
RECENSÕES

O rosto índio de Deus. / Manuel M. Marzal... (et. al.). Tradução (do espanhol) Jaime A. Clasen. — Petrópolis: Vozes, 1989. 357 pp., 20,9x13,7cm. (Coleção: teologia e libertação; série VII: desafios da religião do povo; 1)

“O rosto índio de Deus” é um título bem sugestivo para o desafio que a religião dos povos indígenas apresenta ao agente evangelizador. Este volume da coleção “Teologia e Libertação” faz uma amostragem no exemplo de cinco diferentes povos do Continente, evangelizados já na primeira evangelização. Os AA. variam na apreciação do resultado: síntese ou sincretismo?

Na opinião do recenseador um dos desafios teológicos maiores das religiões indígenas em questão consiste em saber se são a religião autóctone com tinturas cristãs (como forma de resistência) ou cristianismo com traços ameríndios (inculturação da fé cristã). A resposta é difícil, senão impossível. Por outro lado, declará-la impossível equivale a confessar que desconhecemos o que é essencial ao cristianismo, pois não temos critérios para identificar um fenômeno religioso como cristão ou não. Mas, se não sabemos o que é essencial, estamos condenados a contrabandear com o cristianismo outra coisa que pouco ou nada tem a ver com ele. Ou o erro está na tentativa de distinguir entre essencial e não-essencial, quando aquele vem sempre involucrado neste? Significa que só no processo histórico de contato com outra cultura o cristianismo, envolto numa cultura, acaba mostrando o essencial e o não-essencial?

Frente a esta problemática, a recensão se deterá na questão da identidade cristã das cinco diferentes experiências religiosas analisadas no livro. O recenseador está consciente da dificuldade da tarefa, devido à disparidade existente entre os cinco estudos.

J. Ricardo Robles, falando exclusivamente a partir de sua convivência pastoral com os rarámuri-pagótuame (povo habitante do Estado de Chihuahua, no México), acredita que eles “conseguiram, graças ao vazio pastoral do século XIX, uma síntese própria na qual raramurizaram o cristianismo recebido e cristianizaram o rarámuri ancestral ao ponto de se definirem como etnia assim: os homens-cristãos, os rarámuri [=homens]-pagótuame [=batizados]” (48). A conversão atingiu sua identidade, sua organização social, sua vivência religiosa: “... conservando sua linguagem dos símbolos, adotaram realmente o Deus pregado” (54-55).

O A. acentua, no entanto, as lacunas na ortodoxia rarámuri, se comparada à ortodoxia ocidental (74 e 110, p. ex.). Mas os rarámuri têm seus álibis: como todo ser humano o rarámuri é limitado para conhecer a Deus (cf. 74). Mais: como se podem comparar dois universos culturais tão diversos? Os ocidentais nos expressamos em elaborações conceituais e abstrações, eles se expressam simbolicamente e no concreto da vida (cf. 111). Entende-se assim a afirmação do A.: “A verdade do rarámuri é dita em outra cultura, mas não é necessariamente outra verdade diferente da do evangelho” (59).

Eugenio Maurer descreve o cristianismo tselal (povo descendente dos maias, habitando uma região do Esta-

do de Chiapas, no México). Faz uma exposição da lógica desse cristianismo, centrado na harmonia, na qual consiste a felicidade. É isso o essencial na vida e se realiza (ou não) aqui na terra. É harmonia consigo mesmo, com o mundo circundante e com o mundo espiritual (Deus e os santos).

O A. considera essa religião uma síntese do pré-colombiano e do cristão, de forma que se pode dizer que é catolicismo, "não certamente ocidental, mas *maia*" 116; cf. 160). Em defesa disso, E. M. argumenta: "tendemos a tachar de supersticiosas as pessoas cujo pensamento religioso é diferente do nosso. Por isso, quando me perguntam se os tseltal são supersticiosos, respondo em forma interrogativa: 'e você, tem superstições?' Se dizem que não, nego que os tseltal as tenham. Se a resposta é afirmativa, admito que os tseltal têm algumas superstições" (161).

Manuel M. Marzal estuda "a religião quéchua sul-andina peruana", a que tem dedicado amplos estudos antropológicos e sociológicos. Na introdução ao volume, este A. distinguirá três possibilidades no contato entre duas religiões: "uma *justaposição* (simples superposição das duas religiões), uma *síntese* ("fusão perfeita das duas religiões numa nova) e um *sincretismo* ("formação de uma nova religião com elementos tomados das duas religiões)" (28). Tem sentido a distinção entre as duas últimas possibilidades? Ao recensor parece que os dois conceitos apenas se distinguem, já que não parece inteligível a "fusão perfeita" que define síntese. Supondo que os AA. do livro sigam os conceitos propostos por M. M. M. na introdução, chama a atenção o fato de que Robles e Maurer tenham falado em síntese, enquanto M. M. M. considera "evidente que na evangelização sul-

andina se deu um verdadeiro sincretismo, o que não é um prejulgamento do valor do cristianismo quéchua sul-andino como mediação 'em espírito e verdade' (Jo 4, 23) para chegar ao Pai" (198).

Baseada na hipótese de sincretismo, o A. sempre distingue os elementos de origem cristã e os de origem andina, mesmo que ambos apareçam re-interpretados pela influência mútua. Quanto aos ritos: festa do padroeiro (cristã) e tributo à Pachamama (andino); quanto aos seres sobrenaturais: Deus e os "santos" (estes compreendem tanto os santos cristãos como os intermediários andinos); quanto à organização social: comunidade eclesial e comunidade cultural; especialistas cristãos e especialistas andinos; quanto à visão de história: três eras da história (do Pai, do Filho e do Espírito Santo) e visão cíclica da história.

A pergunta que o A. faz, com relação ao tributo à Pachamama, poderia ser estendida ao conjunto da religião sul-andina: "Os ritos agrários andinos foram cristianizados?" (178). Depois de citar várias opiniões favoráveis, opina que "muitos continuam considerando-a (a Pachamama) uma divindade autônoma, embora sujeita ao Deus supremo" (179). De outro lado, também a pergunta inversa sobre o quilate andino de elementos de origem cristã corroboram a idéia de que se trata de "nova religião": "Há, portanto, em alguns santuários andinos certos traços rituais que correspondem à cosmovisão andina e não são simples transplante da tradição católica hispânica" (174-175). Na verdade, o A. não se posiciona tão claramente quanto os dois anteriores sobre o caráter cristão da religião quéchua.

Já *Xavier Albó*, discorrendo sobre

a experiência religiosa aimara, não ousa chamá-la de cristã. Ao contrário dos AA. anteriores, não se preocupa em acentuar os traços cristãos, não fala de síntese, nem de sincretismo. Pondera com muita razão: "Talvez seja mais artificial do que real perguntar se na realidade se trata de uma religião aimara envernizada com termos e símbolos cristãos ou, ao contrário, de uma religião cristã na qual subsistem mais ou menos elementos da tradição aimara. Decidir o que é verniz de que, dependerá em grande parte da concepção mais rígida ou mais elástica que tiver cada um com referência aos dois termos em questão" (230). Prudentemente o A. prefere afirmar que se trata de uma experiência de Deus. De fato, na descrição do A., só aparecem como elementos cristãos o batismo (ao qual se dá grande importância), a festa do padroeiro e outras festas católicas (mas integradas no universo simbólico e mítico aimara), algumas figuras cristãs como Deus Pai, Cristo, a Virgem, os Santos, também devidamente assumidos numa cosmovisão aimara. Seria, na perspectiva de M.M.M. em sua introdução à obra, um caso típico de "justaposição"?

Bartomeu Meliá, tratando da experiência religiosa dos guarani, procura a experiência original, conservada de alguma forma em grupos que se preservaram à margem da cultura colonial e de influência missionária. "A religião guarani é uma religião da palavra inspirada" (318) que vem do alto no sonho, no êxtase, que não é ensinada. Apesar de que a concepção guarani de palavra recorde o prólogo de São João (cf. 333; 306-308), face à religião cristã doutrinária dos tempos coloniais não se pôde dar uma síntese, mas uma substituição da religião guarani pela do missionário.

De fato, a apresentação de B. M. não dá ensejo a que se percebam traços da evangelização colonial na religião guarani. Sobre os poucos elementos cristãos que menciona, observa explicitamente: "a reguaranização destes elementos é tão forte que apenas se nota o significante cristão, ao passo que o significado é dado pelo sistema guarani; prevalece sempre a semântica guarani" (333). O A. atribui essa capacidade de incorporação de elementos de outros sistemas religiosos ao fato de a palavra guarani (elemento central em sua concepção religiosa) ter caráter aberto (cf. 332).

O trabalho de B. M., na opinião do recenseador, é o mais logrado de todos. Talvez pela índole mesma da experiência guarani, centrada na palavra, e pelo fato de se dever admitir sem hipérbole a existência de uma filosofia e teologia guarani, mesmo que não escrita (cf. 331). B. M. conseguiu elaborar o texto talvez mais teológico e mais original dos cinco reunidos nesta obra.

De fato, a obra se ressentia da falta de uma contribuição em que se retomasse no nível teológico as reflexões de cunho antropológico e sociológico dos diversos AA.. Sendo especialistas nestas áreas, a reflexão teológica que tentam fazer dificilmente ultrapassa o nível da afirmação do valor das diversas religiões para chegar a Deus, das sementes do Verbo, do existencial sobrenatural. M.M.M., na introdução, insinua algumas conclusões, entre as quais sobressaem o caráter ambíguo do cristianismo indígena (só para ressaltar um ponto: o Jesus histórico é totalmente ignorado) e a contribuição que os diversos cristianismos indígenas poderiam dar à síntese cristã do Continente (ele cita a dimensão sacral da ecologia, a unidade do ser humano, os "santos"

e suas imagens como hierofanias, certas formas de "animismo" como expressões da proximidade de Deus, a lógica do corpóreo e sensorial etc.). Outros valores, não mencionados pelo A., não deveriam ter sido esquecidos nesta lista: a partilha e a solidariedade, a sensibilidade para o simbólico, o ideal de maturidade humana e sabedoria.

Os AA. optaram pela forma breve de citar (sobrenome do autor, ano, página, incluídos no interior do texto, remetendo à lista bibliográfica no final). Entretanto o leitor nem sempre encontra na bibliografia a obra assim referida. Tal é o caso de Ulloa (143 e 147), Ruz Lhuillier (148), Maurer 1979 (132), Arnalot (237, n. 5). Às vezes a obra é citada pelo ano da edição original, ou-

tras pelo ano da edição utilizada, outra ainda aparece a data original num lugar e a data da edição usada em outro (ex.: Molina 1943 na p. 218 e 1574 na p. 354). Os sobrenomes aparecem em maiúsculas nos cap. II, III e IV; em minúsculas no cap. V.

"Cochilos do bom Homero" ("aliquando etiam bonus dormitat Homerus") que, possivelmente, vão mais por conta da editora e não desfazem de forma alguma o valor e a seriedade científica dos estudos reunidos neste volume. Lêem-se com muito interesse as experiências religiosas ameríndias e impressiona positivamente a simpatia com que os AA. as apresentam.

Francisco Taborda S.J.

VIDALES, Raúl: *Utopía y liberación: el amanecer del indio* — San José: DEI, 1988. 205 pp., 21x13 cm. (Coleção: análisis)
ISBN 9977-904-79-0

Em São José da Costa Rica, aconteceu em 1983 o II Encontro de Cientistas Sociais que refletiu sobre os projetos de libertação e sua dimensão utópica. Na esteira dessa inspiração, o A. trabalha nesse livro esta dupla dimensão de utopia e libertação na perspectiva do "capital intangível" das comunidades étnicas indígenas.

Na introdução, onde ele retoma parágrafos inteiros dos capítulos seguintes, situa a problemática. A libertação é projeto utópico universal, mas deve levar em consideração as opressões e libertações específicas. No fundo do horizonte está uma dupla constatação fundamental que procura desenvolver,

que o capitalismo, tal qual conhecemos é a utopia da morte, portanto uma anti-utopia, enquanto o socialismo se revela uma utopia para a vida.

