reflexões asiáticas sobre inculturação, mostra grande simpatia e compreensão para com a teologia latino-americana e desenvolve uma tentativa de reflexão trinitária sobre inculturação a partir da tradição chinesa. Um exercício concreto de teologia inculturada.

Três autores se encarregam das perspectivas pastorais. *J. Shih* (229-251) apresenta a evolução do método evangelizador do Pe. Matteo Ricci.

J. C. Scannone (253-276) expõe algumas "perspectivas sistemático-pastorais" sobre o tema. Depois de mostrar as graças e tentações que contêm "as teologias da libertação", acentuando o estrutural, e a "teologia da evangelização da cultura", sublinhando a dimensão ética e religiosa, o A. procura um caminho de resposta aprofundando algumas idéias de João Paulo II. Esse caminho procura uma síntese que leve a sério tanto a prioridade do ético na cultura, como a problemática estrutural. À guisa de conclusão, seguem-se "algumas perspectivas pastorais". Entre elas citem-se: a opção preferencial pelos pobres deve traduzir-se em opção pela primazia do trabalho; à cultura popular latino-americana que

é exemplo de fé inculturada, não deve ser deixada de lado e deve inspirar a evangelização das formas culturais modernas. O A. insiste na tese defendida por ele e outros teólogos e pastoralistas argentinos, que entendem o povo como nação (mais que como classe), de forma a salientar a unidade por sobre as oposições.

Seguem-se as palavras de encerramento do Congresso por *J. M. Bergoglio* (277-279).

Sob o título geral de "contribuições", vem uma série de trabalhos que foram enviados ao Congresso, mas não foram lidos durante sua realização.

J. Lozano Barragán (283-303) "apontamentos para uma teologia da cultura", entendendo por cultura "o cultivo de si mesmo pela humanização da natureza" (285). Ele pensa que cultura se gera pela tensão dinâmica entre o eu real e o "eu melhor". Concepção idealista de cultura.

M. Sievernich (305-315) escreve sobre "a plasticidade da doutrina do pecado e inculturação do Evangelho". Título bastante estranho com relação ao conteúdo. Descrevendo uma evolução na concepção de pecado, o A. parece querer sugerir que esta se foi inculturando segundo as exigências das épocas históricas. Mas isso só é dito indiretamente.

M. Storni (317-327) discorre sobre as reduções do Paraguai como instrumento de evangelização.

J. Saraiva Martins (italiano: 329-338); trad.: 339-350) apresenta a obra de inculturação do Evangelho na cultura eslava, realizada pelos Santos Cirilo e Metódio, e as dificuldades por que passaram. Inspira-se para tanto na encíclica de João Paulo II sobre os dois santos.

A. Gallo e A. García (351-353) refletem sobre o problema da evangelização e inculturação na Guatemala.

A. Wagner de Reyna (355-357) levanta alguns problemas que se apresentam à inculturação do Evangelho.

J. R. Seibold (359-419) narra "a gesta fundacional da Companhia de Jesus na Argentina", um trabalho que não entra propriamente no marco deste volume, mas que foi posto aí certamente por duas razões: 1) o Congresso, cujas palestras estão reunidas neste tomo, queriam comemorar o quarto centenário da chegada dos jesuítas à Argentina; 2) a Companhia de Jesus soube como corpo, na época da chegada à Argentina, ser um sinal profético, através da inculturação e da defesa da vida dos indígenas.

Francisco Taborda S.J.

SCHILLEBEECKX, Edward: *Por uma Igreja mais humana: identidade cristã dos ministérios.* / Tradução (da tradução italiana) Isabel Fontes Leal Ferreira. — São Paulo: Paulinas, 1989. 377 pp., 19,9 x 13 cm. (Coleção: teologia hoje) ISBN 85-08-00952-5

Em 1980, E. Sch. publicou um primeiro livro sobre os ministérios, a cuja tradução francesa o recenseador teve acesso (*Le ministère dans l'Église: service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, Paris: Ed. du Cerf, 1981; citado doravante como *Le ministère*). A tese do livro é resumida

pelo próprio E. Sch., neste seu segundo livro sobre o assunto, nas seguintes palavras: "o caráter pneumático, profético e apostólico da comunidade de fé cristã em seu conjunto (baseado no batismo no Espírito) é o fundamento primordial, ontológico, que alicerça o ministério e que por conseguinte, em circunstâncias de exceção, serve de base igualmente, ao lado do ministério ordinário, a um ministério de exceção exercido em circunstâncias excepcionais" (367).

A primeira obra suscitou muita polêmica nos meios teológicos europeus. Esta segunda quer ser uma resposta às críticas, ao mesmo tempo em que o A. matiza algumas afirmações anteriores um pouco simplificadas. Trata-se fundamentalmente da esquematização entre a concepção de ministério do primeiro e do segundo milênio (*Le ministère*, 60-93). Ela recebe agora muitas matizações, esquematizadas às pp. 10s e desenvolvidas e fundamentadas amplamente às pp. 165-286. A oposição entre os dois milênios se torna, mais exatamente, uma oposição entre o início do primeiro e o fim do segundo.

