
RECENSÕES

LEERS, Bernardino: *O ministério da reconciliação: uma ética profissional para confessores.* — Petrópolis: Ed. Vozes, 1988. 214 pp., 20,8x13,7 cm.

Objetivo desta obra, expresso claramente pelo próprio A. na introdução é oferecer uma alternativa atual para os antigos "manuais para confessores," em geral escritos em latim e não mais acessíveis aos futuros sacerdotes. Com isso recolhe a experiência e a sabedoria acumulada naqueles manuais, completando-as com as novas aquisições das ciências humanas e a problemática mais recente do sacramento da penitência.

Num primeiro cap. é vista a crise atual deste sacramento, suas causas, e sobretudo o modo com foi entendido e administrado num passado mais recente. A este quadro contrapõem-se os dados bíblicos mais centrais da misericórdia de Deus, de seu amor encarnado em Jesus Cristo, da Igreja como sacramento do perdão de Deus e finalmente do ministério da reconciliação.

O cap. seguinte traça o perfil do bom confessor. É uma das partes mais ricas do livro, onde o A. demonstra não só sério conhecimento teológico, mas também profunda experiência do ministério, tudo isto expresso em formulações simples e claras. Capítulo a ser lido e relido pelos futuros confessores, que dele muito aprenderão para poderem corresponder às exigências deste ministério. O sacerdote como mediador humano do perdão de Deus

e não tanto como juiz, a necessidade de refletir sobre a sua prática no confessional para ir se aperfeiçoando, o saber evitar os extremos do laxismo e do rigorismo no trato com os penitentes, a consciência de que cada homem é único e que deve ser ouvido e acolhido em sua individualidade, a importância maior da pessoa e não tanto dos pecados confessados bem como do futuro e não tanto do passado da mesma, eis alguns pontos desenvolvidos com maestria pelo A. e que nos chamaram a atenção.

O cap. III trata do diálogo entre confessor e penitente no interior do sacramento. O ministro deve ter presente o sentido teológico do mesmo e o seu papel de intermediário neste acontecimento, cuja realidade o ultrapassa já que o amor e o perdão são de Deus. "Na prática, não é fácil escutar pacientemente o pecador com sua história, inspirar-lhe confiança, anunciar-lhe a misericórdia de Deus e descobrir com ele o caminho a seguir em nova liberdade. A dificuldade para praticar esta estratégia não é só questão de tempo mas sobretudo consiste na tradição clerical de mandar, de impor, de catalogar logo o pecador, dar-lhe conselhos, ordenar que faça isso ou aquilo, sem ter ele explicado bem sua situação e seu estado d'alma." Ao longo das páginas seguintes o A. procura afastar um tal perigo, oferecendo sábias orientações para se iniciar corretamente o diálogo, saber deixá-lo avançar com discrição, evitar o envolvimento afetivo prejudicial, conhecer a arte de perguntar e ter algum conheci-

mento de psicoterapia para reconhecer os casos-limite.

O cap. IV ocupa-se da parte mais fundamental do sacramento da penitência que é a conversão do pecador. Primeiramente examina-se o complexo fenômeno da culpa pessoal, numa linguagem simples e clara, na qual aflora a experiência do A., enriquecida e valorizada pelos seus conhecimentos de teologia e de psicologia. Não se faz teoria, mas se reflete com inteligência sobre o que se dá de fato na vida real. As páginas seguintes, preciosas na sua síntese e lindas na sua formulação, apresentam a noção bíblica de conversão. Ainda neste cap. estuda-se a integridade da confissão e como deve agir o confessor em determinados casos, encerrando-se o mesmo com orientações práticas sobre a satisfação.

Tema do cap. V é a absolvição sacerdotal e o sigilo sacramental. Depois de iluminar o sentido teológico do perdão concedido pela Igreja, o A. aborda as condições para que o mesmo seja eficaz, examinando as disposições do penitente que busca o sacramento e as reações correspondentes do confessor. De modo especial são tratados os ocasionários e os consuetudinários, em páginas de muita unção e bom senso. O segredo sacramental apresenta sinte-

ticamente a doutrina clássica sobre o tema.

No sexto e último cap. o A. mostra-se bem informado sobre a atual problemática do sacramento da penitência ao tratar das "novas formas do sacramento da reconciliação". Num primeiro momento são vistas as limitações da "confissão auricular" para, em seguida, abordar alguns elementos positivos das celebrações comunitárias sacramentais, seja com relação ao significado último do sacramento, seja no que diz respeito à consciência moral do homem atual. Finalmente uma palavra é dita sobre os ritos penitenciais sem a presença do sacerdote: sua importância, sua utilidade, a possibilidade de ministros leigos da reconciliação.

A leitura destas páginas deixa uma impressão muito positiva. Num estilo simples e acessível deixa transparecer contudo ótimo conhecimento da Escritura, da história do dogma e da reflexão teológica sobre o sacramento do perdão, tudo isto temperado por uma rica experiência e ótima dose de bom senso. Só podemos recomendar sua leitura a todos os sacerdotes e candidatos ao sacerdócio.

Mário de França Miranda S.J.

MOSER, Antônio — LEERS, Bernardino: *Teologia moral: impasses e alternativas.* — Petrópolis: Ed. Vozes, 1987. 308 pp., 20,9x13,5 cm. (Coleção: teologia e libertação; série III: a libertação na história; 5).

Esta obra, da autoria de dois dos maiores expoentes da Teologia Moral

no Brasil, faz parte da coleção "Teologia e Libertação" e pretende ser uma tentativa de sistematizar a Teologia Moral na perspectiva latino-americana da libertação. Nisto está o seu mérito principal. Há bastante tempo se reclama uma maior presença da reflexão típica da libertação na sistematização da Teologia Moral como já tinha acontecido em relação aos outros tratados

teológicos. Aqui temos uma das poucas tentativas metódicas nesta linha no campo da moral.

A obra se abre com um elenco dos impasses e desafios que enfrenta hoje a Teologia Moral. Esta situação configura um quadro de crise que se expressa tanto ao nível da teoria quanto também e principalmente ao nível da prática. Neste sentido o A. desta parte analisa os desafios postos à reflexão ética e as respectivas alternativas de solução sempre a partir daqueles dois níveis. Uma análise a partir desta dupla dimensão permite equacionar mais adequadamente a questão.

Uma primeira resposta à crise foi a moral renovada. O A. examina criticamente este modelo ressaltando o seu contexto social e as suas linhas-força. Além disso procura recolher as suas aquisições positivas e apontar para as suas lacunas. A moral renovada é uma resposta aos problemas do Primeiro Mundo e nisto consiste a sua insuficiência por não saber acolher o grito de milhões de empobrecidos do Terceiro Mundo. O modelo da libertação procura justamente partir da interpelação que emerge deste submundo. Assim os empobrecidos, como sujeitos sociais da construção de uma nova sociedade, se tornam os interlocutores privilegiados da prática da justiça e, portanto, também da reflexão ética. Tendo presente esta dupla dimensão, isto é, o nível da prática e o nível da reflexão que dela emerge, o respectivo A. aponta como pontos de referência do modelo da libertação: a opção preferencial pelos empobrecidos, o critério da ortopraxis, o caráter libertador, o seguimento de Jesus Cristo, a racionalidade intramundana e uma correspondente epistemologia.

A segunda parte da obra apresenta as grandes coordenadas do modelo libertador de Teologia Moral: a *aliança*, enquanto projeto ao mesmo tempo político-social e religioso; o *Reino de Deus*, enquanto projeto de transformação e prática histórica de Jesus; e a *consciência*, enquanto instância de conscientização (aspecto social) e de captação dos apelos de Deus (aspecto ético-religioso). Estas coordenadas condensam um grande significado ético para o agir e portanto têm as suas implicações para o pensar teológico-moral. Ressaltar o significado e as implicações destas coordenadas, especialmente das duas primeiras, para o agir e o pensar ético é uma das aquisições positivas desta parte. Quanto à terceira coordenada é interessante relacionar a consciência com o processo de conscientização, porque permite uma visão dinâmica e situada da mesma. Só que, ao explicitar o que é a consciência, o A. desta parte poderia tê-la entendido mais como abertura ao outro, isto é, como lugar e instância da interpelação; e nesta perspectiva ter ressaltado a sua função de discernimento ético das situações. A conscientização tem em vista a formação da consciência para o discernimento. Uma consciência eticamente adulta e crítica é aquela que sabe discernir os desafios que se lhe apresentam.

A terceira parte da obra procura explicitar a nova imagem de homem e de sociedade que decorrem desta nova reflexão ética. O ponto de partida é a práxis histórica do cristão entendida como resposta humana a um chamado de Deus. Esta perspectiva se relaciona intimamente com uma concepção da consciência como lugar da interpelação de Deus e como instância de discerni-

mento da resposta humana mencionada mais acima.