Para isso se desenvolvem os critérios para chegar a tal afirmação fundamental. É uma utopia para a vida aquela que possibilita trabalho para todos a fim de que se possam satisfazer as necessidades básicas da existência. Tal projeto se nutre do melhor da memória coletiva de um povo. Nesse sentido, é importante ir até as raízes indígenas de nosso continente. Na situação de dominados, os nossos povos podem recuar a épocas em que não o eram. Portanto essa condição de opressão aparece como algo transitório e não inscrito na natureza das coisas.

A comunidade indígena tem enorme capital simbólico que tem manifestado até nossos dias — haja vista o caso da Guatemala — força de mobilização.

Infelizmente em muitos projetos libertários estas etnias não são levadas em consideração, ao pensar tudo a partir unicamente da perspectiva de classe.

De fato, observa longamente o A. que há quatro esquemas insuficientes para considerar a dimensão étnica. Uns a consideram, como se dizia, praticamente absorvida pela dimensão de classe. Outros pensam exatamente o contrário, ao pensar o étnico como algo absoluto, desligado do sistema. Numa visão burguesa, o étnico é visto como uma etapa do processo evolutivo. Desaparecerá com o desenvolvimento. Uma quarta posição o percebe numa perspectiva estrutural, mas ainda o vê de maneira justaposta em relação à classe. O A. trabalha com um conceito mais amplo de etnicidade, ao considerá-la um complexo particular que envolve certas características culturais, sistemas de organização social, costumes, normas comuns, pautas de conduta, língua, tradição, história. Nesse sentido, ela é uma dimensão das classes ou um nível das mesmas. As etnias não são as únicas depositárias da etnicidade. A etnia seria então um conjunto social que desenvolveu formas de identidade enfatizando os componentes étnicos.

Certamente fica claro que a solução do problema da classe não resolve tudo. Não se pode deixar o problema da etnia para amanhã, como se ele se solucionasse magicamente ao ser resolvida a questão das classes, pois há uma relação profunda entre classe e etnia a partir do conceito de etnicidade desenvolvido pelo A..

O A. tem reflexões teóricas muito interessantes sobre o sentido e papel da utopia, evitando o utopismo ingênuo de um lado e doutro criticando esse descrédito das utopias, sobretudo

por parte do pensamento burguês. O não-lugar da utopia não significa a busca de um impossível abstrato. O não-lugar está na prática que ainda não se fez, mas que a utopia desencadeia. Por isso, ela se faz topia na práxis. O impossível da utopia inspira projetos possíveis. Tem força antecipatória em relação à prática política. Nesse sentido pertence à teoria revolucionária e não somente os aspectos sócio-analíticos. Lança raízes nas condições reais do presente para traçar o perfil do futuro.

O conceito de utopia do A. está profundamente marcado por sua opção socialista. O socialismo está inscrito como a utopia dos movimentos populares de nosso continente. Ele permite discernir as pulsões utópicas dos projetos populares da libertação. Pois só o socialismo oferece a reprodução da vida como última instância julgadora da sociedade. Esta afirmação da vida do socialismo se manifesta ao afirmar a vida para todos, oferecendo possibilidade real para satisfazer as necessidades fundamentais a partir do trabalho integrado numa sociedade. E isso se faz possível pela planificação e nunca entregue à livre iniciativa do mercado.

O A. se interessa por analisar o fenômeno insurrecional das etnias no interior dos movimentos populares de libertação. Fato que certamente se faz presente em países onde as etnias têm maior força organizadora. O A. tem tanto mais sensibilidade para tal quanto ele vem de um país, México, onde as etnias são relevantes. Certamente muitas dessas reflexões não têm a mesma mordência no contexto brasileiro. Por isso, para ele tais movimentos libertadores só se tornam inteligíveis articulando o étnico com a estrutura de classe. Certos subconjuntos de classe só se tornam inteligíveis a partir do

conhecimento das suas dimensões étnicas. Nenhuma ação política que desconheça as demandas atuais das minorias nacionais ou étnicas e dispute seu apoio pode considerar-se revolucionária. Porque todo programa político revolucionário deve refletir a realidade e este fato étnico pertence a ela.

Por isso, o A. desenvolve os componentes míticos, proféticos da consciência social popular, já que é fundamental a interrelação entre cultura e política. Dedicou um parágrafo a refletir sobre as utopias dos índios e sobre sua vontade política. Apresenta de modo resumido os principais traços do pensamento político índio tais como sua oposição à civilização ocidental, sua consciência de uma só civilização índia, o imperativo da recuperação de sua legítima e própria história, o fato de deixar de considerar a cultura indígena como inferior, a conquista da América como dominação sobre o índio, o esboço de uma sociedade futura sem dominação e uma com sua cultura própria, sociedade de natureza socialista.

A história recente da Bolívia, Colômbia, Equador, Panamá, Peru, México tem mostrado antecipações das utopias indígenas. Mas é a América Central onde aparecem os elementos mais interessantes e originais, tais como o movimento indígena guatemalteco e o miskito da Nicarágua. Tais constatações levantam perguntas sobre as possibilidades da integração dessas lutas indígenas em movimento mais amplo de libertação nacional.

Terminando essa primeira parte do livro, o A. trata do presente e futuro das utopias indígenas. Antes de tudo, sobretudo em alguns países da América Latina tais como México e outros, cabe afirmar a persistência histórica dos "povos profundos", isto é, da realidade cultural indígena, apesar

de toda guerra de extermínio contra eles. O projeto utópico das etnias tem possibilidades, mas também naturalmente seus limites. Ambos merecem reflexão.

A segunda parte do livro são quatro capítulos sobre diferentes temas. Um capítulo trata da relação entre utopia e mito na perspectiva de redescobrir o valor do mito frente a um pensamento. Considera o mito sob o aspecto de linguagem e por isso enquanto tem poder na inspiração e condução da história do grupo humano. É forma de saber e dimensão essencial da sabedoria de nossos povos. Relaciona a reflexão teórica sobre mito com o índio como sujeito histórico.

Outro capítulo trabalha as culturas como linguagem reveladora. Detém-se sobre a necessidade do processo hermenêutico da linguagem religiosa para que tenha sentido para novas situações. Se se rompe todo o nexo entre o discurso religioso cristão e o contexto da experiência cotidiana do mundo, esta linguagem se torna não só incompreensível no seu sentido positivo (libertação) como negativo (opressão), mas chega até mesmo a agir como opressora sob palavras aparentemente libertadoras.

Prossegue a sua reflexão, desentranhando as reservas revolucionárias do pensamento indígena. Pois nenhum sistema de dominação chega a ser total e absoluto, nem por parte dos dominadores, nem muito menos por parte dos dominados. A vontade profunda e permanente da raça indígena se cristalizou em muitas formas, máxime no universo simbólico, nos mitos. Neles se materializa a utopia original. A visão cultural e religiosa dos colonizadores vinha carregada de racismo e naturalmente de colonialismo. Frente a ela, se elaboraram símbolos religiosos indígenas de

protesto e a reflexão de alguns missionários, como Las Casas. Nos nossos dias, tais reflexões são reavivadas, quer em reuniões de indígenas, quer de agentes de pastoral.

Um último capítulo é uma reflexão sobre o problema da terra, como fator comum e fundamental dos povos da América Latina e Caribe. A nossa teologia deve enfrentar o problema angustiante do desejo de vida dos povos indígenas. Eles são povos voltados para a terra, com uma verdadeira mística da terra. A terra é para eles uma realidade transcendental, que os anima e modela. Tal realidade permite falar de um Deus da vida, como um Deus da terra. É o Deus presente na vida desses povos.

Três breves anexos contêm a Declaração da Segunda Consulta Ecológica de Pastoral Indígena da América Latina, o Manifesto dos povos indígenas contra as celebrações do V Centenário do Descobrimento e da Primeira Evangelização da América e a Carta aos teólogos do Terceiro Mundo e à ASETT assinada por participantes da II Consulta Ecológica de Quito.

O livro tem o grande mérito de trabalhar a dimensão cultural, étnica, tão pouco elaborada na teologia da libertação. Sem perder a ótica sócio-estrutural da divisão de classes da sociedade, amplia os horizontes para a dimensão étnica presente nos projetos populares de libertação. São reflexões teóricas com apoio em material das tradições indígenas, de encontros pastorais recentes relativos à problemática indígena. Valoriza o A. a realidade do mito, a dimensão simbólica na organização da esperança de nossos povos.

Evidentemente tal reflexão tem

maior pertinência para países onde a presença indígena é mais significativa. Entretanto não deixa de ser também relevante para o Brasil, precisamente quando a questão indígena em relação com a ocupação da Amazônia adquire maior importância. Talvez o livro ainda pague um tributo a uma certa rigidez na oposição utopia x anti-utopia, identificando o socialismo com a primeira e o capitalismo com a segunda. A complexidade da realidade atual, em que o capitalismo se transforma pela força de movimentos internos, e o socialismo está passando também por profundas transformações, questiona tais afirmações. Fatos marcantes do mundo socialista nos deixam perplexos e ainda seria prematuro prever-lhes as conseqüências, tais como, a perestroika russa e a ebulição da China.

Sem dúvida, muito das utopias na América Latina dependerá desse gigantesco movimento de mudança social e também a reação que ele produzirá no ocidente capitalista. Se de um lado os países socialistas se abrem à influência maior do ocidente capitalista, doutro as suas mudanças provocarão certamente profundos questionamentos ao próprio mundo capitalista. Tirar-lhe-á uma das maiores armas ideológicas. E não se consegue hoje prever que sistema(s) brotará(ão) dessa atual efervescência. O A. parece ainda muito preso a um esquema dualista por demais rígido. Nada disso tira a importância de suas reflexões sobre a relevância da dimensão étnica para qualquer transformação a realizar-se em nosso Continente.

J. B. Libânio S.J.

LOIS, Julio: *Teología de la liberación: opción por los pobres.* — San José: DEI, 1988. 506 pp., 21x13 cm. (Coleção: historia de la iglesia y de la teología)

ISBN 9977-904-63-4

O livro é uma pesquisa sobre a opção pelos pobres nos teólogos da América Latina, de modo especial em L. Boff, Gustavo Gutiérrez, I. Ellacuría e Jon Sobrino. Pretende oferecer uma síntese, o mais completa possível, do pensamento desses quatro teólogos sobre a temática do pobre, pobreza, opção pelos pobres, sua natureza, alcance, significado e mediações necessárias para sua concretização na América Latina. A novidade está no caráter de sistematização desses autores, feita a partir de análise rigorosa de seus escritos. Isso se traduziu no excessivo número de citações de suas obras, que chegam a mais de 150 páginas em caracteres pequenos.

No final da obra, o A. apresenta uma bibliografia bastante completa das obras compulsadas e de outros autores sobre tal temática. Apesar disso, ele desconheceu vários trabalhos muito interessantes escritos sobre tal tema por R. de Almeida Cunha, A. Barreiro, e outros. Sendo um tema muito trabalhado, e sendo o A. de língua castelhana, entende-se que não esteja tão familiarizado com a literatura teológica escrita em português, ainda que a cite em outros momentos.

O livro começa com uma parte histórica, onde o A. faz um levantamento dos principais dados sobre esta questão nas duas últimas décadas. Abre o estudo com o famoso discurso de João XXIII de 1962, em que ele deseja que a Igreja seja particularmente a Igreja dos pobres. Persegue tal tema em

alguns autores do tempo do Concílio, tais como P. Gauthier, Y. Congar, Card. Lercaro e outros, nos próprios documentos do Concílio e nos anos seguintes. Num segundo momento, analisa o período que vai de Medellín a Puebla (1968-1979), quando tal questão se tornou dominante na teologia e pastoral da América Latina. Um terceiro momento vai de Puebla até o final de 1983.