Uma introdução (7-21) explica a razão de ser do livro e dá algumas indicações metodológicas e hermenêuticas.

O cap. I (22-56) apresenta em rápidos traços a identidade histórica de Jesus que assume sua plena claridade pela experiência da ressurreição do Senhor que dá origem às comunidades de fé vivificadas pelo Espírito. Nessas comunidades estão excluídas todas as relações que impliquem submissão. "Esta eclesiologia igualitária protocristã não exclui absolutamente a direção e a autoridade; entretanto, em tal caso

a autoridade deve estar repleta do Espírito Santo, do qual nenhum cristão, homem ou mulher, fica excluído por princípio, com base no batismo do Espírito" (56).

O cap. II (57-164) está dedicado à prática e teologia do ministério nas primeiras comunidades cristãs, segundo o NT e outros escritos da época. A abordagem é feita em duas direções. Num primeiro momento a partir de uma consideração sócio-histórica; num segundo, numa perspectiva teológica. Mas uma abordagem implica a outra e desemboca na outra. Seria demasiado longo resumir os dados aqui contidos. Em linhas gerais se pode dizer que E. Sch. mostra como a reflexão explícita sobre o ministério surge no tempo pós-apostólico. A função do ministério é construir o corpo de Cristo com base no fundamento posto pelos apóstolos. O processo de nomeação parece não importar. Em todo o caso fica claro que o NT não compreende o ministro a partir da eucaristia, mas da presidência da comunidade. Igualmente importante observar que, contrariamente à tese muito difundida, não se verifica uma evolução do carisma à instituição, mas do carisma de muitos ao carisma especializado do ministério. Nessa evolução o perigo é que os fiéis se tornem só objeto do cuidado pastoral dos ministros e deixem de ser considerados sujeitos. Perigo amplamente confirmado pela história ulterior.

O cap. III (165-286) estuda a evolução da prática e concepção de ministério no decorrer da história da Igreja. A ampliação do cap. e a complexidade das análises torna impossível qualquer tentativa de resumir-lo. Fundamentalmente mostra a evolução de uma concepção que se poderia caracterizar co-

mo pneumatológico-eclesial (própria do início do primeiro milênio) para uma concepção cristológico-sacerdotal-individualista (na teologia anterior ao Vaticano II); a primeira centrada na direção da comunidade, a segunda na celebração da eucaristia.

O cap. IV (387-351) escuta as "queixas do povo", apresenta o mal-estar existente em toda a Igreja, dos bispos aos fiéis, com a atual feição do ministério eclesial.

O cap. V (352-363) pleiteia uma "Igreja mais humana", fazendo ouvir a voz da Igreja indivisa (anterior ao Cisma do Oriente), expressa no chamado *Relatório de Lima*, documento ecumênico que quer ser um ponto de partida e uma base para possível consenso entre as igrejas cristãs no tocante ao ministério.

Como epílogo (364-370) o livro traz um posicionamento frente às dificuldades que foram postas ao A. por parte do Cart. Ratzinger.

O livro merece atenção de todos os que se preocupam pela questão do ministério na Igreja. Confirma, com muita erudição histórica e exegética, o que a teologia atual vem dizendo desde o Vaticano II (inclusive opositores de E. Sch. como W. Kasper): que o ministério tem que ser compreendido a partir da comunidade e não da eucaristia. Entretanto, pergunta-se por que traduzi-lo. É uma obra especializada a que os poucos interessados não teriam muita dificuldade em ter acesso através da tradução francesa ou italiana. Além disso, não tendo sido traduzida a primeira obra (*Le ministère*), esta segunda que está constantemente se referindo à primeira, poderá deixar o leitor em brancas nuvens. É um problema real que as editoras católicas brasileiras deveriam considerar: o que vale

mesmo a pena traduzir?