O A. desta parte estrutura a práxis histórica em três categorias-chave: a *fidelidade* grata ao apelo de Deus, a *conversão* crescente ao Evangelho e o *compromisso* missionário no mundo de hoje. Estes três pontos de vista permitem explicitar a especificidade cristã da práxis histórica e dentro desta perspectiva a sua dimensão de libertação. A práxis enquanto resposta positiva ao apelo de Deus constitui o ser virtuoso e a sua condensação numa prática continuada e decisiva é o que comumente se denomina *virtude*. É de louvar a tentativa do A. de resgatar a categoria de virtude bastante esvaziada na espiritualidade atual. Ele próprio reconhece a dificuldade de dar um sentido a esta categoria e afirma, com razão, que a questão nevrálgica é a práxis. Neste sentido a compreensão do que é virtude teria ganho com uma maior explicitação do que é a práxis, ou melhor, o que é a prática enquanto experiência com a práxis. É louvável também a maneira como o A. soube resgatar o esquema tradicional das virtudes (teológicas e morais) na perspectiva da libertação. Isto foi possível através da explicitação do seu significado teológico-cristão e da sua compreensão a partir e para um contexto social determinado.

A este quadro da virtude se contrapõe o pecado. Como a virtude é uma certa prática condensada que serve de reforço para o agir ético assim também o pecado se corporifica em certas práticas que induzem ao pecado e que o A. chama acertadamente de idolatrias modernas. Estas práticas idolátricas se constroem ao redor de certos ídolos como o poder, o dinhei-

ro, a técnica, o prazer, a superioridade, que não permitem o emergir do homem novo numa sociedade nova porque desenvolvem valores contrários a esta humanidade nova. Neste sentido eles são um desafio para uma moral que quer estar ao serviço deste projeto. Esta perspectiva consegue resgatar para a reflexão moral um rico filão bíblico que é a luta contra os ídolos. Além disso permite equacionar teologicamente as corporificações atuais do pecado em certas práticas e superar uma demasiada redução do pecado ao seu aspecto individual e factual.

Ao lado destas práticas virtuosas ou idolátricas que expressam ou se opõem ao homem novo, estruturam-se modelos sociais que pretendem promover e construir a humanidade nova. Estes modelos são forças operativas que atuam, se defrontam e criam adeptos na América Latina. Os modelos que incidem em nossa realidade são o capitalismo, o marxismo e o catolicismo. Apesar de antagonísticos estão intimamente interligados. Cada um se propaga como alternativa moral para salvar a humanidade. Neste sentido a cada um deles corresponde uma moral. A inclusão destes modelos concretos de moralidade, presentes em nossa realidade, é algo completamente novo em um tratado sistemático de moral. A sua explicitação é significativa e importante porque são forças que incidem fortemente na consciência e na práxis dos indivíduos. As ideologias influenciavam o agir das pessoas e, portanto, também a visão ética. Neste sentido o fato de inserir este tema no tratado é um dado positivo e significativo.

O conjunto da obra se ressentia às vezes de uma maior unidade e articulação, compreensível pelo fato de ser

elaborada em co-autoria. Mas isto não tira o mérito da obra, pelo contrário é de louvar a tentativa dos AA. de elaborar uma moral fundamental a partir e para a nossa realidade latino-americana. Por ser uma tentativa que procura descortinar uma nova visão, a elaboração dos temas procura, mais do que explicitar exaustivamente,

sugerir pistas. Não está interessada em abordar todas as questões referentes à moral fundamental. A obra procura abrir um caminho a ser seguido e completado. Neste sentido serve de plataforma para ulteriores explicitações e abordagens. É uma obra aberta.

J. Roque Junges S.J.

HINKELAMMERT, Franz J.:
Democracia y totalitarismo. — San José (Costa Rica): DEI, 1987. 274 pp., 20,8x13,4 cm. (Coleção: economía — teología)
ISBN 9977-42-1.

F. H. já é conhecido do público brasileiro pela tradução de dois dos seus trabalhos: *As armas ideológicas da Morte e Crítica à razão utópica*. Ele é doutor em economia. Trabalhou no Chile nos dez anos anteriores ao golpe militar de 1973. Hoje trabalha na Costa Rica.

Neste livro reúne uma série de artigos que ordena em três blocos.

A *primeira parte*, sob o título *Economia e reprodução da vida humana*, consta de quatro artigos — agora cap. —. Os três primeiros abordam respectivamente: os atuais e mais candentes problemas da economia política (cap. I); uma longa descrição e pertinente análise da divisão social do trabalho e a reprodução material da vida humana (cap. II); uma reflexão mais extensa sobre as condições estruturais para uma política do desenvolvimento, do meio ambiente e da paz (cap. III).

No cap. IV, com extrema lucidez e precisão, o A. individua os temas centrais e estruturadores da Doutrina

Social da Igreja (= DSI) no pré-Concílio e no pós-Concílio. Consegue assim mostrar a mudança que se processou na DSI e o seu impacto. Dessa forma lança nova luz para a compreensão da DSI e abre pistas novas para a sua leitura.

A *segunda parte* do livro trata da relação entre economia e democracia sob o título: *Política, democracia e economia*. O A. agrupa seis artigos. Um estuda a metodologia de Max Weber. Procura mostrar a contradição entre a metodologia de M. Weber e as análises de estruturas de valores que ele realiza. O cap. II é um estudo sobre o conceito do político em Carl Schmitt e a sua recepção na ciência política.

Os outros trabalhos desta parte ocupam-se com o problema da democracia e do totalitarismo articulados com uma proposta econômica que faz do "mercado e da concorrência perfeita" a utopia que move a sua política de negação do direito à vida das maiorias latino-americanas.

Assim, no cap. III, *Democracia, estrutura econômico-social e formação de um sentido comum legitimador*, considerado pelo A., no prefácio, como central em seu livro, é fundamentado o "critério da lógica das maiorias com seu reconhecimento da

satisfação das necessidades básicas" como critério para "o exercício de um poder político do Estado" e que leva "a uma hierarquização dos direitos humanos pelas novas relações sociais de produção" (154). Se a democracia atual parte da afirmação dos direitos humanos e se constitui como a realização de um regime de direitos humanos (153), há uma hierarquização dos direitos humanos que se dá a partir da vida humana imediata. A lógica das maiorias é o princípio de hierarquização dos direitos humanos.

Esta concepção permite ao A. a crítica radical à política do "mercado total" (cap. IV) que leva ao totalitarismo político (cap. V) sob a forma do Estado de Segurança Nacional e, nos anos recentes, à sua democratização liberal incapaz, no entanto, de atender à lógica das maiorias na América Latina (cap. VI).

Depois de o A. ter refletido sobre a economia e a sua relação com a democracia, na *terceira parte* a sua reflexão é de corte ético-teológico: *Teologia da Libertação: o Deus da vida e a vida humana*. Reúne três artigos.

O primeiro é uma tentativa de refletir sobre o carisma cristão, sua institucionalização e a Reforma. Busca ler a experiência das comunidades de base na América Latina à luz das experiências milenaristas do passado na história da Igreja. Centra-se de modo particular na experiência da Reforma que define, amplamente, "como um movimento popular de libertação, sem perspectiva institucional mais clara" (235), ou seja somente "a partir dos reformadores se institucionaliza um determinado caráter burguês da Reforma, seja das igrejas surgidas a partir dela como das sociedades constituídas sob a sua influ-

ência" (235). Se as comunidades que surgiram da Reforma tinham uma dimensão política que se inscrevia no horizonte da sociedade burguesa, hoje o horizonte das comunidades de base é "uma sociedade capaz de assegurar a satisfação das necessidades de todos a partir do seu trabalho no contexto de uma emancipação humana geral, sabendo que a sociedade capitalista não é capaz de assegurar tal desenvolvimento" (238).

O cap. II aborda a questão do fundamentalismo cristão a partir da sua concepção de céu. O A. procura mostrar, com uma análise muito perspicaz, como o fundamentalismo na prática estrutura um projeto político que consegue transformar o movimento neo-conservador num conservadorismo de massas que facilmente integra o atual neoliberalismo.