Essa primeira parte revela bom nível de informação. Consegue oferecer ao leitor o quadro teológico e eclesial que explica a relevância da temática, mostrando os avanços do tema, as peculiaridades dos diferentes autores, sem ainda entrar numa análise mais profunda, reservada para os capítulos seguintes.

Um longo capítulo de umas cem páginas trabalha a noção de pobreza e pobre na teologia latino-americana da libertação (TdL). Questão de relevância para a correta inteligência da opção pelos pobres, suas conseqüências teológicas e pastorais. Pois, para a TdL, a opção pelos pobres traduzida em praxis-compromisso de libertação é o ato primeiro na metodologia, é sua matriz hermenêutica.

Parte o A. dos três conceitos de pobreza, elaborados inicialmente por G. Gutiérrez: pobreza como um estado escandaloso na Bíblia, pobreza como infância espiritual e pobreza como compromisso, solidariedade e protesto. Em seguida, procura uma articulação entre eles e aduz ulteriores aprofundamentos do próprio G. Gutiérrez. Continua a reflexão com as contribuições esclarecedoras e matizadas de L. Boff, no aspecto de ascese, de mal por ser carência de bens, de pecado de injustiça, de expressão de amor aos pobres contra sua pobreza. I. Ellacuría e J.

Sobrino também trazem suas contribuições.

Em reflexões ulteriores o A. se detém sobretudo sobre um trabalho de I. Ellacuría, que apresenta o conceito de pobre numa múltipla perspectiva: sociológica, teológica, cristológica, soteriológica e eclesial. Na dimensão sociológica, enfoca a realidade social dos pobres no mundo atual. Pois pobre é inicialmente um conceito sócio-econômico. Na dimensão estritamente teológica, afirma que os pobres têm a ver diretamente com Deus. O perfil de Deus da fé cristã não pode ser descoberto sem relacioná-lo com os pobres. Tal afirmação vale ainda com maior força de Jesus Cristo. Pertence essencialmente à vida e à missão de Jesus sua referência e pertença ao mundo dos pobres. A salvação se relaciona com os pobres, no sentido quer de que são os seus destinatários prediletos, quer de que são sujeitos ativos salvadores privilegiados. Finalmente estuda o conceito eclesiológico de pobre, ao tratar da Igreja dos pobres.

O terceiro capítulo aborda o tema mais importante do livro: a opção pelos pobres na TdL. Depois que ficou esclarecido no capítulo anterior o conceito de pobre, pode-se então debruçar-se sobre o significado, relevância e problemas conexos com a opção pelos pobres.

Uma primeira atenção se concentra na determinação da noção mesma da opção pelos pobres, da mesma maneira como ele fez com o termo pobre. Elucida questões como o sujeito, o destinatário, os conteúdos fundamentais, os objetivos, as características básicas, os níveis de significação, as motivações e fundamentação da opção pelos pobres. Este esclarecimento inicial permite ao A. trabalhar em seguida

questões candentes como a significação política e espiritual-teológica dessa opção. Relaciona-a com as mediações sócio-analíticas, estudando a espinhosa questão da relação entre esta opção e a análise marxista da realidade social. Termina este capítulo com uma reflexão sobre a opção pelos pobres e a opção de classe. Finalmente enfrenta o problema da violência revolucionária nesse contexto da opção pelos pobres.

O livro conclui com uma série de teses que condensam o resultado da investigação quer sobre o contexto cultural-eclesial de nascimento e crescimento de tal opção, quer sobre a INTELEÇÃO de pobre e opção pelos pobres. As conclusões facilitam enormemente a leitura do livro, pois se pode ter uma idéia clara, didática, sistemática das asserções mais importantes do livro.

O A. fez realmente uma excelente análise dos autores escolhidos. Conseguiu sistematizá-los com clareza, mostrando-nos a riqueza e matizes de seus pensamentos. Somente com muita distinção se pode passear nesse mundo da opção pelos pobres para não cair-se em engodos. Ressalta-se no livro a verdadeira dimensão teológico-espiritual da opção pelos pobres, respondendo assim a tantas acusações advindas de segmentos externos e internos à Igreja. Aparece como já se avançou no campo da reflexão teológica em relação à consciência que se tinha até então na Igreja a respeito dos pobres e opção pelos pobres. Mostra alguns pontos teologicamente ganhos e irreversíveis. Com eles, pode-se responder às críticas levantadas por mentalidade anterior a tal evolução, ainda presa a preconceitos ideológicos e fundamentalistas.

O A. mostra muito bem como esse tema é rico em conseqüências para to-

da a teologia nos seus tratados fundamentais como sobre Deus, cristologia, graça, eclesiologia. Aparece também de modo claro a inspiração fundante da TdL, que é profundamente espiritual no sentido bíblico mais genuíno de "espiritual". A hermenêutica do A. se fez de dentro, por alguém que comunga com as intuições básicas de tal teologia. Se isso poderia numa visão acadêmica, fria e neutra da teologia, ser uma contra-indicação metodológica, aparece contudo como sua força e riqueza. Pois só em profunda comunhão com tal opção consegue-se entendê-la e explicitá-la. Na base da opção pelos pobres está uma experiência de Deus. É graça. É no horizonte de tal graça, recebida com humildade, que se pode pensá-la com profundidade. Fala-se muito da teologia orante. Pode-se falar da teologia optante. A opção básica antecede toda a reflexão e a possibilita.

Por isso, ao comparar esse trabalho com o de outros escritores renitentes e opositores a todo esse universo da opção pelos pobres, percebe-se a diferença interpretativa. Não pode vir naturalmente de uma pura e fria análise da realidade, mas é comandada por uma capacidade intuitiva positiva ou uma resistência negativa respectivamente.

A importância do livro está em matizar com uma ampla investigação uma série de afirmações que correm pelo continente a modo de slogans, provocando dupla consequência negativa. Para os adversários, dá armas de ataque; para os adeptos, produz não raro decisões precipitadas, unilaterais e exageradas. Com a leitura desse livro, vê-se com que acribia de matizes esses quatro teólogos trabalham dado teoló-

gico, não raro espinhoso e controvertido.

Não foi intenção do A. tratar dos aspectos controvertidos na voz e escrita dos adversários. Mas certamente teria enriquecido o livro, se o leitor pudesse ter visto quais são as principais objeções às teses desses autores, quer de natureza sociológica, quer de natureza teológica e como eles as trabalham. É verdade que de passagem ele menciona algumas objeções, como o caso de a TdL ser acusada de subordinar a vivência da fé e sua interpretação teológica à racionalidade científica da práxis ou quando reproduz críticas do Card. López Trujillo de ideologização do conceito de pobre. Mas, mesmo nesses casos, faz-se muito de viés sem aprofundar as razões das críticas. Sobre tudo no momento atual teria ajudado muito um confrontar-se mais claro e explícito com as objeções às teses dos autores nesse ponto da opção pelos pobres, não só de setores conservadores da sociedade, mas de grupos intra-eclesiais influentes e de poder, autoridade e prestígio. Há críticas que são sérias, pertinentes, feitas por inteligências argutas, que mereceriam atenção, sobretudo ao serem confrontadas com as posições expostas no livro.

Em nível de informação sobre a opção pelos pobres nos referidos autores, o livro é bastante completo, sistematizado e didático. Oferece também excelentes elementos para uma reflexão pastoral séria. Para corações e mentes abertos, trata-se de verdadeira leitura espiritual que provoca a um repensamento pessoal diante de questão de tal monta espiritual, teológica e pastoral.

J. B. Libânio S.J.

MATEOS, J. (et alii): *Teología y Magisterio*: III Jornada de Estudio de la Asociación de Teólogos Juan XXIII. Homenaje a J. Ma. Díez-Alegria y José Ma. González Ruiz. — Salamanca: Sígueme, 1987. 279 pp., 21,5x13,5cm. (Coleção: verdade e imagen; 100). ISBN 84-301-1032-1

A Associação de Teólogos João XXIII fundada em 1980 vem realizando congressos de teologia desde 1981. As colocações destes congressos têm sido publicadas no número de dezembro do ano correspondente na revista *Misión Abierta*. As exposições de 1986 foram dedicadas a dois eminentes teólogos espanhóis, Díez-Alegria e González-Ruiz, por ocasião de seus 70 anos de vida e constituem o fundamental desse livro.

Casiano Florestán faz delicada apresentação, tanto das pessoas homenageadas, como da temática tratada com muita sensibilidade e pertinência. Recorda o novo espírito criado pelo Concílio Vaticano II a respeito do ensino na Igreja, superando uma perigosa concentração na hierarquia. Indica também a finalidade da Associação de Teólogos, num momento em que a teologia espanhola possui maturidade, criticidade, originalidade, responsabilidade para assumir sua função no quadro da Igreja da Espanha, apesar das incompreensões, de que especialmente os dois teólogos homenageados foram vítimas.

O livro divide-se em duas grandes partes bem heterogêneas. A primeira parte pertence ao gênero testemunhal e a segunda são colocações teológicas de estrito rigor científico. Na parte testemunhal, os dois homenageados trocaram seus testemunhos, Díez-Alegria fala de González Ruiz e este do outro

em páginas de comovente amizade, além de traçar-nos um rápido quadro do percurso humano-teológico do colega. Em momento seguinte, cada um deles fala com muita lealdade e sinceridade, mas com grande respeito, de sua experiência pessoal na relação com o magistério. Estes dois testemunhos retratam o clima eclesial que viveram, sobretudo nos tempos que antecederam e acompanharam o Concílio Vaticano II. Também em outros momentos tiveram seus problemas.

Díez-Alegria além do mais faz uma reflexão sobre o significado do magistério falível e infalível da Igreja e do Papa a partir do núcleo fundamental da fé cristã, chamando atenção para a importância do "sensus fidelium", como pólo de equilíbrio de uma hipertrofia da hierarquia. Díez-Alegria tanto mais é sensível a essa dimensão eclesial quanto em sua vida de pesquisador e estudioso se preocupou fundamentalmente com a problemática da "liberdade, da consciência pessoal". Ele vê a função do magistério antes como um "serviço para fazer pensar", uma "ajuda iluminadora para os católicos" que um jugo.

Na segunda parte dedicada ao tema do Congresso, Teologia e Magistério, temos colocações de alto nível teológico e altamente sugestivas. *Juan Mateos* trabalha sobretudo no Novo Testamento e de modo especial em S. João o critério para discernir a verdade. Mostra como João o coloca na experiência pessoal da vida (que Deus comunica ao homem como sinal de seu grande amor) e das obras do Pai que comunicam vida. Tal critério implica que nas pessoas haja um anseio pela vida. Além disso, João estabelece como condição de adesão a Jesus, aceitar as exigências do amor. Aí existe uma experiência do Espírito.

J. Rius Camps e E. Vilanova nos traçam com muita erudição e conhecimento o contexto sócio-cultural e teológico na área siro-helenística no tempo de Inácio de Antioquia (Camps) e nos séculos XII/XIII (Vilanova). Esses estudos de caráter teológico-histórico vêm corrigir afirmações fortemente dogmáticas. Camps mostra como muitos textos de Inácio de Antioquia, inclusive citados na *Lumen Gentium*, são interpolados, dificultando assim conclusões apressadas sobre os ministérios no início da Igreja. Vilanova estuda o contexto de crescimento e centralização do poder hierárquico no segundo milênio na Igreja do Ocidente, por causa de uma diminuição da sensibilidade do apofatismo, do simbolismo, da escatologia, da vida e da colegialidade tão valorizados no mundo oriental (que perde muito de seu peso com o cisma de Cerulário).