Acrescente-se, como ponto obrigatório de toda recensão de tradução de obra teológica em nosso país, o problema da qualidade da tradução. Mesmo sem poder comparar com o original ou uma tradução confiável, várias vezes o recenseador ficou imaginando o que haveria no original. Assim, por exemplo, à p. 117, quando se fala de associar-se a Jesus "no caminho do sofrimento, *mesmo que* por uma causa justa" (os grifos são sempre do recenseador). — Práxis é sempre traduzido por *praxe* (sem dúvida devido à forma italiana "prassi"). — P. 159: "tradicionalista" por "tradicionalis". — Uma tradução falha que pode vir do próprio italiano, é a tradução "consagração" para designar "ordenação" (passim). Em holandês "wijding" significa ordenação e também consagração, podendo usar-se ainda o termo latino "ordinatio" ou uma forma holandesa da palavra latina. Possivelmente E. Sch. no original faz uso de ambas as possibilidades. Em português (e já em italiano) há uma única palavra para designar ordenação. — P. 215: "*No fim* desta Constituição [LG] foi inserido um capítulo sobre 'O povo de Deus...'. É falso. O contexto se refere à discussão em torno a LG; o original deve ter expresso que ao fim da discussão se chegou a inserir esse cap. (que é o segundo dos oito da Constituição!). — P. 245: não deveria falar de "sacerdócio comum", mas de "comum sacerdócio", pois se refere ao sacerdócio de que estão investidos os monges e os cônegos e, portanto, é comum a ambos (enquanto a expressão "sacerdócio comum" é um termo técnico da teologia e se refere ao sacerdócio não ministerial, de todos os membros da Igreja). — P. 276: "Além

da nítida distinção..." devia ser: "Além de que a nítida distinção... dificultou..." Só assim tem sentido a frase. — P. 302, nota: na tradução da GS 39 a palavra "obscurece" de fato obscurece o sentido do texto... — P. 361: "indignidade" em vez de "indignação". — P. 362: que quer dizer "ad ore"? Pelo contexto parece significar "por horas", não "full-time". — Em outros trechos se assassina a língua portuguesa como às pp. 133, 6ª linha; p. 150, última frase do penúltimo parágrafo; p. 157, linha 21; p. 322, linha 16.

Esta lista não quis ser exaustiva. Só alguns exemplos, para ver se algum dia as editoras católicas do Brasil se envergonham de publicarem traduções a todo custo, sem apreciar a qualidade das mesmas.

Também erratas não faltam. Alguns exemplos: p. 110: At 21-18 em vez de 21,28; p. 120: apostolado de Pedro (deveria ser: de Paulo); p. 334, nota 36: 1059 e não 1959; p. 338, nota 38: a segunda citação da AAS está errada, é vol. 59; p. 367: *opus operantis Ecclesiae* (não *operandi*) e *supplet Ecclesia* (não *Ecclesiae*); p. 370: "no primeiro livro"; não deveria ser "no meu segundo livro"?

O leitor não se canse desta lista de problemas que não dizem respeito ao conteúdo do livro. Mas o recenseur é de opinião que falta seriedade às editoras católicas brasileiras no que diz respeito à publicação de traduções. E isso precisa ser sempre repetido. Infelizmente.

Francisco Taborda S.J.

FORTE, Bruno: *A Trindade como História*: ensaio sobre o Deus cristão. / Tradução (do italiano) Alexandre Macintyre. — São Paulo: Paulinas, 1987. 212 pp., 20,8 x 13,3 cm. (Coleção: teologia sistemática) ISBN 85-05-00751-4

B. F., fecundo teólogo italiano, que com apenas 40 anos, já escreveu sobre praticamente todos os temas básicos da teologia, quer nesta obra — como o sugere o título — pensar historicamente a Trindade e mostrar assim a relevância do ministério trinitário para a vida cristã.

O livro está dividido em quatro partes: "Trindade e história" (11-22), "A Trindade na história" (23-86), "A Trindade como história" (87-152), "A história na Trindade" (153-206).

A primeira parte tem caráter nitidamente introdutório. Parte da constatação do esquecimento trinitário em que vive o povo cristão, a ponto de permitir a famosa ironia de K. Rahner ao dizer que, se algum dia fosse abolida a verdade sobre a Trindade, não alteraria em nada a vida do cristão mediano. B. F. insistirá no engano em que se labora com essa mentalidade. Para tanto reafirma o axioma de teologia trinitária consagrado por Karl Rahner: "a Trindade econômica é a Trindade imanente", isto é, a Trindade se manifesta na história da salvação (= econômica) tal como é em si mesma. Significa que não nos é dado outro espaço onde conhecer e vivenciar a Deus, como ele é em si mesmo, senão a história da revelação. Mas Rahner completa o axioma com um "vice-versa". Esse

complemento B. F. rejeita, argumentando que, se assim fosse, a história esgotaria o mistério do Deus cristão. Nessa perspectiva, ele falará da "Trindade mais além da história" (19). Mais adiante na obra, refletindo sobre o *Filioque*, B. F. explicitará melhor sua recusa em aceitar por completo o axioma rahneriano. Em nome da incongnoscibilidade e transcendência divina e do "ainda não" da esperança, B. F., inspirando-se em Y Congar, prefere afirmar a relação entre a Trindade econômica e a Trindade imanente numa perspectiva que ele chama de "histórico-dinâmica" (127) ou "histórico-dialética" (128). É uma "relação de identidade, porque a economia encontra o seu fundamento e a sua correspondência na imanência divina: relação de alteridade, porque a transcendência do Deus trinitário supera infinitamente os limites da sua revelação histórica; relação de superação, porque na plena revelação escatológica [...] a Trindade econômica se identificará com a imanente" (127). Nesse modelo o A. pensa levar em conta "a moderna consciência histórica: nele [nesse modelo] a relação entre o 'Deus revelatus' e o 'Deus absconditus' não se resolve no sentido da simples identidade (linha ocidental) nem no da forte alteridade (linha oriental), mas se põe em termos de uma identidade na alteridade" (127).