O cap. III (último artigo selecionado para compor a obra) intitula-se *Economia e Teologia: o Deus da Vida e a Vida*. Quer mostrar em primeiro lugar que a TdL "entra de cheio na problemática da relação entre economia e teologia ao revitalizar uma fórmula muito tradicional referente a Deus: Deus é um Deus da vida" (257). E o ato de fé neste Deus da vida também é "afirmar a opção preferencial pelos pobres e fazer, através desta opção, a vontade de Deus" (258). E é do "Deus da vida e da opção preferencial pelos pobres que chegamos a um juízo sobre a economia" (259). A partir deste pressuposto teológico, o A. desenvolve alguns temas como o da relação corpo-alma, dos valores que têm a sua raiz central na vida corporal, da escatologia. Procura mostrar como esta temática igualmente é desenvolvida por uma teologia que é "anti-corpo-

ral, que isola os sujeitos humanos uns dos outros e cujo lema é: salva tua alma" (271), que complementa o fetichismo religioso que parte "não de Deus para chegar à economia, mas da economia para chegar a uma determinada imagem de Deus" (263). Ao contrário da teologia fetichista que sustenta não ser teologia, e da teologia conservadora que sustenta ser teologia pura — e "o mundo teológico da sociedade burguesa abrange as duas que conjuntamente o constituem" (266) —, a TdL "forma um corpo teológico que compreende a teologia da economia no próprio corpo teológico" (266).

O livro de F. H. é uma contribuição importante para o debate cada vez mais atual na TdL sobre economia e teologia. É uma contribuição oportuna para a reflexão ético-teológica sobre a economia. Como economista o A. consegue descrever os mecanismos econô-

micos que nos são apresentados como científicos e apontar os seus pressupostos não científicos, isto é, os seus valores, seu sentido, o definitivo. Por outro lado, faz avançar a discussão sobre as instituições que podem ser as mediações necessárias para que o projeto da afirmação da vida, da lógica das maiorias, possa se concretizar. Há um avanço no sentido de se sair de um certo utopismo abstrato que pode viciar esta discussão.

A contribuição de F. H. deve ser retomada por economistas, teólogos, moralistas, militantes políticos que crêem no Deus da vida e lutam para que a lógica das maiorias se instaure no econômico e no político tornando possível uma sociedade onde todos possam viver e viver o mais plenamente possível.

Inácio Neutzling S.J.

CHIAVACCI, Enrico: *Teologia Morale*. Tomo III/1: *Teologia Morale e vita economica*. — Assisi: Cittadella Editrice, 1986. 255 pp., 20,2x14,2 cm.

E. C. é um teólogo moralista italiano, autor de inúmeros livros como os dois volumes *Morale generale e Complementi di morale generale* que precedem a obra que estamos apresentando. Neste volume E. C. dá a sua contribuição para a reflexão ético-teológica sobre um tema difícil, complexo e cada vez mais pertinente, especialmente para nós na América Latina, que é o tema da moral econômica. Tema que todos os manuais de teologia moral, também nos pós-concílio,

tratam com muita parcimônia. Tema que, por outro lado, tem sido refletido com muita seriedade e profundidade na América Latina, especialmente a partir dos estudos de F. Hinkelammert.

O A. articula o seu trabalho em duas grandes partes. Na *primeira parte*, sob o título "O tratado 'De Iustitia et Iure' e a realidade econômica: análise de uma irrelevância recíproca", o A. analisa criticamente, de um lado, como a temática econômica foi refletida ético-teologicamente nos tratados de moral, sua incapacidade teórica de dar conta desta reflexão; por outro lado, analisa criticamente o pensamento econômico, a ciência econômica nos seus pontos centrais assim como ela é apresentada e estudada no mundo

acadêmico ocidental. A constatação das dimensões universais do processo econômico o leva a estudar as consequências deste processo, tais como as repercussões cada vez mais amplas, não controláveis pelo agente econômico, das suas decisões econômicas; o nascimento de um sistema de trocas extremamente complexo; a riqueza que se torna cada vez mais poder político. Depois da análise crítica, muito bem fundamentada, em diálogo constante com os grandes representantes do pensamento econômico atual, o A. conclui esta primeira parte com um inventário dos novos problemas que surgem e defende a necessidade de uma nova sistematização.

Na segunda parte o trabalho apresenta uma possível proposta para nova sistematização da ética econômica, em seis capítulos. Sua proposta se fundamenta na categoria bíblica de paz. A categoria bíblica de "paz" seria a "categoria ética de ordem superior capaz de poder julgar ao mesmo tempo o político e o econômico" (135). Fundamenta esta categoria na Bíblia e na tradição eclesial, especialmente na *Gaudium et Spes*, chegando assim à formulação de dois princípios: são deveres morais estritos o empenho contra todo estado de coisas opressivo e igualmente o engajamento por uma fraternidade ou corresponsabilidade universal.

A categoria de "paz" e a formulação destes princípios lhe permitem abordar as opressões planetárias de tipo político-militar, econômico e dos meios de comunicação.

No momento seguinte, o A. recolhe o resultado da sua análise crítica à ciência econômica, propondo com muita clareza que "hoje é absolu-

tamente necessário e urgente, no plano ético, que a vida e a atividade econômica sejam estudadas como problema de subsistência da família humana e não como problema de mercado" (170). Recolhe, outrossim, o resultado da sua análise crítica à abordagem ético-teológica tradicional: "ocorre abandonar decisivamente a base do 'não roubar', de um lado, e, de outro, o postulado da racionalidade, e por isso naturalidade e, portanto, moralidade da maximização da conveniência econômica do agente econômico" (173). E à luz dos estudos bíblicos neotestamentários chega a formular "dois preceitos gerais, de caráter normativo e não de puro conselho evangélico de perfeição: não busques o enriquecimento e se tens, tens para dar" (181). Em dois capítulos o A. aprofunda estes princípios chegando à especificação de uma "ética normativa que seja profética".

À luz dos resultados alcançados no seu trabalho a obra é concluída com uma reflexão sobre os dois temas centrais na ética econômica que são o trabalho e a propriedade privada. É nestes temas que "toda opção econômica do agente individual assume o seu significado moral mais profundo e onde se deve medir todo o empenho moral de modificação estrutural" (240). Uma ampla bibliografia e um índice de nomes completam o trabalho.

Este trabalho constitui-se numa das mais importantes contribuições para a reflexão ético-teológica sobre a economia. Pela sua fundamentação e embasamento científico e bíblico-teológico, a reflexão ético-teológica sobre a realidade econômica chega efetivamente a avançar em coerência, acuida-

de e profetismo. O que nem sempre ocorre com outras tentativas feitas neste campo. O trabalho de E. C. merece ser lido especialmente por todos que, na América Latina, estão preocupados com a candente reflexão teológica sobre o tema da relação economia – teologia. É um trabalho que poderá contribuir nesta reflexão feita entre nós pioneiramente por E. Dussel e F. Hinkelammert. E isto especialmente pela sua capacidade de crítica ético-teológica ao sistema econômico vigente tal como é pensado e fundamentado hoje no mundo acadêmico e tinha sido sacralizado por, uma reflexão moral incapaz de questioná-lo e interpelá-lo a partir da compreensão da ciência

econômica e dos dados que surgem da reflexão bíblica e da própria tradição.

O trabalho merece um reparo crítico no que se refere às indicações normativas da última parte, em especial quanto às aplicações concretas que, infelizmente, caem todas dentro de um quadro meramente individual. Aqui, por certo a contribuição da reflexão latino-americana sobre este tema, com todos os seus limites, tem avançado mais.

Trata-se, no entanto, de um trabalho que mereceria uma tradução brasileira.

Inácio Neutzling S.J.

FUSER, Cláudia: *A economia dos bispos: o pensamento econômico da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. CNBB (1952-82).* — São Paulo: Ed. Bienal, 1987. 230 pp., 20,8 x 13,8 cm.

O livro é uma tese de mestrado defendida na Fundação Getúlio Vargas de São Paulo, sob a orientação de Luiz Carlos Bresser Pereira e tendo como leitores Plínio de Arruda Sampaio e Ruth Cardoso. Os dois primeiros fazem a apresentação do trabalho no prefácio e na contracapa.

A A. busca mostrar no seu trabalho como a CNBB "construiu efetivamente um pensamento econômico articulado e não apenas um conjunto de preceitos éticos dissociados", como construiu "um programa econômico claramente definido" (193).

O trabalho divide-se em três grandes partes. Numa *primeira parte* é ana-

lisada a *evolução do pensamento econômico da Igreja*. Iniciando por Tomás de Aquino e terminando na *Laborem Exercens* de João Paulo II, a A. analisa a evolução do pensamento econômico da Igreja, passando pelo catolicismo social do século XIX, as encíclicas *Rerum Novarum* e *Quadragesimo Anno*, a "nova cristandade" de J. Maritain, o "desenvolvimentismo" de Le Bret influenciado pelas idéias da CEPAL, as encíclicas sociais de João XXIII e Paulo VI, a contribuição da *Gaudium et Spes* e da Conferência Episcopal Latino-Americana reunida em Medellín e em Puebla. Em toda esta trajetória se individua o pensamento econômico da Igreja tendo como referência alguns temas nucleares como trabalho, propriedade privada, capital, desenvolvimento econômico.

Esta primeira parte permite à A. uma compreensão melhor sobre a

fonte do pensamento econômico do episcopado brasileiro e como este, por seu lado, se insere no conjunto doutrinário da Igreja Universal.