J. M. Castillo propõe explicar porque houve no século XIX uma "exaltação do poder magisterial", qual seu fundamento teológico e as conseqüências de tal fato para a vida da Igreja especialmente para a teologia. Entre os anos 30 e 70 do século passado houve o triunfo da eclesiologia ultramontana. O A. explica-o através da conjugação de fatores sócio-político-culturais e teológicos. O transtorno da ordem antiga pelo filosofismo, pela revolução francesa e pela ação de Napoleão estava a pedir uma restauração. E como se via tal transtorno como conseqüência de erros teológicos introduzidos pela Reforma, uma restauração política devia ser acompanhada por uma religiosa. E a maneira histórica de contrapor a essa situação política um antídoto religioso se fez através da exaltação do poder pontifício soberano. Uma Igreja ameaçada de fora pelas idéias liberais, pelos soberanos ilustrados, pelo josefinismo

e de dentro pelos galicanismo, jansenismo, episcopalismo reagiu concentrando todo seu vigor na autoridade pontifícia.

Nesse contexto nasce a teologia do magistério absoluto que encontrou nos teólogos da Escola Romana, sobretudo em J. Perrone, sua expressão acabada e de enorme influência sobre o ensino da teologia na época. Acontece deslocamento duma concepção do magistério ligado ao sacramento da ordem para uma "potestas magisterii" relacionada com o poder jurisdicional soberano. Insiste-se então numa fundamentação das verdades teológicas mais sob o aspecto formal jurídico extrínseco que de conteúdo, enquanto dado revelado.

Como conseqüência, a prática teológica se tornou mais submissa ao magistério e obsessada com o erro e com qualquer novidade. Resulta daí uma esterilidade sobretudo na teologia de manuais. O A., ainda que de modo rápido, mostra que essa teologia ultramontana não era a única naquele tempo, ainda que hegemônica nos meios eclesiásticos. A exaltação do poder magisterial se explica pelas conjunturas históricas. A presença desta mentalidade do século XIX vigora ainda hoje muito mais forte que pode aparecer à primeira vista. Em parte, porque os homens que ainda ditam as cartas hoje na Igreja foram formados naquela mentalidade. Por isso, considera como "fato sintomático e alarmante" ser o tema da autoridade magisterial na Igreja verdadeiro tabu nos ambientes eclesiásticos. É verdade que o Vaticano II trabalhou outra eclesiologia. Vivemos, porém, o paradoxo de ter uma eclesiologia profundamente renovada no nível de princípios e no nível da organização, do funcionamento da Igreja estamos como antes do Concílio. Toca à teologia avançar na compreensão e for-

mulação mais coerente da verdade que possa eficazmente ajudar a Igreja e os homens de nosso tempo.

Este tema é trabalhado por J. Castillo com seriedade, ainda que com a intenção concreta e definida de explicar um único fato, isto é, a exaltação do magistério e não pretende dar uma visão das contrapartidas teológicas existentes no interior da Igreja nesse mesmo momento histórico. Basta recordar que já se iniciava uma profunda renovação litúrgica, os estudos da bíblia avançavam, etc.

J. M. Mardones aborda o tema do magistério, enquanto poder, sob o aspecto sócio-analítico, usando, portanto, as mediações da sociologia. O A. logo de início esclarece que se trata de uma leitura sectorial do magistério, deixando de lado aspectos doutrinários e pastorais. Apesar dessa restrição de ótica, não deixa, porém, de ter relevância para a teologia.

Como o termo poder é polissêmico, estabelece uma conceituação a ser aplicada ao magistério. Alguém exerce o poder sobre outro, quando o afeta de maneira contrária a seus interesses. E a autoridade se entende como o exercício do poder dentro de uma ordem ou instituição que lhe conferiu o poder. Mostra também que as três fontes de legitimação do exercício do poder explicitadas por Weber podem entender-se acumulativamente, como no caso da Igreja. Pois o magistério eclesialístico apresenta-se como uma autoridade legal, tradicional e carismática.

Em seguida estuda seis formas de exercício do poder pelo magistério:

1. através de decisões doutrinárias recorrendo à autoridade da tradição, do sobrenatural e de seu poder de ensinar substituindo ao "consensus fidelium";
2. pelo controle do programa que se exerce colocando barreiras ou facilitando,

ou reorientando ou reforçando uma determinada direção, nem sempre permitindo liberdade às reflexões teológicas;

3. pelo exercício do poder nas não-decisões calando desafios ou questões que pedem mudanças doutrinárias ou organizacionais, numa política de adiamento dos problemas;
4. através de tomada de posição em conflitos manifestos diante do dissenso, das contestações ou confrontações abertas;
5. pelo uso do poder em conflitos latentes, impedindo que eles aflorem através de diversos mecanismos reconciliadores;
6. pelo exercício de poder articulado com interesses sociais.

O artigo tem os limites que ele mesmo definiu ao restringir-se unicamente ao ângulo da sociologia. Entretanto oferece ao teólogo elementos para uma ulterior reflexão à luz de critérios da revelação.

Hermenêutica e magistério é um tema elaborado por *R. Franco*. Usa o termo hermenêutica no sentido amplo de tradução de um documento antigo a uma outra mentalidade. O A. mostra como por razões históricas e ideológicas a atitude mais comum ao magistério e a um certo pensar teológico é de dificuldade e de resistência ao processo interpretativo e de consciência da conservação imutável do depósito da fé. Na luta contra o modernismo e contra a "Nouvelle Théologie" tal rejeição à hermenêutica se reforçou.

No Pontificado de Paulo VI percebe-se um movimento ondulatório, em que se insiste na imutabilidade das formulações dogmáticas, mas já se avançam possibilidades de reinterpretações. Está em questão uma compreensão dos limites da linguagem humana e do aspecto ideológico da defesa da imutabi-

lidade.

O A. pergunta-se, porém, se é necessária ou desejável tal tarefa hermenêutica, vistas as dificuldades que ela implica. O A. defende a tese de que vale mais a pena voltar à linguagem simbólica da Bíblia e reinterpretá-la ao homem de hoje que dar uma outra interpretação conceitual a interpretações conceituais tornadas ininteligíveis ao homem de hoje. Usando uma imagem, vale mais a pena interpretar o sistema solar ele mesmo para o homem de hoje que fazer uma nova interpretação da teoria ptolemaica do sistema solar. Ele julga que tal foi o procedimento do Vaticano II, que voltou às fontes originais para interpretar o fenômeno cristão primordial e deixou o caminho da interpretação das velhas formas do magistério anterior a ele.

O Conc. Vaticano II situa-se diferente dos concílios de Trento e Vaticano I, não numa situação de restauração, mas de relativa calma, permitindo manifestar o pluralismo no interior da Igreja. E isso facilita também ao Vaticano II não tanto fazer uma releitura dos anteriores, mas do fenômeno fundamental do cristianismo. A identidade é garantida pela coisa — a revelação — e não tanto por ser uma reinterpretação dos concílios anteriores. Há portanto discontinuidade em relação a uma das interpretações da revelação, mas não em relação a ela mesma. Isso porque entrou no Vaticano II um novo paradigma de compreensão a partir do qual se entende a Escritura.

O caráter pastoral do Conc. Vaticano II permitiu que convivêssem mais facilmente, não tanto posições contraditórias, mas interpretações conflitantes, já que se situam em níveis e paradigmas diferentes sobretudo sobre duas realidades fundamentais: a revelação e a estrutura da Igreja.

Não se trata no caso de buscar uma síntese entre as interpretações que conviveram no Conc. Vaticano II e se cristalizaram nos textos, mas sim de mostrar como são modelos distintos para explicar uma realidade complexa, com conseqüências para a vida prática da Igreja.

De fato, as considerações desse A. são muito interessantes e abrem pistas hermenêuticas ricas para situar-nos melhor nesse momento conjuntural da Igreja, em que conflitam, não posições dogmáticas antagônicas — verdade e heresia —, mas modelos interpretativos diferentes de uma mesma realidade básica com reflexos na vida eclesial.

Uma última conferência fecha o ciclo: "O magistério e a liberdade do teólogo", da autoria de *J. M. Rovira Bellosó*. O A. parte do dado histórico e antropológico da liberdade do sujeito e o dado bíblico da liberdade da fé, do fiel para no final de dentro dessa realidade falar da liberdade do teólogo.

Exerce-se tal liberdade dentro de um contexto de realismo, onde se respeita a conflitividade da realidade, em vista de uma atualização da fé fazendo-a plausível para dado contexto sócio-cultural. Cumpre aceitar o desafio do modernismo, elaborando, porém, uma alternativa ao imanentismo radical.

O magistério e a teologia têm funções diferentes. O magistério trata principalmente de dizer o ato de fé e ser um fator decisivo para assinalar o caminho teórico e prático do povo de Deus. A teologia, por sua vez, assume antes a tarefa de estabelecer o diálogo da fé com as culturas.

O teólogo deve ser em relação ao magistério um homem que o interpreta, que busca elaborar sínteses que penetrem o sentido da fé e que exerça com honestidade seu papel crítico.

O livro termina com três comuni-

cações sobre a superação do binômio Igreja docente-Igreja discente, sobre a autoridade do magistério na interpretação ética do humano e da possibilidade de o Papa cair em heresia.

Pode-se dizer que se trata de um livro sério. Assumi antes uma postura crítica, ainda que dentro do devido respeito. Desposa posições que favorecem a função profética da teologia em diferença de uma teologia mais institucional. No momento da atual conjun-

tura esse livro acentua o pólo deficitário. Desenvolve suas reflexões mais do lado da criticidade, do pluralismo, da liberdade e menos da repetição do adquirido, da redução dos espaços das divergências. Nisso presta serviço, mesmo que à custa de certa insistência num dos lados da questão. Livro estimulante que revela o vigor da teologia na Espanha.

J. B. Libânio S.J.

SCHWANTES, Milton: *Sofrimento e esperança no exílio*: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C. — São Leopoldo: Sino-dal, 1987. 135 pp., 21 x 14 cm. (Coleção: temas bíblicos). Coedição: Paulinas, São Paulo. ISBN 85-233-0096-1

A experiência de exílio babilônico originou uma crise profunda na vida do povo de Deus. A crise teológica, certamente, situava-se no nível mais profundo. Afinal, os fatos pareciam evidenciar a derrota de Javé diante dos deuses babilônicos. Como entender, neste contexto, as antigas tradições que falavam de Javé lutando em favor do seu povo, da invulnerabilidade de Jerusalém, etc.? Em termos radicais, a questão era: tem sentido acreditar ainda em Javé? Não faltou quem se dispusesse a repensar a fé nestas circunstâncias difíceis. Tanto em Judá, quanto na Babilônia surgirá uma literatura considerável que ajudará o povo a enfrentar a crise. O núcleo da obra aqui considerada versará sobre a produção literária nestes dois ambientes geográficos.

Fruto da produção teológica em Judá, temos a Obra Historiográfica Deuteronomista (Dtr), que abrange Dt, Js, Jz, 1 e 2 Sm e 1 e 2 Rs; temos também Jeremias, Habacuque, Sofonias, Obadias, Lamentações e algumas releituras de textos proféticos.

Aplicando o método já utilizado no estudo de outros textos bíblicos, o A., de indiscutível competência, acaba por reduzir-se a uma visão simplificada da realidade (por que não simplista?), onde tudo de bom e válido vem da roça enquanto a cidade só produz injustiça e opressão. Assim, quase toda literatura teológica exílica, em Judá, terá "raízes camponesas" (71): a obra Dtr foi articulada no âmbito do campesinato" (43); Jeremias está próximo do campesinato judaíta e "representa uma tradição dos lavradores judaítas" (46); Habacuque está "muito próximo de Jeremias e do campesinato judaíta". (50); "a utopia de Sofonias está centrada na terra, no campo, na roça" (52); o "lugar vivencial" da releitura de Amós deve ser encontrado "entre o campesinato judaíta do período exílico" (64); também Mq 6,1-7,7 "foi compilado no âmbito do campesinato

judaíta" (66). Representantes da tradição ligada a Jerusalém — os "sionitas" (56) — seriam Obadias, Lamentações e Mq 4. Seus autores devem ser procurados entre os "sobreviventes da capital, levitas e cantores, profetas cúlticos e sacerdotes interioranos" (71).