Estes pressupostos possibilitam compreender os títulos (e conteúdos) das demais três partes do livro. A segunda parte é uma "leitura 'econômica' do mistério trinitário" (128) ("A Trindade na história"). O A. mostra como a cruz e ressurreição é história da Trindade, isto é, um evento em que toda a Trindade (não apenas o Filho) é atuante. A partir do mistério pascal, a

comunidade cristã aprende a interpretar seu passado (Jesus, a revelação de Deus em Israel, a criação) como história trinitária. E igualmente seu futuro, quando "o Pai dá ao Filho o encargo de julgar o mundo no Espírito, para que o Filho submetá tudo a si" e entregue o Reino ao Pai (55). O A. passa a mostrar o desenvolvimento da confissão trinitária através da história. A Trindade inicialmente "narrada" passou a ser "contestada" na tentativa de adaptá-la ao espírito da época. Isso obrigou a Igreja a "professar" a Trindade em confissões de fé. Ocorre assim uma mudança de perspectiva (do evento pascal dos Três e sua paridade substancial) que obrigará a aprofundar teologicamente: a Trindade "racionalizada". O raciocínio trinitário se dará em três horizontes distintos: "no horizonte do primado do ser ou da objetividade" (Agostinho, Tomás), "no do primado da subjetividade" (Hegel, Barth), na "atenção implícita ou reflexa a circularidade hermenêutica entre sujeito e objeto.. (Joaquim de Fiore, Moltmann) (67).

A terceira parte ("A Trindade como história"), o A. parte de como cada Pessoa se revela no relato pascal para, em continuidade com essa história, explicitar a "história imanente" que se expressa nos títulos e qualificações que classicamente se deram às Pessoas divinas em seu processo imanente e, a partir daí, concluir como só sendo assim as Pessoas divinas se podiam revelar como o atesta a história da salvação. O mesmo faz com a Trindade em sua unidade, ocasião em que aborda os atributos divinos e a problemática do conceito de pessoa. Dignas de especial menção nesta parte são as excelentes páginas sobre o *Filioque* que abrem perspectivas para a refle-

xão teológica trinitária em geral (114-130).

Na quarta parte ("A história da Trindade"), o A. tenta com êxito uma "leitura trinitária da história e do seu sentido", "pensar trinitariamente a história, derivando as conseqüências da reciprocidade intratrinitária para superar todo 'crismomonismo' e todo 'pneumatomonismo' na práxis e na teoria cristã" (128). O A. relaciona a Trindade com o passado, o presente e o futuro da história humana. No primeiro momento (passado) consegue articular trinitariamente de forma muito feliz temas clássicos do tratado *De Deo uno*: criação, conhecimento natural de Deus, relação graça-natureza, o ser humano imagem de Deus, formas de ateísmo. No entanto, poderia ser criticado o fato de não levar em consideração a dimensão sexual ao tratar do ser humano como imagem de Deus, quando o texto do Gn pelo menos sugere uma relação entre a diferença sexual e o ser imagem de Deus. É digna de menção a reflexão sobre Trindade e sociedade, baseando-se nas teses do Congresso da Associação Teológica Italiana de 1983. Na dimensão do presente, o A. mostra a presença da Trindade na Igreja e na sua missão, sobretudo pelos sacramentos do batis-

mo e eucaristia. Ilumina de forma muito sugestiva problemas de conseqüências práticas imediatas como a relação entre a dimensão visível e a invisível da Igreja (Cristo-Espírito). A dimensão de futuro abre a perspectiva escatológica. Neste contexto o A. faz uma breve alusão à teologia feminista ao referir como o Deus trinitário revela um semblante maternal (204s).

O epílogo (207-209) traça novamente o itinerário do livro e conclui com um belo poema que poderia ser perfeitamente assinado por um latino-americano inspirado na Teologia da Libertação.

O livro de B. F. é digno de ser lido. Escrito em geral de forma simples e acessível, com fartas citações bíblicas, leva em consideração o que de melhor se produziu nos últimos tempos em questão de teologia trinitária (E. Jünger, J. Moltmann, Y. Congar, K. Barth, K. Rahner). A quarta parte pode ser lida como verdadeira "leitura espiritual" no melhor sentido da palavra. Dela vale de forma especial o juízo do Card. Martini, arcebispo de Milão: "um excelente livro de contemplação" (última capa).

Francisco Taborda S.J.