Na *segunda parte* é analisado o pensamento econômico vigente no mundo católico brasileiro desde a fundação do Centro D. Vital em 1921 até a fundação da CNBB em 1952. Em dois breves e concisos capítulos são estudadas as análises econômicas feitas pela revista *A Ordem*, do Centro D. Vital, entre 1921 e 1936. Esta fase se distingue da fase posterior que se estende até 1952 quando se consolida a liderança de Alceu de Amoroso Lima no Centro D. Vital e a influência do pensamento de J. Maritain. Se na primeira fase há uma firme defesa do nacionalismo econômico acompanhada de crítica ao liberalismo econômico e aos avanços do capitalismo, não há, no entanto, nenhuma solução que seja apontada para a questão social por ele criada. Os temas econômicos são abordados sempre em íntima ligação com a "busca de ressacralização da vida social" (71). Com a revolução de 1930 começam a ser formuladas orientações econômicas como uma maior intervenção do Estado na economia, fala-se de uma "economia nacional corporativa" visando a um projeto de colaboração de classes, instituição do salário-família, defesa da pequena propriedade agrícola, comercial e industrial, nacionalização das empresas de energia elétrica.

A publicação do *Humanismo Integral* de J. Maritain e a consolidação da liderança de Alceu Amoroso Lima faz com que *A Ordem* abandone as suas duas idéias básicas: "a proposta de uma economia nacional corporativa, centrada num Estado forte e centrali-

zador, e o ideal de retorno à ordem medieval" (78). Estas idéias foram substituídas pela defesa de um pluralismo político e econômico e pelo ideal histórico de uma nova cristandade. Assim se defenderá uma forma societária de propriedade, a limitação dos lucros, defesa incisiva da pequena propriedade, desapropriação do latifúndio improdutivo, favorecimento às atividades agrícolas. E o programa do PDC defenderá uma "economia nacional democrática", uma distribuição mais equitativa das riquezas entre todas as classes sociais, a participação crescente dos trabalhadores de todas as categorias, tanto na administração como nos lucros das empresas.

A *terceira parte* do trabalho aborda o pensamento econômico da CNBB. Aqui o trabalho explicita "as diversas posições que a CNBB adotou ao longo de sua história sobre a produção, a distribuição e o consumo dos bens" (87). Para fazer esta análise a trajetória da CNBB é delimitada em três períodos. O primeiro período compreende os anos 1952-1964, ou seja, desde a fundação da CNBB até a declaração de maio de 1964 saudando o golpe militar. Dois pilares básicos são descritos pela A. como fundamentos do pensamento econômico da CNBB neste período: a harmonia entre capital e trabalho e a necessidade de promover o desenvolvimento econômico do País (111). É sob o prisma destes dois princípios que são analisados os discursos da CNBB sobre o trabalho, a propriedade privada, salários e lucros, empresa, investimento e créditos, a questão agrária, o desenvolvimento econômico, a dependência e o planejamento econômico. Sempre insistindo na função social da propriedade, em

nenhum momento, no entanto, são questionadas as relações de produção vigentes no País ou a existência de assalariamento ou a legitimidade do lucro.

O segundo período, 1964-1973, estende-se até o lançamento simultâneo dos dois importantes documentos dos bispos do Nordeste e do Centro-Oeste intitulados, respectivamente, "Eu ouvi os clamores do meu povo" e "Marginalização de um povo". Neste período são mantidos os dois princípios da harmonia social e da necessidade do desenvolvimento econômico. Mas eles passam a ter um entendimento distinto. Os bispos constatam que esta harmonia foi rompida e verificam a necessidade da construção de uma nova ordem social que garanta o respeito aos direitos da pessoa humana. No primeiro período o desenvolvimento era entendido como prosperidade e crescimento econômico; agora ele é sobretudo sinônimo de promoção humana. Os mesmos temas econômicos analisados no período anterior são retomados agora. Neste segundo período a CNBB coloca em questão a natureza da produção rural, baseada na exportação; já não há mais tanta insistência na legitimidade da propriedade privada: há uma denúncia das condições de vida e de trabalho, do baixo salário da concentração da renda, da política do arrocho salarial; entretanto não são colocadas em questão as relações de produção existentes no País.

No terceiro período (1973-1982) que vai até a publicação do documento *Solo urbano e ação pastoral* pela Assembléia Geral da CNBB, igualmente são mantidos os dois princípios mas já transformados. A recuperação da harmonia social, rompida, passa pela

construção de uma nova ordem social que não se limita à criação de um terreno favorável ao respeito dos direitos humanos, mas implica "na eliminação da opressão e o fim da exploração do homem pelo homem" (173). O desenvolvimento não só implica a realização da justiça distributiva mas consiste "na libertação dos pobres e oprimidos da situação de injustiça e desumanização que estaria marcando as suas condições de vida" (173). À luz destes princípios são analisados os temas econômicos anteriormente elencados. Neste período verifica-se um avanço significativo, quando se passa a considerar o trabalho "como o único responsável pelo processo de criação de riqueza" (175) e se questionam as relações de trabalho. Se no que toca à propriedade os Bispos do Nordeste e Centro-Oeste em 1973 advogam a superação da propriedade privada dos meios de produção, os documentos da CNBB nas suas assembleias gerais de 1980 e 1982 relacionam "a defesa do direito de propriedade aos postulados da justiça distributiva" (178).

Na conclusão do trabalho, a A. indica os quatro pontos-chave que compõem o programa econômico da CNBB: a defesa da pequena propriedade e da pequena produção rural, a distribuição de rendas e bens de consumo imediato, a orientação da produção para o mercado interno, e a defesa da autonomia nacional. E o seu trabalho é concluído com a seguinte "avaliação preliminar" da posição da CNBB quanto ao modo capitalista de produção: "o capitalismo, enquanto sistema de produção baseado na propriedade privada dos meios de produção, no emprego de trabalho assalariado e na pro-

dução voltada para a acumulação de capital, não merecem, em momento algum, a reprovação da CNBB. Ao contrário, propondo a extensão da propriedade da terra a um maior número de famílias e a ampliação do mercado interno mediante distribuição de renda e produção de bens de consumo popular, a CNBB indicava o caminho não para a extinção do capitalismo, mas para a integração de um maior contingente de pessoas aos benefícios por ele criados" (206).

O trabalho apresentado constitui-se numa contribuição muito oportuna sobre um tema que até agora não havia sido aprofundado. O trabalho poderá suscitar outro tipo de pesquisa que seria de como e até que ponto estes textos integram, assimilam, transformam a prática e as lutas das comuni-

dades, dos agentes, enfim, todas aquelas experiências e práticas que se dão nas bases eclesiais. Neste sentido certamente não bastaria a definição de Igreja como "organização burocrática" que a A. usa no seu trabalho, tomando-o dos trabalhos de Bresser Pereira e F. C. Motta. Certamente os trabalhos de Otto Maduro e Luiz Alberto Gómez de Souza, por exemplo, seriam muito mais profícuos para uma pesquisa deste tipo por melhor conseguirem exprimir e compreender a reorientação institucional da Igreja no período analisado pela A. e que poderiam jogar luz nova na compreensão e análise dos textos produzidos pela CNBB nestes seus 30 anos.

Inácio Neutzling S.J.

CODINA, Victor – IRARRÁZVAL, Diego: *Sacramentos de iniciação: água e espírito de liberdade.* / Tradução (do espanhol) Jaime Clasen. — Petrópolis: Ed. Vozes, 1988. 196 pp., 20,8x13,6 cm. (Coleção: teologia e libertação: série V: a igreja, sacramento de libertação; 6)

O presente volume da coleção "Teologia e Libertação" vem preencher uma lacuna na literatura teológica brasileira (e talvez latino-americana): propiciar uma boa, sólida e original teologia do batismo (= B.) e da confirmação (= C.). V. Codina — já bastante conhecido entre nós — se encarregou da parte teológico-sistemática (cap. II-V); D. Irarrázaval abordou o aspecto pastoral (cap. I e VI). O livro se torna assim completo, principalmente consi-

derando que os respectivos cap. não são estanques, senão que a teologia do B. e da C. foi elaborada em constante diálogo com a realidade pastoral de nosso Continente.

O cap. I (*D. Irarrázaval*) faz um levantamento da prática sacramental na AL, procurando valorizar os ritos e costumes mais populares que, de alguma forma, se referem ao B. e à C.. Essa referência pode ser mais ao conteúdo do que ao rito. Assim, se para o B. se podem identificar vários ritos relacionados (p. ex. o uso da água benta, as bênçãos), não vale o mesmo da C.. Aqui é valorizado o fato da irrupção do Espírito na Igreja da AL. Original e muito válido é valorizar — como o faz o A. — o B. com a defesa da vida. O que muitas vezes é visto como superstição ou ignorância (desejar batizar a criança para garantir-lhe saúde) tem,

na realidade, uma referência muito profunda ao sentido mesmo do B.: Deus quer a vida do ser humano e vida em plenitude.