Representantes da fidelidade à fé javista seriam os chamados "povo da terra", camponeses judaítas que fizeram a revolução e entronizaram Josias (2 Rs 21, 24). "Ao entronizarem Josias, os camponeses judaítas a si mesmo se 'entronizaram'" (24), constituindo-se "uma força política real" (28). O "povo da terra" era quem "habitualmente vivia e plantava em Judá... que, durante séculos, estavam sediados ao redor das cidades e que por elas haviam sido espoliados" (31).

O A. nos convida para uma "vigilante crítica" (71) ao seu texto. É neste espírito que nos permitimos julgar impertinente a facilidade com a qual ele superestima a capacidade teológica dos "roceiros" (31) de Judá. No caso de Jeremias, seus reais defensores (46) não foram os representantes do camponato judaíta, mas membros da família de Safan, cuja ligação com a casa real de Jerusalém é patente ao longo do texto jeremiano. Por outro lado, falando da situação criminosa em que vivem os habitantes de Jerusalém, diz o profeta Ezequiel: "O povo da terra exerce a extorsão e pratica o roubo; ele oprime o pobre e o indigente, sujeita o estrangeiro à extorsão, contra o seu direito" (22, 29). Será que Ezequiel e M. S. falam das mesmas pessoas?

Referindo-se à literatura produzida na Babilônia (Ezequiel, Deutero-Isaías, Levítico 17-26 — o Código de Santidade —, e partes do Pentateuco), o A.

observa que a "elite mandante" exilada para a Babilônia fora aí assentada "como camponeses" (73). Seria uma maneira de ligar com a "roça" a literatura exílica? Aqui não dá para ser taxativo como fora no capítulo anterior. Mas o A. dá um jeitinho. Ezequiel, falando dos remanescentes de Judá, não distingue "entre os donos do poder e da religião em Jerusalém e o camponato dependente" (78). A destruição aniquilará a todos. Contudo, ao falar da volta para Israel, o profeta não se dá conta de que a terra "estava ocupada por posseiros" (88), pois os babilônios tinham promovido uma espécie de "reforma agrária" (31). Os vínculos de Ezequiel "com o campo não são demasiados. *Contudo, existem*" (86 — grifo nosso).

A obra tem como moldura dois capítulos que mostram a preocupação do A. em descobrir a correlação entre a experiência bíblica e a experiência do povo de Deus de nossos dias, exilado na própria terra — "o exílio nosso de cada dia" (13-17) e "o exílio lá e cá" (123-131). Sem querer fazer "identificações apressadas" (17), nem "transferências simplistas" (125), ele procura diferenças e convergências entre os dois momentos, separados entre si por vinte seis séculos de história.

Achamo-nos no direito de suspeitar sobre um ponto importante na obra de M. S. Contudo, isto não a desmerece. Aí se encontram reflexões muito pertinentes que serão de muita valia para quem quiser conhecer melhor esta quadra crucial da vida do povo de Deus: o exílio babilônico.

Jaldemir Vítório S.J.

WESTERMANN, Claus: *Teologia do Antigo Testamento.* / Tradução (do alemão) Frederico Dattler. — São Paulo: Edições Paulinas, 1987. 205 pp., 20x13cm. (Coleção: nova coleção bíblica). ISBN 85-05-00721-2

Muito já se elucubrou sobre a factibilidade de uma teologia do Antigo Testamento. O motivo é óbvio. Aquilo que designamos AT não é um escrito unitário. Os vários escritos aí enfeixados referem-se a tempos e problemáticas de caráter bastante variado. Seria ilícito falar de teologias do AT. Jamais teologia no singular. Apesar disso, C.W. arrisca-se a fazer uma teologia do AT em rasgos essenciais, conforme o título original da obra.

Na página 181, o A. nos oferece sua visão de uma teologia do AT, que corresponde, globalmente, ao desenvolvimento de sua obra. "Não uma teologia sobre um Deus objetivado adentrado num sistema lógico e transcendental, mas uma teologia dinâmica que expõe o que aconteceu, acontece e acontecerá concretamente entre Deus e o homem". Nesta teologia, Deus jamais será reduzido a um "conceito abstrato", nem "transformado em objeto de teorias científicas". "Ele somente pode ser aquele que fala e aquele que age no contexto da correlação entre si e o mundo, entre si e o povo, ou o homem individual".

A experiência teológica fundamental do homem bíblico é a do Deus-redentor. Ou seja, a de Deus que salva seu povo da opressão. Assim, "não foi a eleição, mas sim a redenção que fez de Israel o povo de Deus" (36). "Israel experimentava o seu Deus como redentor e... esta experiência marcava todo o resto da tradição em consequência

de sempre renovadas experiências de salvação" (73).

Uma teologia do AT deve pois ser, fundamentalmente, uma teologia narrativa. Não no sentido da historiografia moderna, mas narração onde o factual esteja subordinado ao teológico; onde, no histórico, seja discernida a ação de Deus em favor do povo ou indivíduos. Esta tendência está na base da formação dos próprios livros bíblicos. É isto que C.W. faz repassando as páginas do AT.

A partir da concepção do Deus-redentor delineiam-se as outras concepções de Deus. Assim, a concepção de Deus-criador funda-se numa visão globalizante da realidade a partir do Deus-redentor. "O redentor deve ser idêntico com o criador" (73). O mesmo se dá com a realidade do juízo e da misericórdia de Deus. No período do profetismo em Israel, "o Deus redentor é fadado a se converter no Deus-juiz, sem deixar, no entanto, de todo a continuar a ação salvífica de seu povo" (108).

Qual a resposta do homem diante da ação de Deus? Esta questão também faz parte de uma teologia do AT. Duas são as vertentes da resposta do homem: a vertente da palavra e a vertente da ação. Na primeira, a resposta é expressa através da oração, p.ex., os Salmos nos seus mais variados tipos, especialmente, os de louvor e lamentação. Na segunda, o homem responde a Deus cumprindo a lei e os mandamentos, além da prática de ações ligadas ao culto. Outro tipo de resposta aparece nos Salmos que são, propriamente, reflexão sobre Deus e sua obra (cf. Sl 139) e nas tradições teológicas propriamente ditas.

No capítulo final, o A. vai além das fronteiras do AT, como já o fizera

antes, para relacionar AT e NT. Depois de mostrar as convergências e divergências, ele explicita como, no NT, articula-se um esquema teológico semelhante ao do AT.

A obra de C.W. será de grande utilidade para quem quiser aprofundar,

de maneira sistemática, o desenrolar do drama da relação Deus-Homem, assim como está expresso ao longo da literatura veterotestamentária.

Jaldemir Vitório S.J.

KELLNER, Wendelin: *O Filho do Homem: A mensagem político-teológica de Jesus.* / Tradução (do alemão) Frederico Dattler. — São Paulo: Ed. Paulinas, 1987. 190 pp., 20x13cm. (Coleção: temas bíblicos).
ISBN 85-05-00740-9

A leitura dos textos apocalípticos pode nos enredar nas malhas do simbolismo, muitas vezes, de difícil inteligência, a ponto de corrermos o risco de cair na confusão e na incapacidade de ir além do texto. O presente volume nos mostra que as coisas não precisam ser necessariamente assim.

Tomando como base o texto de Dn 7, devidamente contextualizado, W. K. resgata a dimensão político-teológica da figura apocalíptica do Filho do Homem que, no Novo Testamento, será uma chave de leitura importante da experiência profética de Jesus.

Os quatro animais de Dn 7 apontam para quatro reinos hegemônicos, cujo exercício do poder baseava-se na injustiça e na opressão. A águia-leão aponta para o império neobabilônico; o urso representa o império persa; a pantera simboliza o império de Alexandre Magno; o animal sem nome — “medonho, pavoroso e de uma força excepcional” (7,7) — é o reino dos Seleucidas, sob cujo poderio militar, com

seu instrumental bélico possante que tanta devastação fez (1 Mc 6,51), viveu o autor do texto daniélico. O homem de fé, porém, não se deixa intimidar pelas eventualidades da história, por mais terríveis que sejam. Ele é capaz de olhá-las com objetividade e transcendê-las, descobrindo a precariedade efêmera de sua pretensa segurança e solidez. Por outro lado, a história se lhe apresenta aberta para uma novidade positiva cuja irrupção pode se dar a qualquer momento. No texto de Dn, a novidade não é gerada nas entranhas da história mas vem “sobre as nuvens do céu” (7,13), numa clara ruptura com a ordem secularmente estabelecida. “Não resta dúvida de que também o Filho do Homem representa uma forma de regime, posto que reformada e mais voltada para as relações recíprocas entre os homens que agora tratariam seus semelhantes de forma diferente” (39). Contrariamente, a todos os demais reinos, o reino do Filho do Homem será eterno e nunca se acabará (Dn 7,14).

O tema do Filho do Homem reaparece nos escritos neotestamentários. A dominação romana campeava. Nada mais natural que surgir, nos corações dos oprimidos, anseios de libertação. A figura do Filho do Homem, como a descrevia Dn, servia perfeitamente de referencial teológico para a esperança

do povo. Jesus e a primitiva comunidade não foram influenciados apenas por Dn 7, mas também pelo Apocalipse de Henoc, onde o Filho do Homem é descrito como quem "despedaça as fauces dos poderosos e tritura os dentes dos pecadores" (Hen. 46, 4). Todavia, a aplicação do título Filho do Homem a Jesus, tanto com a roupagem de Dn 7 quanto com a do Apocalipse de Henoc, não lhe é totalmente aderente, apesar de projetarem "nova luz sobre a pregação de Jesus" (58).

O A. passa então a analisar dez perícopas do Novo Testamento onde ocorre a expressão Filho do Homem. Embora Jesus não queira instaurar um reino com as pretensões hegemônicas dos reinos deste mundo, a aplicação do título Filho do Homem a Jesus tem uma clara conotação política. Ou seja, apesar de Jesus rejeitar um messianismo puramente terrestre, "o querigma do Filho do homem, a partir de sua raiz veterotestamentária, já tem sentido acentuadamente político" (151). Isto vai aparecer na antropologia, na eclesiologia, na cristologia, na teologia e na escatologia que se obtém a partir

dos textos referentes ao Filho do Homem.

Hoje atravessamos tempos difíceis. No nível sócio-político-econômico, ansiamos por uma nova era fundada na justiça e na igualdade, onde a hegemonia e a dependência das potências estrangeiras, imagens modernas das bestas daniélicas, seja superada. No nível religioso, somos desafiados a superar o dualismo, o racionalismo, o revolucionarismo, o legalismo, superações já operadas por Jesus (150). A volta à teologia do Filho do Homem, nas suas vertentes vétero e neotestamentária, pode ser altamente inspiradora. "Não bastará uma simples hermenêutica dos textos. A transmissão da boa nova deverá converter-se em apelos concretos aos nossos irmãos, assim como sucedeu com a mensagem criptográfica de Daniel e as palavras claras dos evangelhos. Onde quer que uma comunidade ou indivíduos realizem um item sequer da nova ordem, ali encorajarão outros a cooperarem, porque o amor aos homens é contagiante" (155).

Jaldemir Vitório S.J.

THEISSEN, Gerd: *A sombra do Galileu: pesquisa histórica sobre Jesus em forma narrativa.* / Tradução (do alemão) Orlando dos Reis. — Petrópolis: Vozes, 1989. 251 pp., 20x13cm.

A narratividade entrou na cristologia há um bom tempo, mas raras vezes de modo tão explícito como neste recente romance do especialista da sociologia do NT, Gerd Theissen.

O subtítulo anuncia que aquilo que os eruditos andaram descobrindo a

respeito de Jesus e seu tempo, G.T. o narra em forma de "estória", romance. Sugerindo, implícita e às vezes explicitamente, que os evangelistas fizeram, no fundo, a mesma coisa.