GARCÍA RUBIO, Alfonso: *Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs.* — São Paulo: Paulinas, 1989. 578 pp., 13,5x24 cm. (Coleção: teologia sistemática) ISBN 85-05-00977-0

Estamos sem dúvida diante de

uma obra da maturidade do A., recolhendo o saber e a experiência de quase trinta anos de magistério teológico. E também de coragem, pois dificilmente um autor se arriscaria hoje a tratar, sozinho, um tema tão extenso e complexo. É um livro com uma enorme riqueza de dados, conseguindo

aliar problemáticas clássicas com as questões que angustiam o homem de hoje. Deste modo não teme deixar freqüentemente o seguro reduto teológico para dialogar com os outros campos do saber, sempre que estes buscam uma maior compreensão da complexa situação em que se encontra o homem moderno e oferecem soluções para ela. Com isso consegue ser um livro raro hoje no mercado teológico, onde escasseiam estudos sintéticos sérios.

A obra cobre o campo teológico conhecido no passado como *Tratado da Criação* e que hoje constitui parte de uma *Antropologia Teológica*. Mas a rica diversidade da temática ultrapassa, de longe, o que se estuda sobre o tema no interior de um currículo de teologia. Começa de um modo original contextualizando o ser humano no mundo atual (cap. 1): civilização industrial e antropocentrismo moderno, crise dos humanismos, a modernidade vista a partir da periferia, a palavra teológica sobre o homem no Brasil hodierno; a infiltração do dualismo antropológico na vida e na reflexão cristãs e sua necessária superação (cap. 2); o ser humano como criatura de decisão e de resposta à luz da criação, na perspectiva do AT (cap. 3); o universo e a humanidade vistos a partir de Jesus Cristo, ou a reflexão neotestamentária sobre a realidade (cap. 4): Jesus Cristo como fundamento e meta de toda a criação, Jesus Cristo como primogênito da nova humanidade, conseqüências para uma visão cristã do homem; a fé cristã na providência e os questionamentos atuais, significado cristão desta verdade de fé (cap. 5); a diversificada compreensão destes dados bíblicos ao longo da história do cristianismo e a doutrina da criação na teologia contemporânea (cap. 6); o ser humano co-

mo pessoa, a dimensão de interiorização (cap. 7); o ser humano como corpo e alma (cap. 8): a unidade do ser humano na Bíblia, a penetração do dualismo antropológico na visão cristã, a superação atual na compreensão unitária da pessoa em sua dualidade; a antropologia cristã diante de uma cosmovisão evolucionista (cap. 9); a realização histórica do homem, empenhado, mediante o trabalho, na transformação do mundo em cultura (cap. 10): o emergir da consciência histórica, a visão cristã da historicidade, da cultura e do trabalho, história da salvação e humanização do homem; a dimensão de solidariedade no ser humano (cap. 11): a co-humanidade vivida no encontro "eu-tu", o encontro pessoal com o empobrecido; o encontro homem-mulher, forma básica da co-humanidade (cap. 12): o significado humano da sexualidade, a sexualidade humana à luz da revelação cristã; a dimensão sócio-política do ser humano (cap. 13): fé e política na perspectiva bíblica, na reflexão teológica clássica e no atual momento latino-americano; o ser humano no seu meio ambiente (cap. 14): o conflito fé-religião e a antropologia cristã (cap. 15); o problema do mal no mundo (cap. 16): as tentativas de explicação, a existência do mal e o pecado original, teologia atual do pecado original, a atitude cristã diante do mal.

Só a simples descrição que fizemos no conteúdo dos diferentes capítulos já nos demonstra estarmos diante de uma obra realmente de peso. Mas o A. consegue aliar à erudição teológica e à sensibilidade para com os problemas de hoje um estilo claro, direto, objetivo. No final de cada cap. a conclusão sintetiza o que foi exposto e ajuda o leitor na compreensão da matéria. Também são dignas de nota as

referências bibliográficas para cada tema. Julgamos a obra valiosa não só para estudantes de teologia, mas também para qualquer cristão mais exigente, que queira aprofundar sua fé. Ser-

ve também como obra de consulta pela rica variedade dos temas tratados.

Mário de França Miranda S.J.

LAURENTIN, René: *Un año de gracia con María: el mensaje de la "Redemptoris Mater".* / Tradução (do francês) Maria Collom de Llopis. — Barcelona: Herder, 1988. 170 pp. 21,5 x 14 cm. ISBN 84-254-1632-9

A finalidade deste livro é, conforme o próprio A., ajudar a viver o projeto do Papa de um Ano Mariano (= AM) (celebrado da festa de Pentecostes de 1987 até a festa da Assunção do ano seguinte) (cf. 13). É o que o título quer significar. Nem por isso o livro perde sua atualidade, pois para realizar sua finalidade o A. faz uma verdadeira súplica de teologia e piedade marianas. O subtítulo, sim, engana. O leitor que esperasse um comentário à encíclica, ficaria decepcionado. Na realidade, o subtítulo parece ser antes um chamariz promocional da tradução castelhana, pois não se encontra no original francês. À p. 167, o A. inclusive confessa, ao comentar a coincidência entre um parágrafo do Papa e uma parte da temática de seu livro: "Devo manifestar que o texto desta encíclica me era desconhecido ao escrever o presente livro...". Sendo editado na Espanha quase no fim do AM, a editora parece ter julgado de bom alvitre tornar mais perene o livro, através do subtítulo.