Os seguintes cap., da autoria de V. Codina, apresentam uma teologia sistemática do B. e da C.. O A. parte da prática da iniciação, uma constante nas diversas religiões, atestada também no AT e praticada de diversas formas no judaísmo contemporâneo a Jesus e à Igreja apostólica. Com isso o acento da teologia batismal desloca-se do ritualismo para o problema vital da iniciação na fé e no seguimento de Jesus. A iniciação é "elemento essencial para a edificação da Igreja" (75). Neste contexto o A. trata a questão do B. de crianças e mostra — com razão — ser um problema mais próprio do Primeiro Mundo. A imensa maioria de nosso povo não se apresenta como problema. O que de fato nos deveria preocupar, é "o batismo acríptico dos ricos, responsáveis pela marginalização e pela opressão de setores e países pobres" (74), tema que o A. já há muito tempo, ainda quando não vivia na AL, abordou com pertinência (cf. *Selecciones de Teología* 14 [1975] 156-59).

No cap. III, V. Codina desenvolve a teologia do simbolismo batismal. Especialmente digna de menção por sua originalidade é a forma como aborda a dimensão de participação na morte de Cristo pelo B., explorando a dimensão de descida aos infernos que a morte tem na concepção bíblica. O B. convida a "prolongar a kénosis de Jesus", a "solidarizar-se com os que estão nos infernos de nosso mundo para arrancá-los das sombras da morte. A descida aos infernos é o fundamento cristológico da opção prioritária pelos pobres" (92).

O cap. IV sintetiza a teologia do B. como "morte ao pecado e vida nova". Também aqui, em continuidade com o cap. anterior, fica bem clara a relação com a situação latino-americana. "Sem um esforço em historiar [o tradutor teria sido mais feliz se tivesse traduzido com o neologismo historizar', no sentido de tornar histórico; a palavra 'historiar' não dá sentido à frase] o pecado pessoal e social e a conversão, o processo batismal se torna algo abstrato, manipulável ideologicamente. É preciso fazer um esforço para dar nome ao pecado e ao demônio do nosso mundo" (113). Aliás, o esforço não precisa ser muito grande...

Muito bonito e de grande originalidade é o cap. V sobre a C.. Do simbolismo da imposição das mãos e da unção V. Codina sabe tirar uma profunda teologia da confirmação como o sacramento que nos confere o Espírito para praticar "o direito e a justiça". Oxalá os manuais de preparação da crisma saibam atualizar desta forma a teologia que transmitem aos crismandos.

O cap. VI, novamente de D. Irarrazaval, dá elementos para uma pastoral dos sacramentos de iniciação em nosso contexto latino-americano, levando em consideração não só a atuação pastoral em setores populares, mas também em setores abastados. Aliás, o livro se caracteriza por um grande equilíbrio nesse sentido.

Antes de concluir, algumas observações de pormenor que AA. e tradutor poderiam evitar nas próximas edições (que o livro bem merece). — Contrariamente ao que é afirmado à p. 120, o óleo não se tornou o símbolo principal da confirmação na Igreja

Latina só em 1972 por determinação de Paulo VI. Pelo contrário, só até o séc. VI se atesta a imposição das mãos como único rito essencial da C. em Roma. A partir do Papa Gregório II (731-741), a unção com crisma se vai tornando sempre mais importante. Santo Tomás reconhece como essencial só a unção (cf. Summa Theol. III, q. 72, a. 2), como posteriormente o Concílio de Florença repetirá (DS 1439) (cf. um breve resumo da história: Hansjügen auf der Maur: "Unctio quae fit manus impositione. Ueberlegungen zum Ritus der Firmung", em: Hansjürgen auf der Maur — Bruno Kleinheyder [hsgb.]: *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Einsiedeln — Freiburg, 1972, 469-483*). — É lamentável que o tradutor, tendo usado a tradução da Bíblia da Vozes, ao citar Rm 6 (p. 101) tenha conservado a palavra "solidarismo" para signi-

ficar "solidariedade", quando aquela palavra em português não tem este sentido e, portanto, não traduz o grego "homoionia". — À p. 71, o tradutor usa um "portanto" em lugar de "no entanto", o que trunca a conexão lógica com o afirmado anteriormente. — À p. 53 é citado Lc 1 em vez de Jo 1, como deveria ser. Mas é um erro fácil de detectar.

Evidentemente tais pormenores em nada prejudicam a obra nem a tradução, em geral de boa qualidade.

Resta recomendar vivamente este livro tanto como manual nos cursos de teologia como para todas as pessoas envolvidas na pastoral do B. e/ou da C., bem como para todo cristão que se queira tornar mais consciente dos sacramentos que recebeu. Um livro excelente.

Francisco Taborda S.J.

GOEDERT, Valter M.: *Teologia do batismo: considerações teológico-pastorais sobre o batismo.* — São Paulo: Ed. Paulinas, 1988. 213 pp., 20,8x13,5 cm. (Coleção: teologia sistemática) ISBN 85-05-00824-3

Pela mera leitura do índice, o leitor tem a impressão de ter em mãos um manual completo sobre os diversos aspectos do batismo (= B.) passíveis de serem tratados num curso de teologia.

O cap. I trata da pré-história do B.: o uso de abluções nas diversas religiões, no AT e no judaísmo. A primeira conclusão do cap. desagrada por res-

cender a apologética e propriamente não derivar do antecedente.

O cap. II pretende explanar as grandes linhas da teologia do B. no NT, passando os olhos sobre os sinóticos, Atos, Paulo, Pedro e João. A opção por juntar os sinóticos numa secção é problemática, se a intenção é estudar a teologia do B., pois no caso seria necessário examinar a teologia de cada evangelista. A questão se complica, quando o A. no decorrer da exposição mistura a questão histórica do B. de Jesus com a questão teológica do sentido do B. cristão e do B. de Jesus. E mais ainda, quando, ultrapassando o texto bíblico, interpreta o B. de Jesus como sua "designação oficial como

Profeta, Sacerdote e Servo" e vê nele o "'tipo' da confirmação cristã" (19). Sem dúvida as narrações do B. de Jesus podem sugerir sua designação com o "Servo de Javé" de que fala o Dêutero-Isaías; nesse sentido também a designação de Jesus como profeta. Mas "sacerdote" é categoria cristológica estranha aos sinóticos e ao conjunto do NT, se se excetua Hb. — Na conclusão, de maneira que parece completamente fora de propósito, o A. afirma: "Não encontramos nenhuma indicação de mulher como ministro do batismo, o que não significa que, absolutamente, não possa ter sido" (34). Omitida a frase, nada se perderia e o A. não despertaria suspeita de preconceito sexista.

O cap. III apresenta o desenvolvimento da doutrina batismal na tradição. Infelizmente o texto tem antes o caráter de "silva rerum", não conseguindo, com a mera citação de alguns Padres dar uma idéia da travacão interna na evolução da doutrina sobre o B. . A subdivisão em secções nem sempre é muito feliz: sob os Padres Apologetas acabam entrando Irineu, Clemente, Tertuliano, Hipólito, Orígenes, Cipriano, quando só Justino, que encabeça a lista, mereceria este nome.

O cap. IV traz uma teologia sistematizada do B., sob o título de "dimensão teológica do B.". Entretanto, o conjunto dá a impressão de repetitivo, não só com relação aos dois cap. anteriores, mas ao interno mesmo do cap.. Pois, da p. 84 a 93, baseadas em texto elaborado a pedido dos bispos do Paraná, o A. acaba repetindo, de forma mais logicamente travada, grande parte do que dissera antes.

O cap. V se intitula "dimensão sacramental do B." e aborda questões como instituição do B., elementos

constitutivos, efeitos, ministro, padrinhos. A questão da instituição é talvez em teologia sacramental uma das mais difíceis e espinhosas; pelo menos na medida em que se entende como ato jurídico, realizado no passado. O A. tenta solucionar distinguindo entre a "instituição promulgativa" (o mandato de batizar, que redacionalmente é elaboração dos evangelistas) e a "instituição teológica" que se dá no B. de Jesus no Jordão. Entretanto, ao desenvolver esta sua idéia, o A. confunde constantemente o plano redacional dos evangelistas com a ação histórica de Cristo e, com isso, não resolve a questão, embora, para uma teologia do B., o B. de Jesus tenha, de fato, mais importância do que normalmente se lhe dá.

Depois da dimensão sacramental é a vez da dimensão litúrgica do B. (cap. VI). O A. apresenta a liturgia nos primeiros séculos, detém-se depois nos elementos que entram na liturgia batismal, para finalmente apresentar o decorrer da celebração do B. de crianças e da iniciação cristã de adultos segundo os rituais em vigor. Novamente o texto se torna repetitivo por sua própria estrutura. — À p. 134s o A. traz uma boa sugestão pastoral para tratar o B. de crianças, embora seja difícil de realizar.