Não se trata de uma "reconstituição" da vida de Jesus. Jesus nem aparece no livro. Daí o título: a *sombra* do Galileu. Trata-se de uma evocação do impacto que Jesus causou no seu contexto sócio-econômico-político-cultural. Movendo-se, portanto, no nível sócio-estrutural, o A. se pode permitir alguns leves anacronismos, pois como

as estruturas são "long run", se pode supor que algumas relações estruturais documentadas para os meados do séc. I d.C., já eram atuantes no contexto do Jesus histórico. Isso sobretudo em relação ao tipo de opressão exercido pelo império romano e a reação de tipo zelota. G.T. narra as "possíveis" reações dos contemporâneos de Jesus à sua atuação documentada pelos escritos cristãos e não-cristãos, e também o "possível" condicionamento que o contexto histórico tenha imprimido a estas reações, causando inclusive a eliminação de Jesus por razões que não derivam diretamente de seu ensinamento e gestos. Digo "possível", querendo dizer que as conjecturas do A. não são impossíveis. Pelo contrário, são cientificamente fundamentadas. O A. explica: "(...) devo tranquilizá-lo: tenho grande medo de escrever algo que não encontre apoio nas fontes. Meu livro nada contém que não tenha ensinado também na universidade" (p. 7). Daí este romance estar amplamente provido de notas de rodapé em estilo quase acadêmico, coisa rara no mundo da literatura de ficção. Este romance lembra outras evocações de momentos histórico-culturais que chegam a esclarecer o espírito da época melhor que as próprias pesquisas científicas; para citar apenas uma, *Augustin, ou le Maître est là*, de J. Malègue, a respeito da crise modernista.

O procedimento permite grande abertura de compreensão. O romancista não é obrigado a tirar conclusões de ordem histórico-científica, nem de fechar alguma interpretação em cima dos fatos. Pode deixar tudo isso por conta do leitor, se este estiver interessado em conclusões. Para ressaltar esta abertura como diferente do espírito definitório de bom número de teólogos, o A. in-

clui na obra a sua própria "sombra", na figura de um teólogo leitor do manuscrito, a cujas objeções criteriológicas e dogmáticas ele procura dar as devidas respostas, ainda que muitas vezes em forma de contrapergunta. O interlocutor se chama Professor Kratzinger... Entre as possíveis associações verbais não se exclui a com o verbo *kratzen*, arranhar, coçar.

Sem revelar a intriga — o que tiraria o gosto da leitura — quero chamar a atenção para o valor instrutivo do livro. É uma verdadeira introdução ao NT, ou pelo menos à literatura evangélica. Além de trazer muita informação histórica, utiliza os diversos gêneros literários que se encontram na literatura evangélica: parábolas antigas e novas, relatos simbólicos, citações do AT, oração do tipo dos Salmos ou das orações contemporâneas extrabíblicas, sonhos, discussões rabínicas, interpretações do judaísmo com vistas ao ambiente helenístico, etc. Está aí até a visão de Dn 13, atualizada já não para o tempo dos macabeus, mas para o mundo ocidental do fim do século XX. O livro desenvolve sobretudo a especialidade do A.: a interpretação sociológica do contexto histórico, mostrando os diversos interesses atuando em torno ao evento do Galileu e sua influência nas diversas interpretações que nos são atestadas pela história nas fontes cristãs, judaicas e romanas. Ajuda sobremaneira a compreender a diferença entre Jesus e as tendências político-religiosas de seu tempo, como também a interação entre estas e o Galileu. Sem arriscar uma definição positiva daquilo que Jesus de Nazaré tenha sido em si mesmo, vai "lendo" a sua sombra de tal modo que fique claro o que ele não foi e apareça a sua diferença com os zelotas e essênios e, a fortiori, os fari-

seus e saduceus.

A honestidade científica do A. se mostra não apenas nas notas de rodapé, mas ainda no apêndice intitulado "As principais fontes sobre Jesus e seu tempo". O A. aponta seu parentesco com o estudo há quinze anos publicado em versão brasileira, mas pouco utilizado nos nossos institutos de teologia: *Jesus de Nazaré*, de Günther Bornkamm (Petrópolis, Vozes, 1975).

Infelizmente, o tradutor não estava totalmente à altura da obra que traduziu. Embora não dispondo do original alemão, não me foi difícil descobrir que, na p. 226, 1ª alínea, a história da tentação de Jesus (alemão: *Versuchungsgeschichte*) virou a história da pesquisa (alemão *Untersuchungsgeschichte*). E na p. 213, o herói se acusa de ter "procurado" a fé de outro protagonista, um essênio convertido. Pelo contexto, trata-se de "ter colocado à prova" ... subtil diferença entre *suchen* e *versuchen*! Decididamente, a raiz *such* — causou problemas ao tradutor!

Outras imperfeições correm por conta da execução gráfica, que suprimiu nada menos que todas as notas de rodapé do cap. 17 e colocou as do cap. 18 no cap. 17. Também os travessões indicando troca de interlocutor nos diálogos provocam diversas vezes o espírito de pesquisa do leitor: será que estão certos (p.ex. na p. 107)? Grafias irritantes aparecem na p. 230-231, "Antiquitates Judaicarum" e "Contra Apionem" de Flávio Josefo. E um divertido lapso transforma a *circuncisão* em *circunstância*, p. 178, linha 29.

Quero sugerir também que nas próximas obras a serem publicadas nesta nova coleção, a editora tenha o cuidado de mencionar na imprensa o ano da 1ª edição na língua original. No presente caso, não haveria nenhuma razão de vergonha: trata-se de um livro bem quentinho, recém-lançado na Alemanha. Por isso, não podemos deixar de felicitar a editora por nos ter brindado com esta novidade agradável.

Johan Konings S.J.

COMBY, Jean — LEMONON, Jean-Pierre: *Roma em face a Jerusalém*: visão de autores gregos e latinos. / Tradução (do francês) Benôni Lemos. — São Paulo: Edições Paulinas, 1987. 100 pp., 23,1 x 16cm. (Coleção: documentos do mundo da Bíblia; 5). ISBN 85-05-00659-3

IDEM: *Vida e religiões no Império Romano no tempo das primeiras comunidades cristãs*. / Tradução (do francês) Benôni Lemos. — São Paulo: Edições Paulinas, 1988. 101

pp., 23,1 x 16cm. (Coleção: documentos do mundo da Bíblia; 4). ISBN 85-05-00680-1

O conhecimento do hùmus no qual as primitivas comunidades cristãs vieram à luz e conheceram seus alicerces condiciona a própria intelecção da mensagem cristã, assim como ela nos foi transmitida no Novo Testamento. É com satisfação que vemos se formar uma boa bibliografia, em português, através da qual podemos conhecer, com riqueza de detalhes, o contexto neotestamentário. Isto só pode trazer

benefício para os estudiosos do texto bíblico.

As duas obras em tela são valiosas por nos colocarem em contato com autores gregos e latinos, cujos escritos são de difícil acesso à grande maioria das pessoas interessadas no estudo da Bíblia.

Roma em face a Jerusalém contém 66 textos, de diversos autores e de diversas épocas, indo de 106 a.C. até 230 d.C. O critério de seleção foi a referência direta ou indireta ao judaísmo ou ao cristianismo. Assim, podemos ter uma idéia, embora superficial, do que os autores pagãos pensavam a respeito da religião judaica e cristã (caps. I a III). De particular interesse é o cap. III — "Cristo e os cristãos na literatura pagã do começo do século II". Os caps. IV e V dão-nos uma descrição do "quadro político e administrativo" do Império Romano, sua vida econômica, social, suas vias de comunicação. Finalmente, somos informados sobre o modo como se comunicava através de cartas.

Vida e religiões no Império Romano, como o próprio título diz, em seus 73 textos de autores antigos, ajuda-nos a penetrar no mundo das religiões do Império Romano, desde os cultos tradicionais até a adivinhação, superstição, astrologia, o culto ao imperador e as religiões vindas de fora (cap. I). O cap. II reporta textos referentes à filosofia estoica e epicurista que ditavam o modo de comportar-se na época. O cap. III gira em torno do tema do ma-

trimônio, das relações entre os cônjuges, da deterioração dos costumes, da educação das crianças. O cap. IV contém textos referentes aos escravos e aos libertos, especialmente, quanto ao modo como eram tratados.

Ambos os volumes são concluídos por um índice analítico e onomástico e um índice das referências bibliográficas.

Os dois volumes complementam-se mutuamente. *Vida e religiões...* continuamente remete a *Roma em face a Jerusalém*, mormente, quando se trata de situar um autor já referido no outro volume. São muito úteis as introduções breves que os autores dão a cada temática geral e a cada tema em particular. Por sua vez, o contato com textos bastante breves, em alguns casos, pode aguçar o interesse do leitor para ir buscar informações mais amplas sobre o tema abordado.

Os dois volumes seriam mais úteis se trouxessem um índice dos textos do Novo Testamento citados ao longo de suas páginas. Isto agilizaria o trabalho de localização dos textos neotestamentários e a posterior confrontação com os textos selecionados. Por outro lado, apesar de os textos terem sido selecionados em função do estudo do Novo Testamento, em alguns casos não é fácil intuir qual o liame entre o texto aduzido e o ambiente bíblico. Isto poderia ter sido explicitado claramente.

Jaldemir Vitório S.J.

TREVIJANO, Pedro: *Madurez y sexualidad*. — Salamanca: Sígueme, 1988. 404 pp., 21,5x12,5cm. (Coleção: lux mundi; 66)
ISBN 84-301-1067-4

A ética sexual católica reduziu muitas vezes a sexualidade à sua dimensão conjugal — e esta ainda vista numa perspectiva puramente procriativa — esquecendo-a como fator de ama-

durecimento afetivo. A obra de P. Trevijano, como mostra o próprio título, procura acentuar antes de mais nada o processo de amadurecimento sexual embora trate também na segunda parte de sexualidade conjugal. Este é um dos aspectos positivos da reflexão do autor, mesmo se teria sido desejável não só apontar as etapas do desenvolvimento sexual, mas principalmente mostrar como a sexualidade, tomada em seu sentido integral, é o próprio princípio dinamizador da maturidade afetiva. Este aspecto evidentemente não está ausente, por exemplo quando o autor procura relacionar intimamente sexualidade e pessoa e apontar as três direções para as quais se orienta a sexualidade: maturidade e integração pessoal, abertura a um tu e abertura ao nós. Mas ele poderia ter perpassado de uma maneira mais efetiva a reflexão do autor, ao tratar das diferentes etapas e dos casos concretos. As três perspectivas para as quais se orienta a sexualidade permitem ao autor resgatar e valorizar de uma maneira mais positiva e humana o sentido da castidade, ao mostrar que ela não se identifica simplesmente com a pura abstinência sexual.

Ao refletir sobre as etapas do desenvolvimento sexual e sobre os casos concretos, o autor tem diante de si um jovem de classe média e de família católica praticante. Por isso a perspectiva de abordagem dos problemas é, muitas vezes, a dimensão do pecado e o contexto da confissão, caindo, às vezes, numa certa casuística. Mas isto não significa que o autor tenha uma visão tradicional e fechada. É aberto dentro desta perspectiva de abordagem. Por exemplo a argumentação não é deontológica mas teleológica e a sua visão da sexualidade não é procriativista mas personalizante. Esta abordagem responde a uma preocupação pastoral do

autor que parece ser o objetivo da obra, e portanto depende de uma determinada visão pastoral. Neste sentido quer dar uma orientação para educadores e sacerdotes no equacionamento e tratamento de questões de ética sexual e matrimonial.

Na segunda parte, ao tratar da sexualidade conjugal, o autor explicita muito bem as duas questões mais discutidas a respeito da sacramentalidade do matrimônio: a exigência de uma fé explícita e de uma consumação mais existencial do que puramente genital. Como os noivos podem ser ministros do sacramento do matrimônio se lhes falta a fé necessária? A consumação que ratifica e realiza o sacramento se reduz ao primeiro ato conjugal?