O cap. I (15-28) procura situar o

AM dentro da experiência pessoal de João Paulo II e de seu projeto eclesial. É intenção do Papa celebrar um "advento com Maria" em preparação ao ano 2000. R. L. recorda a influência montfortiana em Wojtyła, presente inclusive no lema episcopal "totus tuus". Igualmente relembra a experiência da Polônia que conseguiu notável mudança de situação graças ao empenho de Wyszynski, também ele consagrado a Jesus por Maria na escola de Grignon de Montfort. A finalidade do AM seria, portanto, levar a uma *verdadeira* consagração do mundo (e especialmente da Rússia) a Jesus por Maria.

Para chegar a viver com profundidade o AM, o A. julga, com razão, ser necessária uma fundamentação bíblica (cap. II) e dogmática (cap. III) da espiritualidade mariana (cap. IV). Nestes cap. está o cerne do livro, o que lhe dá valor, apesar das observações críticas que deverão ser feitas.

O cap. II (28-76) apresenta, portanto, a figura bíblica, *histórica*, de Maria. O A. insiste no *histórico*, pois combate decisivamente toda dissociação entre fé e história, religião e realidade, símbolo e história, Maria da história e Maria da fé, que julga ser um abuso crítico de teólogos atuais (cf. 29). O A., baseando-se em suas pesquisas anteriores, embora não seja exegeta, escreve de forma bastante polêmica

contra uma exegese que considera demasiado crítica por não aceitar os dados bíblicos em sua literalidade. Assim considera que as histórias da infância em Lc e Mt são rigorosamente históricas. Lc 1-2 constituiria verdadeiras memórias de Maria recolhidas pelo Evangelista-historiador. Dá a entender que o texto seria *literalmente* de Maria (cf. 58; 60)! Nem uma palavra sobre a diferença entre Lc e Mt e a impossibilidade de compor alguns dados entre si. Pelo contrário, apresenta uma defesa rápida e pouco convincente da concordância (cf. 61, n. 7). Também Jo é considerado literalmente histórico (cf. 68). A intenção do A. neste cap. é "especular" sem "romancear" (74). Para ele, "romancear" é acompanhar a "sistemática supeita... dos mestres racionalistas que nos ensinam a arte de desintegrar, *a priori*, os fundamentos divinos e santos de nossa história" (33). No entanto, ao renunciar a uma crítica histórica séria e tomar literalmente os textos evangélicos (especialmente da história da infância), o A., na realidade, faz justamente o que menos queria: "romanceia" a história de Maria.

O cap. III (77-122) é uma exposição em geral muito boa dos dogmas marianos divididos em três categorias: os dogmas bíblicos (maternidade divina, virgindade, santidade), os dogmas recentes (imaculada concepção e assunção) e os dogmas não definidos (cooperação de Maria na salvação e Maria no culto). A tentativa de fundamentação bíblica da imaculada concepção (cf. 104s) é obscura; já a tentativa ecumênica de entendê-la como expressão do "sola gratia" (cf. 102s) é interessante.

Digna de menção é também a exposição sobre a cooperação de Maria na salvação com as observações críticas aos termos "co-redentora" e "media-neira" (cf. 110-115; cf. também 148 e 164).

O cap. IV (123-156) trata da espiritualidade mariana derivada da Bíblia e dos dogmas, centrando-se sobre a presença de Maria e a consagração com Maria e por Maria. O A. entende "presença" como expressão menos ambígua para o que querem significar os termos "co-redenção" e "mediação" (cf. 140). Dentro desta temática da espiritualidade, ressalte-se o texto enquadrado das pp. 152-155 com a especificação de três modalidades de oração: com Maria, por Maria, a Maria, sendo a última "só um aspecto secundário e derivado da mesma" (152). Estes textos enquadrados são uma espécie de excursos sobre temas que o A. julgou importantes, mas não se ajustavam bem à lógica do desenvolvimento do texto principal. São ao todo seis.

Por fim, o A. acrescenta algumas páginas sobre a encíclica *Redemptoris Mater* (157-170), onde faz uma apresentação simples da mensagem da mesma e reproduz alguns trechos que julga especialmente importantes. Tem claramente um caráter de apêndice.