Tratando da "dimensão pastoral do B." no cap. VII, o A. tem oportunidade de, entre outros temas, abordar a questão dos cursos de preparação e traz observações críticas bem pertinentes (151s, 153 letra i). Aponta, com razão, para onde localizar o problema do B. de crianças (e do B. em geral): "Mais do que jurídico (Batizar ou não? Que exigências fazer?), o problema é teológico e pastoral (É suficiente bati-

zar? Por que batizar?)” (153).

Segue-se a “dimensão jurídica do B.” (cap. VIII), onde é tratada a relação entre o novo código de Direito Canônico e os livros litúrgicos. São pertinentes as críticas ao novo Código (162s).

O últ. cap. (IX) aborda a “dimensão ecumênica do B.”, detendo-se principalmente na análise dos documentos ecumênicos que tratam do assunto.

A mera apresentação do livro já permite que leitor reconheça seu caráter de manual. O revisor teve a impressão de tratar-se originalmente de uma apostila que o A., professor no Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC), transformou em livro. De fato é uma apresentação clássica da teologia batismal, começando com a Escritura, passando pela Tradição e expondo uma sistematização doutrinária. O livro tem assim certo caráter escolar e escolástico (mesmo que de uma Escolástica que experimentou os ventos do Concílio Vaticano II). O novo é que se acrescentem os cap. referentes à liturgia, direito canônico e ecumenismo, mas sem ultrapassar os limites de um manual que se pretende arejado e moderno. Esse possível caráter de apostila torna a leitura cansativa pelos longos textos citados — em momentos parece um retalho de citações —, pelo nítido caráter de “*silva rerum*” que o texto por vezes assume, pelos resumos de artigos ou partes de livros que o A. honestamente confessa serem tais (p. ex.: 84, 134, 153, 160, 193, 196, 198).

Além do que já foi observado a respeito do conteúdo, há pequenos deslizos aqui ou ali. A título de exemplo: De Hb 10, 12 o A. deduz que “o

sacerdócio espiritual e verdadeiro de Cristo é comunicado a todos os membros do seu Corpo por meio do B.” (65). É dizer demasiado, pois Hb não fala do sacerdócio com relação aos fiéis, mas o atribui exclusivamente a Cristo. — Dos textos bíblicos aduzidos para afirmar que o B. de desejo já está insinuado na Escritura (72), só o último de At 10 é de algum modo aceitável. — Afirmando com base em Mt 28 que o B. foi instituído na região de Zabulon e Neftali (98), é forçar os textos e estabelecer uma relação peregrina de Mt 28,16 com Mt 4, 12ss. — Explicando o simbolismo da veste branca, o A. afirma que é a cor de veste nupcial de Mt 22,11. Só que no texto de Mt não se fala da cor da veste! — Na lista de siglas falta uma das mais usadas, RPL que deve ser da “*Rivista di Pastorale Liturgica*”. — Sobre senões, baste isso a título de exemplo.

Mas talvez a falha mais grave do livro é seu caráter a-situado. Não tem referência à problemática latino-americana, não oferece concretização histórica à teologia batismal. Pelo contrário, em alguns casos, a problemática é tipicamente de Primeiro Mundo, como quando, p. ex., se refere à dificuldade com o simbólico e se pergunta se não basta para ser cristão a adesão da fé: “Por que a adesão explícita da fé não tem valor de B.?” (136). Dificilmente um cristão em nossas latitudes teria este problema.

Enfim, um livro que poderá ser útil como manual de apoio num curso de teologia, mas que não deveria ser o principal apoio e menos ainda livro de texto.

Francisco Taborda S.J.

TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto:

A fé na vida: um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil. — São Paulo: Ed. Loyola, 1987. 261 pp., 21 x 14 cm. (Coleção: fé e realidade; 23)

Depois de vários anos de séria, exaustiva e minuciosa pesquisa sobre amplo material provindo das comunidades eclesiais de base (CEBs), de trabalhos de agentes de pastoral, de teólogos e de pronunciamentos da hierarquia, o A. apresentou na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma uma tese doutoral. Ela compreende três grandes partes, com certa autonomia. Como o material é tão abundante pareceu melhor publicá-lo em livros diferentes, e por sinal, em editoras diferentes. Assim estamos diante de uma parte dessa tese, onde o aspecto da vida interna da CEB é mais focalizado. O enquadramento teológico geral de toda a pesquisa foi publicado em outro volume (*Comunidades eclesiais de base*: bases teológicas. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988) e finalmente a parte histórica do nascimento das CEBs deve ainda vir à luz pelas Ed. Paulinas.

Este conjunto das três obras dá-nos a dimensão do trabalho global elaborado pelo A.. — Ficaremos restritos, porém, nessa recensão a essa parte dedicada à estrutura interna das CEBs, com tudo que isso implica. A meu ver, é a parte mais original do trabalho. Sob certo sentido, o A. fecha uma etapa de pesquisas, sistematizando-as de modo inteligente, ordenado, original. Assim o leitor pode fazer-se uma idéia bem completa da natureza mesma da CEB, lendo esse livro.

O título indica a ótica principal da

análise: Fé e vida. Já a escolha revela a percepção e opção do A. pelo elemento fundamental e original das CEBs, a saber, a articulação que elas fazem entre a dimensão da fé e as diversas esferas da vida humana da comunidade. Uma rápida e precisa descrição-definição da CEB, calcada nos três termos — comunidade, eclesial, base — abre a reflexão. Procura-se em seguida surpreendê-la, por assim dizer, em seu nascer, explorando-lhe as motivações religiosas e sociais, para concluir esse primeiro ponto com declarações do Magistério, que reconhecem a riqueza de tal realidade.

Um segundo capítulo é tanto mais relevante quanto mais se discute sobre a crescente politização dessas comunidades. O A., baseado em amplo material, mostra como a religião é a porta principal de entrada na consciência do povo. E as CEBs possibilitam compreender a imensa potencialidade e importância da religião. É um fenômeno complexo, que não pode ser interpretado nem romântica nem populisticamente. Mesmo com seus limites, a religião representa para o povo expressão de resistência, potencial crítico.

A dinâmica interna da CEB é aprofundada no seu aspecto social e eclesial. No aspecto social, ela significa um espaço conquistado pelo povo dentro do qual se dá um processo de irrupção da palavra, de conscientização crítica em relação à própria dignidade e força transformadora e de imperativo à práxis libertadora.

A maior riqueza e originalidade das CEBs é a articulação entre fé e vida. Comunidades de Igreja marcadas pela prática de fé religiosa e grupos populares envolvidos em luta pela vida não são nenhuma novidade. Mas a

novidade e originalidade vem quando as mesmas comunidades de fé se envolvem na luta pela vida ou a luta pela vida é levada por comunidades eclesiais sem rupturas ou paralelismo entre essas instâncias. Assim se evitam os três extremos mais conhecidos: visão liberal da religião em que fé e vida/política se justapõem, visão marxista em que se opõem e visão secularista em que se identificam. De um lado a CEB é para os pobres um espaço onde podem compreender a Deus de modo novo, viver e nutrir a fé. Esta, por sua vez, dá-lhes novo modo de compreender a vida. Assim se estabelece uma mútua relação entre fé e vida que vitaliza as CEBs.

A dimensão política da vida merece, por causa de sua importância e problemática, uma tratamento mais ampla. De fato, a política ganha relevo nas CEBs, por seu envolvimento em movimentos sociais populares rurais e urbanos.

A questão se põe no momento em que as CEBs buscam lucidez e eficácia na sua prática. Ora, a fé sozinha não oferece elementos para a análise da realidade nem para a estratégia de ação. Por isso, faz mister recorrer-se aos instrumentos sócio-analíticos e estratégicos, reservando-se para a fé a função crítica. Hoje as CEBs têm muito maior consciência política, sabendo distinguir o que é uma política do povo e uma politicagem de políticos tradicionais. Alcançam mais longe na compreensão da raiz da opressão. O A. trata então da delicada questão da presença do assessor e da educação política do povo com objetividade e equilíbrio.

Dois capítulos importantes tratam da Palavra de Deus e da presença de

eclesialidade nas CEBs. De fato, a Palavra de Deus ocupa lugar determinante na vida da CEB: confere-lhe sentido, vida, animação, apoio, luz, força, resistência, esperança. A hermenêutica popular foi traduzida muito bem por C. Mesters com o conhecido triângulo: texto, contexto e pré-texto, que o A. desenvolve. Além disso percebe-se um fenômeno de identificação do povo com a Palavra de Deus, ao dar-se conta de como Deus está do seu lado. A Bíblia aparece como um espelho da realidade para o povo. Trabalha-se nas CEBs um tipo de exegese espiritual a modo dos Padres da Igreja.