Trata longamente da paternidade responsável e mais especificamente do significado e alcance da *Humanae Vitae*. Começa dizendo que o problema de fundo é, por um lado, a luta entre o egoísmo e a generosidade e, por outro lado, a irresponsabilidade de pôr no mundo filhos que não se pode sustentar e educar. Por isso a questão do número de filhos deve ser colocada mas é da estrita competência da consciência do casal. Quanto ao ensinamento da *Humanae Vitae*, o autor afirma que não é irreformável e que na sua interpretação é necessário levar em consideração o que disseram as conferências episcopais. Esta afirmação é importante porque parecia que isto já era algo adquirido mas hoje tendências rigoristas recolocam a questão chegando a dizer de que se trata de um ensinamento infalível. O autor aborda exaustivamente a questão: se e em que condições o uso dos meios anti-concepcionais não é pecado. Nesta questão a sua preocupação é a situação da penitente no âmbito da confissão. Aparece de novo o tipo de abordagem e perspecti-

va pastoral do autor no tratamento destes problemas. Várias vezes o modo de analisar uma certa questão é determinado por esta preocupação. O capítulo 21 é dedicado ao aborto que propriamente não é uma questão de ética sexual mas algo referente à defesa da vida. Por fim demonstra bastante sensibilidade pastoral ao tratar das dificul-

dades matrimoniais como também da situação dos divorciados. Finalmente a obra vale pela sua visão aberta quanto à sexualidade e pelas suas indicações com respeito ao aconselhamento de jovens e casais católicos à procura de uma orientação neste campo.

J. Roque Junges S.J

VILANOVA, Evangelista: *Historia de la teología cristiana: De los orígenes al siglo XV. Vol. I / Tradução (do catalão) Joan Llopes – Barcelona: Editorial Herder, 1987, 1050 pp., 21,7x14cm. (Coleção: biblioteca herder; sección de filosofía y teología; 180)*

À primeira vista o título desta obra pode dar a impressão de ser pretencioso demais, dada a impossibilidade de uma única pessoa conhecer a fundo, e a partir das fontes diretas, todas as correntes teológicas, juntamente com seus protagonistas. No entanto o A., monge de Montserrat e professor da faculdade de teologia de Barcelona, é cientificamente consciencioso para não incorrer em tal tipo de ilusão.

A partir de seus cursos de história da teologia, o A. elaborou esta obra de iniciação, que, portanto, não é dirigida a especialistas ou investigadores, com finalidade de apresentar panoramicamente como se fez teologia ao longo do tempo, e de sugerir algumas reflexões para o atual momento teológico. Este livro é o primeiro de uma obra que se pretende estender a três volumes, abrangendo a história da teologia desde o princípio até a era atual.

Não sendo investigador, mas pro-

fessor, o A., a partir da leitura de textos, documentos, livros e artigos, apresenta um resumo dos trabalhos que se encontram dispersos, à maneira de quem prepara uma aula. O resultado deste esforço é uma obra volumosa e bem documentada, cuja leitura torna-se facilitada pela clareza e estilo e pelo caráter didático do A. A vasta e abundante quantidade de notas remete o leitor às fontes e fornece-lhe uma variada e rica bibliografia, na qual são referidos os autores mais especializados e relevantes.

Concebendo a teologia como compreensão da palavra de Deus que atua no mundo, e a história como conhecimento global dos diversos níveis da vida humana, o A. escreve sua história da teologia levando em consideração a historicidade dos testemunhos, a diversidade das culturas e as diferenciações das consciências humanas: cada corrente teológica é focalizada dentro de seu contexto histórico, seguindo a abordagem de seus principais expoentes, caracterizados segundo um esquema comum, constituído pelos aspectos da vida, das obras e das idéias teológicas.

Através de sua história da teologia o A. evidencia nitidamente que a pluralidade teológica foi a característica marcante de toda trajetória do

"intellectus fidei". Tal pluralidade torna-se manifesta não somente em termos de correntes diferenciadas, como também entre os próprios membros de uma escola, ou de uma mesma ordem religiosa. Isto mostra o fato de que o evangelho deve encarnar-se em cada geração em solidariedade com os projetos humanos, derivando-se daí a diversidade de linguagem, conforme os diversos estilos de vida. Para ele, ao se escrever uma história da teologia, deve-se evitar o duplo dualismo epistemológico que tantas vezes fez fracassar a teologia e a unidade da vida cristã — o materialismo e o espiritualismo —, pois a teologia reflete sobre a palavra de Deus vivida na Igreja.

Na primeira parte, intitulada "teologia do princípio", baseando-se na intuição de Karl Rahner, segundo a qual o princípio é aquilo que contém em germe o todo, o A. focaliza a teologia bíblica do AT e do NT, os símbolos e as confissões de fé da Igreja primitiva (séculos de I-III). Para o enfoque da teologia bíblica conta com a colaboração de *Pius-Ramon Tragan*, que explica sobre sua origem, desenvolvimento e perspectivas. O A. observa que se pode buscar o começo de uma teologia na Sagrada Escritura, pois esta é a interpretação do evento Jesus Cristo; o NT contém afirmações que com o tempo se converterão em estruturas das fórmulas cristológicas e trinitárias — os símbolos da Igreja — unificadas a partir de fins do II século; posteriormente o texto do símbolo, procedente de um contexto lingüístico propriamente litúrgico, foi elevado à categoria de regra da fé — o credo niceno. As confissões de fé, os símbolos e o credo são formulações que possuem um fundamento eclesiológico: são expressões de algo vivido com sentido — palavra precedida da vivência — que quer expres-

sar-se e poder ser compreendido através da linguagem.

A "teologia patrística" é o título da segunda parte. Tal teologia desenvolveu-se no momento da cristianização do império (séculos IV-V) e contribuiu à precisação do credo e à invenção da língua católica. Como o A. compartilha do pressuposto de que a teologia somente se tornou científica com a escolástica, sublinha que a teologia científica ainda não existia nos padres da Igreja, e que a patrística foi a época da intuição teológica, na qual se passou do credo à teologia sábia, onde os dogmas trinitários e cristológicos permaneceram como fonte e como base do trabalho de reflexão teológica.

Uma parte muito interessante nesta obra é a terceira, que versa sobre a "teologia bizantina". O A. assinala que enquanto a teologia latina convertia-se em ciência, separando-se da vida espiritual e litúrgica, no oriente destacava-se a unidade dos mistérios, da mística e da expressão teológica. A maior parte da literatura teológica oriental foi exegética e polêmica, pois considerava-se a fé cristã como uma realidade dada, que se pode conhecer e defender, não, porém, de modo exaustivo; a patrística oriental estendeu-se até o século VIII, com João Damasceno, iniciando-se posteriormente a época das compilações; nos escritores monásticos o tom predominante é o ascético, e não tanto o ensino místico. É altamente sugestiva a caracterização da teologia bizantina: uma teologia que não é somente sistematização racional, mas também sabedoria, que brota da experiência pessoal e viva de Deus, ou seja, uma teologia existencial que procura mostrar o mistério, e não demonstrar a verdade; teologia mística, originada da experiência pneumática do mistério, e mistagógica, que inicia o homem no mistério trini-

tário; e teologia apofática, que procede por negações a fim de expor o sentido da transcendência de Deus, e que se expressa na liturgia.

O tema da quarta parte é a "teologia monástica ocidental". O A. assinala que entre a teologia patrística e a especulação escolástica houve uma explicação teológica da Escritura que não se enquadra nestas duas categorias, e que objetivava sobretudo a manutenção da orientação contemplativa da teologia; até o século XIII a palavra teologia designava uma forma de oração, à base da ascese, que terminava na contemplação e num modo sapiencial de conhecimento, alimentado pela oração. A teologia monástica interrogava-se sobre o sentido da Escritura e sua finalidade última era cantar a Deus e orar; não se tratava tanto de especular, mas de admirar: o ato teológico do monge consistia em ler, ruminar as palavras e orar (*lectio-meditatio-oratio*). Particularmente relevante é a observação de que a dois ambientes diferentes — vida cristã no mundo e vida cristã no claustro — corresponderam dois modos diversos de reflexão teológica, ocorrendo a coexistência de duas idades médias — monástica e escolástica; aos dois estados de vida corresponderam duas linguagens teológicas: entre os monges predominava o tom fervoroso, o vocabulário místico, a acentuação da gramática (*littera*), esforçava-se pela perfeição, buscava-se a verdade e falava-se com imagens e comparações; entre os escolásticos acentuava-se a lógica, não se contentava com a "auctoritas" da Sagrada Escritura e dos padres, recorria-se aos filósofos, buscava-se a clareza em tudo, usavam-se termos abstratos e forjavam-se novas palavras.

O maior espaço da obra é dedicado à "teologia escolástica", tema da quinta e última parte. O A. observa

que durante o renascimento carolíngio a palavra escolástico possuía três acepções: letrado, boa organização do pensamento, e científico; a partir do século XIII passou a designar as vastas sínteses e a referir-se, em primeiro lugar, à filosofia ou à teologia de uma escola. Na teologia escolástica a palavra divina é o texto constante da reflexão; para sua explicitação recorria-se aos padres e aos concílios; deste modo, a Escritura, os padres e o magistério eclesial foram as bases desta teologia, cuja tarefa principal do teólogo consistia em ordenar tal material. A escolástica supunha uma lógica e uma dialética (discussão, controvérsia), e o horizonte intelectual do escolástico era o "aeternus rerum ordo", abarcando toda realidade: a escolástica era uma teologia ou uma filosofia da ordem. O método escolástico consistia na explicação dos textos (*lectio*), na colocação de um problema, nas posições diante do mesmo e na sua solução (*quaestio*), cuja tarefa competia ao mestre, e na discussão (*disputatio*), que requeria a intervenção de vários mestres; fundamentalmente a escolástica foi uma técnica baseada na compreensão dos textos a partir de uma análise formal, que conduzia ao enunciado da verdade e às suas aplicações — análise gramatical e semântica, e interpretação simbólica e moral. Além de percorrer as diversas escolas e autores, dando, evidentemente, um largo espaço à teologia de Santo Tomás, o A. também focaliza as escolásticas não cristãs: salienta que a distinção entre filosofia e teologia nunca se realizou no Islão, e que entre os judeus o Talmud (comentário à Escritura) foi eminentemente religioso, ao passo que na cabala se consignou a tradição mística; e dedica um capítulo especial à história da teologia escolástica na Catalunha.

Eis, pois, uma obra que vale a pe-

na ser lida, refletida e consultada. Ademais, uma de suas vantagens consiste em não iludir o leitor: a suposição de já se ter um amplo conhecimento da história da teologia, a partir de sua leitura, é suplantada pela necessidade que se sente de se recorrer às fontes e de se

conhecer as teologias e os teólogos a partir de seus próprios escritos e de seus melhores comentaristas e especialistas; e até para isso o leitor sente-se estimulado e ajudado pelo próprio A.

Danilo Mondoni S.J.

TORRES, Sergio – FABELLA, Virgínia (org.): *El Evangelio emergente: la teología desde el reverso de la historia.* – Salamanca: Sígueme, 1981. 161 pp., 21,5 x 13,5 cm. (Coleção: materiales; 18). ISBN 84-301-0842-4

Em Dar es Salaam, na Tanzânia, teólogos pertencentes à ASETT (Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo) se reuniram em 1976 para refletir sobre o significado da teologia nos países do Terceiro Mundo. Este livro é o resultado das colocações de alguns desses teólogos da África e da Ásia.

S. Torres, secretário executivo da ASETT, faz a introdução do livro e também o Discurso Inaugural da abertura do Congresso. Indica na introdução a pauta das reflexões numa dupla direção de busca da identidade da vida teológica e eclesial do Terceiro Mundo e de diálogo honesto e criativo com o Primeiro Mundo em vista da construção de uma nova criação e nova humanidade em Deus.