O livro vale a pena pela bela exposição sobre os dogmas no cap. IV. É este que lhe dá um caráter perene, muito mais que o apêndice sobre a *Redemptoris Mater*, como o subtítulo quer fazer crer.

Francisco Taborda S.J.

GOEDERT, Valter Maurício: *O sacramento da confirmação: perspectiva teológico-pastoralis.* — São Paulo: Paulinas, 1989. 130 pp., 20,9 x 13,5 cm. (Coleção: sacramentos hoje) ISBN 85-05-01042-6

Depois de seu livro sobre o batismo (cf. *Teologia do batismo: considerações teológico-pastorais sobre o batismo.* São Paulo: Paulinas, 1988. *Recensão: Persp. Teol.* 20 [1988]398-400), o A. oferece ao público brasileiro uma obra sobre o segundo sacramento da iniciação, a crisma (= C). Fundamentalmente a estrutura de ambos os livros é a mesma: parte dos dados da Escritura e da Tradição, desenvolve uma teologia sistemática do sacramento em questão, discorre sobre questões litúrgicas, jurídicas, ecumênicas, pastorais. Nesse sentido tem o valor de fornecer uma série de dados que possibilitam elaborar uma teologia do respectivo sacramento. O livro repete assim os méritos e os limites do anterior (cf. a *recensão citada*), com a ressalva de o A. ter agora tentado levar em consideração a realidade social latino-americana: no últ. cap., intitulado "O cristão e o mundo secular", entre outras coisas, procura mostrar a C. como "opção por um cristianismo encarnado na realidade latino-americana". Como esforço de situar sua teologia, o acréscimo merece louvor.

Esta *recensão* pretende deter-se sobretudo na teologia da C. desenvolvida no livro, pois esta constitui um ponto de especial dificuldade para todos os que tratam desse sacramento. A intuição básica do A. é correta e merece ser destacada. A saber: a C. deve ser pensada não a partir da idade e das circunstâncias em que hoje é administrada na Igreja Latina, mas a partir da

unidade da iniciação cristã (cf. 69 e passim) e, mais profundamente, a partir do mistério de Cristo (cf. 73, 75s). Entretanto, o recenseador é de opinião que o A. infelizmente não conseguiu unificar todos os dados da tradição em torno à tese que defende. Com isso, várias concepções de C. se entrecruzam, sem conseguirem oferecer uma perspectiva unitária e apresentando por vezes contradições. Disso o A. parece estar consciente, como dá a entender na introdução (5). De qualquer forma, mérito indiscutível do A. é ter sublinhado a unidade e a seqüência dos sacramentos de iniciação e tentado pensar a C. na sua relação com o batismo, insistindo também na ordenação da C. à eucaristia.

Seguem-se observações sobre alguns pontos críticos.

Pelo menos desde Santo Tomás, tentou-se relacionar cada sacramento com uma etapa da vida humana. O A. considera "interessante" a explicitação, mas, com razão, aponta seus riscos e limites (cf. 67, 73). Afirma mesmo taxativamente: "A confirmação *não* é, pois, o sacramento da adolescência, da idade adulta, ou da ação católica" (80, grifo do recenseador; cf. 74). Entretanto, anteriormente, o A. parecia justificar a existência da C. exatamente com o argumento da "complementariedade entre o dom da vida, ao nascer, e o esforço em construir a vida de adulto. A confirmação encontra-se nesse segundo momento" (66). O leitor conclui que, sob certo ponto de vista, o A. está de acordo com essa concepção, mas não totalmente. Entretanto, ela só contribui para entender a C. como sacramento de iniciação, se se consideram batismo e C. como dois momentos cronologicamente distintos, o que é elucidativo

para a atual prática da Igreja Latina, mas não para a da Igreja Oriental nem para a tradição mais antiga. Pelo contrário. Acaba equiparando os sacramentos de iniciação a costumes ancestrais ligados a etapas etárias. Ora, a iniciação cristã não está ligada a idade, mas à conversão que se pode dar em qualquer faixa etária ou ser um ingrediente na educação dos filhos de pais cristãos.

Para o A., a C. leva "à plenitude a nova vida recebida por ocasião do batismo" (68; no mesmo sentido 10s. 14). Segundo ele, é o que especifica a C.. Mas desta forma o A. acaba afirmando a C. às custas do batismo, o que logo depois é explicitamente rejeitado (cf. 71). A linguagem da plenitude é perigosa, pois supõe que o batismo é não-pleno, imperfeito, incompleto.

A distinção batismo — C. é sempre um ponto difícil. Em determinado momento, o A. começa a rumar por um bom caminho, refletindo a partir do mistério pascal (cf. 69 e segundo parágrafo da p. 76). Mas é infeliz quando passa a distinguir entre a ação do Espírito no batismo que seria uma ação sobre o "ser cristão" e a atuação do mesmo na C., sobre o "agir. Mas que "ser" é esse que não se manifesta no "agir"? De onde se sabe que alguém "é", se não "age"?