Os principais elementos de eclesialidade trabalhados pelo A. são: a dimensão de fé, a prática da caridade, a comunhão de vida com os pastores e a grande Tradição eclesial, a vocação à missão, práticas religiosas como oração, celebração, vida sacramental, a emergência criadora do leigo, os ministérios. Toda essa riqueza eclesiológica revela uma nova atuocompreensão de Igreja, verdadeira eclesiogênese.

O A. termina muito realisticamente apontando para as dificuldades e conflitos na caminhada das CEBs, advindos da sociedade, de sua própria base popular, da parte dos agentes e animadores dos grupos de base e da grande instituição da Igreja.

O livro tem uma qualidade difícil de encontrar-se em dissertações de doutorado: linguagem simples, acessível e clara de modo que um leitor médio pode facilmente segui-la. O texto corrido é bem sucinto, denso. O A. deixou para as notas o seu gigantesco acervo de informações. Assim se alguém quiser aprofundar algum dos pontos tocados poderá encontrar nas notas excelentes indicações. As notas

representam quanto ao nível de aprofundamento e informação enorme importância. Elas balizam as afirmações bem enxugadas do texto.

A maior riqueza do trabalho é sua organicidade e amplitude. De fato, tem-se ao terminar sua leitura um idéia bastante ampla da dinâmica, estrutura e vida das CEBs. Cada um dos pontos poderá ser depois campo de ulteriores investigações mais detalhadas.

A escolha da ótica Fé e Vida parece-me bem acertada, já que ela possibilitou ao A. uma sistematização orgânica bem travada de todas as estruturas constitutivas da CEB.

O A. da tese, leigo, com experiências concretas na vida de CEBs sobretudo em Volta Redonda e de assessoria em diversos pontos do país, conseguiu articular com excelente bagagem teológica essa soma de experiências. O livro reflete, portanto, uma reflexão teológica bem fundamentada, sólida e abundante informação sobre a vida das CEBs. Nesses momentos em que outros levantam suspeitas às CEBs, encontramos nesse livro uma resposta à altura, pela seriedade, pelo equilíbrio, pela amplitude de informação.

J. B. Libânio S.J.

LEORATO, Massimiliano: *CEBs: gente que se faz gente na Igreja.* — São Paulo: Ed. Paulinas, 1988. 254pp., 21 x 15cm. (Coleção: o povo quer viver; 19). ISBN 85-05-00840-5

Livro didático, fruto de longa experiência de 19 anos de trabalho em comunidades de base, apresenta-se como um subsídio metodológico para quem quiser trabalhar em tal tipo de atividade eclesial. Os objetivos, portanto, do A. são despertar maior motivação em relação às CEBs, descrevendo-lhes as características essenciais, traçando-lhes uma metodologia de trabalho e finalmente tratando da problemática pastoral ligada a elas.

O assunto é tratado em três grandes partes: Fatores que precederam e preparam as CEBs, a sua descrição e natureza e os desafios que trazem.

Na *primeira parte*, o A. traça uma comparação simplificada entre dois modelos de Igreja: Igreja-sociedade, pira-

midal com o clássico dualismo clero/laicato, cujas bases se encontram em Trento e no Concílio Vaticano I, e a Igreja-comunidade, povo de Deus, ecumênica, libertadora, ministerial, renovada, inserida na história dos homens, que encontra seu fundamento no Concílio Vaticano II e de dentro da qual nasce a CEB. Termina essa parte, com ampla reflexão sobre as motivações para tal modelo de Igreja-CEB: histórica, pastoral, eclesiológica, sociológica, teológica e bíblica.

A *segunda parte* aborda o núcleo principal do livro. Inicia definindo o conceito de CEB a partir das três palavras: comunidade — eclesial — base. O termo comunidade é descrito em relação com a realidade da família. A eclesialidade recolhe os elementos fundamentais da fé, palavra, sacramento, missão, comunhão visível com os pastores, que definem a verdadeira Igreja. E base se entende na trílice perspectiva sociológica, teológica e descritiva, tomando como ponto de partida a

origem dessa palavra na CEB do MEB (Movimento de educação de base).

Um breve capítulo mostra como a CEB é um novo jeito de ser Igreja: renovada, nascida do povo pelo poder do Espírito. Em seguida, o A. delinea as possíveis etapas da implantação das CEBs. Percebe-se por trás muito de sua experiência própria. Parte bem concreta, em que a CEB é como que surpreendida em seu próprio nascer. Parte-se em geral da análise da realidade. Depois criam-se laços com as pessoas. Em seguida, um processo de conscientização feito pelas pessoas de sua verdadeira realidade social. Nesse trabalho, aproveitam-se os grupos naturais, trabalha-se com círculos bíblicos, ou utiliza-se de ambiente favorável criado por missões populares. Nesse processo, as CEBs se vêem a braço com os seus próprios ministérios. E merece uma menção especial o papel da mulher nele.

Esta nova maneira de ser Igreja não podia deixar de trazer muitos desafios. Na *terceira parte* do livro, o A. percorre uma série enorme deles tais como a pastoral urbana, a tensão entre pobres e ricos, a presença de leigos com seus movimentos, a pastoral orgânica de conjunto, a pastoral da juventude, a política, os movimentos populares, a religiosidade popular, liturgia e vida, o dízimo paroquial e as vocações.

Um outro capítulo aborda a questão da formação dos líderes nas CEBs que sob o aspecto psicossocial quer teológico. Breves reflexões sobre a educação das crianças, a função do

padre e da religiosa, a seleção dos líderes fecham esse estudo. Alguns apêndices oferecem roteiros bem concretos para reuniões, orações, treinamento de líderes.

Como o A. mesmo diz, trata-se de um livro que nasce de experiências concretas sem pretensões teóricas mais aprofundadas. Por isso, o A. toca uma quantidade enorme de questões pastorais sem ir fundo nelas. O leitor pode sentir-se um pouco insatisfeito. Mas a natureza do livro é antes recolher experiências concretas que tecer reflexões teóricas. Há um esforço de buscar posições equilibradas entre pólos em tensão, sem que se dê conta da coerência interna dessas posições. Assim ao tratar da pastoral da juventude, da questão da tensão rico x pobre, da religiosidade popular, da política, etc..., o livro permanece num nível demasiado pragmático sem muito horizonte histórico e teórico, que pudesse auxiliar o leitor na compreensão das posições adotadas.

Sem dúvida, o livro vai ajudar as pessoas envolvidas nas CEBs ou que querem iniciar um trabalho nesse sentido, já que transmite muita experiência acumulada. As questões teológicas mais espinhosas ficam à espera de outros trabalhos mais estritamente teóricos.

J.B. Libânio S.J.

MÍGUEZ BONINO, José: *A fé em busca de eficácia*: uma interpretação da reflexão teológica latino-americana sobre libertação. / Tradução (do espanhol) Getúlio Bertelli. — São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987. 131 pp., 21 x 15 cm. (Coleção: teologia sistemática; a-11) ISBN 85-233-0093-7

O A. é um teólogo da libertação (TdL) muito conhecido, não só entre seus irmãos evangélicos e argentinos, mas sobretudo no meio cultural saxônico. Precisamente por isso este livro é pensado para dar a conhecer a TdL especialmente ao mundo Norte Atlântico. Parte de um fato inicial de movimentos de cristãos que rejeitam o sistema capitalista e optam pelo socialismo como fruto de longa caminhada. Mas tal fato leva também ao início de uma reflexão sobre a relação entre ordem temporal e teologia.

Na primeira parte do livro, oferece-se uma visão desse novo rumo a partir de dentro, segundo sua própria dinâmica e em seus próprios termos. O A. chama de nova estirpe de cristãos a esses que se posicionaram nessa direção socialista anti-capitalista. Trabalha esse processo mostrando a situação histórica desse movimento situado num continente em que o cristianismo teve duas concreções históricas fundamentais: o colonialismo espanhol católico romano e o neocolonialismo norte-atlântico protestante. O cristão latino-americano analisando a vinculação de sua fé ao colonialismo é levado a tomar posição em nome de sua fé frente a tal realidade. Assim a primeira ruptura na sua consciência cristã manifesta-se na vontade de desprender-se do cristianismo colonial e neocolonial, com tudo que

isso implica. Tal análise implica categorias sócio-políticas. O A. procura no segundo capítulo recolher as contribuições desta análise naquilo que incide sobre a fé. Um terceiro capítulo trata da nova consciência que emerge no continente em algumas de suas manifestações, vinculada com uma práxis devidamente trabalhada teoricamente. Com esses três capítulos da 1ª parte, o leitor já está preparado para entender o surgimento da TdL. Assunto de um capítulo ulterior.