Tanzânia e o campus da universidade de Dar es Salaam são símbolos dessa aspiração. A reunião congregou protestantes, ortodoxos e católicos em difícil mas rico diálogo. O livro não consegue traduzir toda a riqueza viva do Encontro. Ele contém algumas de suas colocações, enquanto outras fo-

ram enviadas somente por escrito e seus autores não estiveram presentes. Além disso, houve exposições que foram feitas mas não aparecem publicadas, mas às quais S. Torres alude em sua introdução. O texto procura superar a concepção geográfica de Terceiro Mundo. Pois há "Terceiro Mundo" no coração geográfico do "Primeiro Mundo" e vice-versa. Quer-se fazer teologia a partir dos interesses e expectativas dos pobres e marginalizados da história.

A introdução ainda reflete o clima de autojustificação da teologia do Terceiro Mundo frente à teologia européia, na clássica discussão sobre sua metodologia, cientificidade, academicidade, hoje já passada e que soa cansativa, mas na época ainda candente. Indica como ponto de partida da teologia do Terceiro Mundo a sua crítica ao sistema gerado pelo racionalismo científico ocidental, incapaz de resolver os problemas da injustiça.

No livro aparecem cinco colocações de africanos. P. Masanja, professor de Ciências Sociais na universidade de Dar es Salaam, Tanzânia, elenca três elementos característicos da África contemporânea nessa segunda metade do séc. XX: o neocolonialismo, a luta pela libertação e o desenvolvimento histórico do capitalismo.

O neocolonialismo reflete o tipo de vinculação que os países da África têm com o sistema mundial econômi-

co, político e ideológico. Já não é mais o tipo de dominação dos começos do século pela via da ocupação direta. Permitem-se formas de independência, desde que haja vinculação e submissão no campo das decisões político-econômicas sob diversas modalidades conforme o país. Este neocolonialismo produz seu contrário que pode ser resumido nessa frase expressiva: "Os países querem sua independência, as nações querem sua libertação e os povos querem sua revolução". Mas isso não tira que o sistema capitalista tenha impregnado estruturas dos países africanos e se desenvolva aí dentro. Não deixa de ser nova forma de dominação, mas com suas raízes dentro.

Estabelece o A. uma tipologia dos países africanos sob a ótica da luta libertadora em relação ao imperialismo (neocolonialismo). Primeiro há o grupo dos países que conseguiram a independência nos anos 50/60. Depois as antigas colônias portuguesas e em seguida o terceiro grupo dos países do sul da África. Termina falando do contexto ideológico e cultural da África onde se trava a mesma luta de libertação. Levanta aos teólogos presentes no Congresso a questão do sentido da presença das instituições religiosas nesse contexto político e ideológico.

K. A. Dickson, de Gana, em breve colocação toca a questão do desafio colocado à teologia na África. Não basta para ser teólogo africano conhecer a teologia até agora veiculada. Precisa ser repensada a partir do contexto da África sobretudo em três campos: a compreensão do ensino bíblico, a liturgia da Igreja e a recolocação do pensamento cristão.

Outra breve colocação foi feita por N. Mushete, do Zaire, sobre a unidade da fé e o pluralismo em teologia. Tal problema é antigo, mas ressurgiu de for-

ma nova ao ser ampliado também a limites mundiais. Em grande parte, surge de uma contraposição exagerada e artificial entre unidade e pluralismo. Na história da Igreja, conseguiu-se articular tal problema em muitas situações.

Uma exposição mais longa é apresentada por M. Buthelesi, da Igreja luterana, sobre uma teologia indígena na África do Sul. Há uma "distância hermenêutica" entre a alma africana e a cultura ocidental na qual foi veiculada a pregação cristã. Por isso, o teólogo necessita partir dos "dados fundamentais" em função dos quais o africano interpreta a existência, vinculados aos mitos de origem. Existe um corpus de conceitos intelectuais logicamente coordenados de tipo tradicional tanto no africano não-ocidentalizado como nos "evolués" e "déracinés". O A. tenta desvendar razões e motivações ocultas que podem estar subjacentes na empresa de certos missionários ao proclamarem a tarefa de indigenização da teologia em África. Seria antes uma solução para seus próprios problemas que para os dos africanos. O resultado da reconstrução etnográfica de cosmovisão africana em relação à original não é necessariamente inadequado ou falso, mas não se pode colocar tal como postulado válido inicial para a teologia africana. Este enfoque de natureza etnológica manifesta sua fraqueza pela tendência ao objetivismo cultural. Põe-se demasiado acento sobre a cosmovisão africana, como se tratasse de uma realidade isolada e independente, com valor em si mesma, à margem do povo africano tal e como atualmente existe. A pessoa humana é menos valorizada. Por isso sugere o A. um enfoque antropológico como mais pertinente.

Ele formula tal enfoque sob a forma da seguinte tese: o ponto de partida para uma teologia indígena não

deve ser uma cosmovisão reconstruída etnograficamente, mas sim os povos africanos mesmos. Leva-se em consideração a pessoa humana enquanto sujeito. Teologia indígena não se refere tanto ao objeto, aos problemas indígenas (res indigenae) e à maneira de tratá-los. Mas sim deve fundar-se na iniciativa dos próprios africanos no contexto de sua situação existencial atual. Os africanos precisam para ser eles mesmos de liberdade de pensamento e de condições materiais para produzir sua teologia. De modo cortante, pode-se dizer que só quando os seminários da África forem capazes de produzir hereges, não por ignorância, mas por convicção, então pode-se dizer que o africano está começando a pensar (Tschongwe). Isto significa que a teologia africana precisa refletir as palpitações da situação vital dos povos africanos. Isso está ligado também com a necessidade de relacionar a fé cristã com a experiência da povoação negra. A negritude constitui uma realidade antropológica que abarca a totalidade da vida diária. Portanto deve-se tomar a sério a situação atual do povo negro para fazer teologia.

As exposições dos africanos terminam com o trabalho de A. Boesak sobre "o ressurgir a partir do deserto". Trabalha no texto a teologia negra como teologia da libertação. Não é parte do evangelho mas o evangelho de Jesus Cristo. Nasce na comunidade dos negros oprimidos e constitui-se um grito a Deus em defesa do povo negro. Está em relação com o desenvolvimento da consciência negra cristã da última década. Busca-se responder a questão: como ser negro e cristão? Qual é o papel da fé cristã no movimento de libertação dos negros? Daí surge uma teologia diferente da feita pelos brancos.

Esta teologia negra encontra-se com o Deus da Bíblia, diferente daque-

le pregado pelos brancos. A teologia negra data de mais tempo. Desde quando os brancos pregaram o evangelho aos negros. E a teologia da África e da América do Norte tem mais laços que se crê. Difere, porém, a teologia negra da África do Sul por faltar-lhe documentos de interpretação da história, dos acontecimentos feita pelos negros enquanto nos USA este não foi o caso. Por isso, o desenvolvimento da consciência negra tem especial importância na África do Sul na superação do Apartheid. A teologia interfere como leitura de fé desse processo, despertando a esperança nos negros oprimidos.

Ao ser uma teologia da libertação, tem a ver com o poder. Pois negar o exercício do poder a um povo significa degradá-lo a um nível infra-humano. A teologia negra liberta o poder negro de um mito de maldade. O poder negro é legítima expressão da natureza humana, nasce da responsabilidade do negro como ser humano. Ele termina sua exposição abrindo pistas para uma ética da libertação.

As colocações da Ásia são três. O. Carbajal, das Filipinas, trata do contexto da teologia. A integração da teologia na realidade social contemporânea se faz mediante três sistemas diferentes de pensamento teológico. O primeiro utiliza a Deus e a religião como fatores que perpetuam a lei e a ordem de uma realidade social querida por ele. O segundo invoca a Deus e a religião para efetuar uma transformação efetiva e qualitativa da realidade social atual não querida por Deus mas fruto de sistema opressor. O terceiro é de caráter intermédio que define uma postura de neutralidade diante da realidade social, ao afirmar que a religião não tem nada a ver com ela. Todos pretendem ser lúdima teologia cristã.

A explicação não pode ser que

nossa visão cristã configure nossa interpretação da realidade, mas o contrário. O A. desenvolve a tese de que a condição histórica de nossa vida material é fator determinante e variável, e permite distintas concepções de mundo. Estas constituem, por sua vez, a estrutura de toda reflexão teológica.

Por isso, o A. descreve três concepções de mundo: monista, dualista e dinâmica. A concepção monista tem suas raízes nas sociedades comunal-primítivas, a dualista nas sociedades feudais e capitalistas e a dinâmica com o declinar do capitalismo e com o correspondente avanço do socialismo. Tal é válido a partir de um ponto de vista geral, mas não necessariamente desde o ponto de vista individual. Pois os indivíduos podem viver com três concepções de mundo diferentes de maneira não perfeitamente integrada. Nesse caso, existe a predominância de uma delas. O A. descreve essas três concepções de mundo, relacionando as estruturas econômicas, políticas e sociais com a visão religiosa. Este tipo de análise sofre de enorme precariedade e simplificações. E padece de falta de dialeticidade, justapondo os modelos, fazendo-os suceder um ao outro, sem perceber o movimento dialético entre eles.

P. Lee, de Hong Kong, trabalha o tema do velho e do novo. Trata ele de explicar a situação da Igreja no sudeste asiático, buscando entender o sudeste asiático, o comportamento das Igrejas nele e o que elas deveriam fazer na atual situação.

No sudeste asiático está desmoronando uma velha ordem e está surgindo uma nova dentro de um período de tempo relativamente breve e com formas que não brotaram de suas antigas civilizações, mas transplantadas desde o exterior. Isso tem provocado conse-

quências de frustração, de dificuldades na implantação da democracia, de consciência de atraso no meio a um desenvolvimento desigual para as classes.

O cristianismo teria muito que oferecer, ainda que haja certa confusão entre os membros da Igreja ao tratar de relacionar a mensagem cristã com a situação atual do homem. Há entraves à sua propagação nessa região. Um dos principais é aparecer como "estrangeiro" em relação às culturas asiáticas. Há dois movimentos antagônicos na Igreja, um de abertura e indigenização e outro de sectarismo ocidental. Além disso ele aparece vinculado ao colonialismo ocidental. Nas Igrejas ainda permanece certa mentalidade colonial. Pesam também as estruturas eclesiais.

As Igrejas terão presença nessa região se elas se renovarem. Antes de tudo elas precisam atualizar o conhecimento bíblico do clero e arrepende-se de seu egocentrismo. Termina o trabalho traçando um perfil diocesano de renovação da Igreja em três níveis: intelectual, paroquial ou congregacional e de serviço aos pobres.

Uma última exposição fecha o ciclo. *D. S. Amalorpavadass*, da Índia, inicia sua abordagem dando-nos uma compreensão da Índia no relativo às tradições religiosas antigas. Antes, porém, traça sucintamente o ensinamento do Conc. Vaticano II, das conferências teológicas internacionais de Bombay (1964), do SEDOS de Roma (1969), de Nagpur (1971) sobre as grandes tradições religiosas e sobre o diálogo religioso. Predomina nesses textos uma leitura histórico-salvífica das religiões.

O A. pinta-nos doloroso quadro da realidade atual da Índia com sua pobreza e suas seqüelas. E dentro dele, a figura de Cristo como libertador e o papel da Igreja, como sinal vivo dessa libertação de Cristo. E isso implica

uma tarefa de conscientização e evangelização.

O livro termina com um breve comunicado do Congresso desejando que tais encontros se repitam e definindo os objetivos da ASETT dentro dum espírito de diálogo ecumênico.

O livro naturalmente contém trabalhos de valor e extensão bem diferentes. Uns são brevíssimas exposições, que apenas definem os problemas, outros são colocações mais aprofundadas. Uns permanecem num nível meramente programático, enquanto outros já

avançam o assunto. Revela a maioria das contribuições ainda um clima de afirmação da autonomia e legitimidade de uma teologia do Terceiro Mundo. O livro fica como um marco nessa caminhada da teologia desses continentes pobres e serve para ir escrevendo a história de sua teologia, com todos os limites de uma fase ainda incipiente. Conhecer tais balizas ajuda-nos a ver como foi surgindo essa nova teologia.

J. B. Libânio S.J.