Há uma tradição que identifica a C. como "sacramento da ação católica". O A. a rejeita em termos, justificando que, embora verdade, é apenas um aspecto particularizado da ação do Espírito (cf. 80). A partir desta e de outras passagens (cf. 82, 94), o recenseador interpreta que o A. quer negar apenas a exclusividade do asserto. A pergunta é qual a relação dessa afirmação com o caráter iniciático da

C.. O recenseador julga existir, mas o o A. não explicita.

Um dos problemas da pastoral da C. que se reflete na concepção teológica, é que não venha a criar duas classes de cristãos: os batizados, de segunda categoria; os crismados, de primeira. O A. se mostra consciente disso à p. 105, embora anteriormente tenha afirmado que a C. só deveria ser conferida "aos cristãos que estivessem dispostos a assumir esse compromisso [sua responsabilidade no mundo]" (71; cf. também 117), o que equivale a reconhecer que os crismados deveriam ser melhores que os meramente batizados. E, portanto, cristãos de categoria superior.

Por vezes o A. dá a impressão de concepção muito discutível de sacramento. Assim a afirmação de que a imposição das mãos no novo rito da C. "não tem valor sacramental" (51, cf. 41), supõe que só tem valor sacramental o que é matéria e forma no sentido da Escolástica. Ora, um dos méritos da Constituição Apostólica *Divinae Consortium Naturae* é que, pela terminologia adotada, foge ao juridicismo da teologia tradicional, evitando a conceituação hilemorfista e afirmando que a unção com crisma e a assinalação na fronte constituem a "essência do rito sacramental", enquanto a imposição das mãos sobre todos os crismandos deve ser valorizada como pertencendo à "perfeição integral" do sacramento. Dizer que, por isso, "não tem valor sacramental", é ler a Constituição com os óculos da Escolástica e do direito canônico e assim recair numa teologia sacramental pré-conciliar. — A afirmação da p. 81: "O cristão pode testemunhar Cristo antes mesmo da confirmação, mas a graça sacramental desse sacra-

mento faz com que este testemunho assumia dimensão profética e, sobretudo, valor eclesial", parece supor uma concepção mágica de sacramento. A dimensão profética é algo que se acrescenta extrinsecamente ao testemunho? Por que antes de receber o sacramento o testemunho — que é reconhecido existente — não teria essa dimensão? O mesmo se diga do valor eclesial.

Ao explicar a unção com o crisma, o A. privilegia o significado sacerdotal da unção, remetendo a vários textos do NT (cf. 51). Não se vê por que privilegiar essa dimensão, quando os textos da consagração do crisma que serão citados nas pp. seguintes, referem-se ao tríplice múnus e não exclusivamente ao sacerdócio, e nenhum dos textos do NT mencionados fala de unção sacerdotal. Pelo contrário, haveria grande riqueza para a teologia da C. se se explorasse a dimensão mais originária da unção no AT: a dimensão régia, como o faz Víctor Codina em: Víctor Codina — Diego Irarrázaval: *Sacramentos de iniciação: Água e Espírito de liberdade*. Petrópolis: Vozes, 1988 (cf. *recensão: Persp Teol.* 20 [1988] 396-398), obra infelizmente não utilizada pelo A., a julgar da bibliografia.

Omitidas outras observações críticas de pormenor, anatem-se alguns cochilos que escaparam à revisão: p. 56, nº 2, deve ser "antecipar" em vez de "adiar"; p. 57, linha 12 de baixo para cima:

deve ser "insuficiente" em vez de "suficiente"; p. 58, linha 9 de baixo para cima: deve ser "imposição das mãos" em vez de "unção das mãos"; na mesma página os números indicados como DS (Denziger-Schönmetzer) são na realidade da edição anterior do Denzinger; p. 77, linha 9 de baixo para cima: deveria ser provavelmente "dimensão eclesiológica" em vez de "escatológica". A afirmação de que a Igreja Oriental aconselha a celebração simultânea da C. no caso do batismo de adultos (cf. 91) é simplesmente errada: a Igreja Oriental jamais separa os dois sacramentos. Falar de "C." nas Igrejas evangélicas (cf. 92) não respeita a terminologia própria ("confirmação") que, aliás, tem sua razão de ser, já que nessas igrejas a confirmação não consiste em ungir, mas em impor as mãos.

A teologia da C. não é nada simples. Ainda não existe uma obra que satisfaça plenamente, apesar do grande valor do livro citado de Víctor Codina. Por isso não são de estranhar as observações críticas feitas nesta recensão, ainda mais que o A. está consciente das limitações da obra (cf. introdução). Entretanto é necessário sublinhar a pertinência das críticas que o A. faz ao direito canônico e à liturgia da C., bem como algumas boas considerações pastorais (p. ex.: 79; 105).

Francisco Taborda S.J.