A segunda parte enfoca algumas questões críticas que nascem dessa caminhada eclesial, pastoral e teológica. Tal mudança não poderia acontecer sem que trouxesse muitos problemas para a fé cristã, moldada em categorias alheias a esse tipo de compromisso. Os principais problemas tratados dizem respeito à questão da hermenêutica do evangelho, da relação entre luta e reconciliação, da dimensão escatológica e a construção política e finalmente da questão eclesiológica.

No início do livro, o A. situa o desenvolvimento da fé cristã no continente no interior do processo histórico de colonização, a fim de que se possa entender o significado de uma ruptura com ele, no nível sócio-político-econômico e religioso. Tal fato colonizador deixou forte herança na relação entre a Igreja e as classes dominantes, representadas e defendidas pelo Estado. A fé exerceu a função legitimadora do sistema. Num primeiro momento, o processo afetou a fé católica.

O movimento de modernização, emancipação, independência, que afetou o continente por influência do iluminismo europeu, não levou o continente a uma verdadeira autonomia, criando somente uma elite eman-

cipada em relação às grandes massas populares, mas vinculada aos interesses comuns que tinha com o poder estrangeiro. O protestantismo cumprirá uma função de ser a religião da cultura e atividade modernas, do dinamismo em oposição ao ritualismo e conservadorismo católico. Com isso, legitima o projeto liberal modernizador, nova forma colonizadora do Norte Atlântico.

Esse projeto liberal é desmascara-do naquilo que ele teve de conseqüências negativas em nossos países de periferia. Em vez de verdadeiro desenvolvimento, assistimos ao crescimento de dependência. Nesse momento, surge a alternativa socialista, como ruptura. Mais que socialismo, fala-se em termos vagos e até mesmo ambíguos de "socialização". Somente nesse contexto se entende uma teologia que inverte o método e os princípios teológicos herdados, acentuando o dinamismo da ação de Deus, o caráter histórico da fé cristã, a concreticidade da encarnação e a orientação em direção ao futuro da fé cristã. O A. apresenta então rapidamente as teologias de J. L. Segundo, L. Gera, G. Gutiérrez, R. Alves.

A segunda parte é mais estritamente teórica. Aborda de início a espinhosa questão da hermenêutica da Palavra de Deus. Tenta responder à objeção que se faz à TdL de ideologizar o evangelho. Refuta uma concepção tradicional de verdade a partir do conceito bíblico conforme linhas convergentes de investigação e interpretação atuais. A partir daí, conclui que toda interpretação de textos deve ser examinada com relação à práxis da qual se origina, que se deve levar em conta a verificabilidade das verdades cristãs em sua função histórica. Para medir tal impacto, devemos recorrer às

ciências sociais. Não há hermenêutica hoje sem referência à questão ideológica, presente em toda práxis religiosa, e não somente dos cristãos comprometidos ou dos teólogos da libertação, mas de todo cristão. O fator ideológico, de per si, não desclassifica uma práxis, mas é o aspecto alienante, escravizador da ideologia que deve ser esconjurado.

Outra questão teórica importante é a relação entre amor eficaz, reconciliação e conflito. Mostrando a insuficiência das antropologias marxista e idealista, o A. recorre a uma concepção bíblica do homem, segundo a qual todas as relações do homem consigo, com os outros e com Deus é mediada pelo mundo. Depois trabalha o conceito bíblico de pobre, mostrando como as mediações sócio-analíticas servem para captar melhor a realidade desse pobre, superando assim uma experiência empírica e pré-científica. Tal uso das mediações é um avanço desde que elas sejam de certo modo controladas e corrigidas pela fé. Desenvolve maravilhosa reflexão sobre o amor eficaz, situando-o, não num mundo intimista, mas da proclamação do Reino de Deus. Termina esse capítulo com uma reflexão sobre a violência e a pregação de Jesus. Mostra como há dois esquemas para entender a violência: O da ordem e o do projeto de libertação dos pobres. Segundo este esquema, a violência recebe valorização diferente. Alerta, portanto, para a impossibilidade de estudar tal problema abstratamente, mas sempre no contexto do anúncio e mandamento de Deus em Jesus em ordem a criar um homem novo e uma nova humanidade. Deve-se amar a todos, mas não da mesma maneira; ama-se o oprimido, defendendo-o, lutando por

ele. Ama-se o opressor, combatendo-o (Girardi).

Outro tema conflitivo se refere à relação entre o Reino de Deus e o compromisso histórico. Até onde a transformação do mundo já é realização do Reino? Trabalha a questão dos dois mundos, das duas histórias, mostrando como tal visão é alheia ao AT e NT, porém, traz uma novidade, que não significa nenhum dualismo, mas certamente estabelece dois pontos de referência distintos: as experiências "anteriores" à conversão a Cristo e as que o têm como ponto fulcral. Por isso, conclui que há uma relação positiva entre Reino de Deus e tarefa histórica, de modo que o primeiro nos chama a comprometer-nos com o segundo. Há um juízo de Deus sobre a totalidade da realidade humana, que não nos aliena da mesma, mas nos faz mais livres para participar nela. Portanto cabe-nos discernir sobre as alternativas históricas. Enfim, a fé, a ideologia, a práxis têm uma relação entre si, ainda que não unidirecional. A fé exerce

função utópica e escatológica em relação ao compromisso social.

Finalmente, o A. aborda questões eclesiológicas, sobretudo a respeito da relação entre a igreja na sua visibilidade institucional e as pessoas comprometidas com o processo de libertação dos pobres.

Estamos diante de um livro extremamente interessante. A primeira parte não oferece novidade para um leitor latino-americano, mas a segunda aborda, com muita pertinência e profundidade, temas altamente interessantes teologicamente. O A. trabalha-os sobretudo numa perspectiva bíblica. Recomendamos sua leitura, não só para as pessoas que queiram ter um primeiro contacto com a produção teológica latino-americana, mas também para nosso público, já que ele aborda de maneira profunda e original questões fundamentais de nossa problemática teológica.

J. B. Libânio S. J.

LUKAMBA, André: *Evangelização: encontro vivo na cultura umbundu de Angola.* — São Paulo: Ed. Loyola, 1987. 83 pp., 20,8x13,5 cm.

O alcance de uma mensagem é melhor percebido quando se considera o quadro de sua emissão e o de sua destinação. Ao aplicar este princípio ao presente livro, percebe-se o quanto as Ed. Loyola foram felizes ao oferecê-lo ao leitor brasileiro que anseia por informações mais fundamentadas sobre a África e elas, no entanto, não

são de fácil acesso. Neste sentido vem a propósito este livro sobre a problemática da evangelização na África. Trata-se de excerto da tese de doutorado em teologia dogmática que o padre angolano, A. L., em 1981, defendeu em Roma na Universidade Urbaniana.

Os dois primeiros cap. tratam do conceito de sinal na cultura umbundu. O sinal, nesta etnia angolana da civilização bantu, é arbitrário e eficaz: entre o signifiante e o significado não existe uma relação necessária, natural, e, no entanto, são inseparáveis. Por isso o sinal é essencialmente encontro vivo,

profundo e existencial entre todos e tudo.

No cap. III, o A. nota a convergência entre a visão bantu do sinal e os conhecimentos atuais sobre o sinal (habitualmente oposto ao símbolo).

O último cap. parte do fato de que a evangelização é a principal tarefa identificadora da Igreja como tal. Por isso o A. examina exegeticamente o sentido e definição de Igreja e chega conseqüente e logicamente à evangelização como encontro vivo sempre situado, isto é, experiência particular, concreta, libertadora, não generalizável uniformemente.

Com isso se estabelece uma coincidência entre evangelização e a visão africana de "sinal" na civilização bantu dos Ovimbundu de Angola. Isso significa a insustentabilidade, dos pontos de vista africano, antropológico-lingüístico e mesmo eclesiológico, de uma evangelização que não corresponda à noção acima mencionada de sinal. Daí o título do livro e a intenção do A. de sugerir um planejamento de evangelização na cultura umbundu de Angola.

A originalidade de A.L. está no uso da "chave lingüístico-eclesiológica". Com efeito esta opção, de um lado, nos apresenta sinteticamente os atuais avanços da lingüística, de outro lado, faz redescobrir o sentido verdadeiro de evangelização na identidade original da Igreja. Com isso, o A., ao contemplar a pretensão teológica existente na África, acredita superá-la (cf. 69) pelos conceitos de "adaptação", "inculturação", "encarnação". Na verdade o A. não acrescenta algo completamente novo às pretensões teológicas da Igreja africana: fazer surgir um cristianismo universal, verdadeiramente cristão e autenticamente africano.

Ele indica brilhantemente (quase cartesianamente) o caminho deste cristianismo através do "sinal" da "força vital", que, no fundo, é o conceito-chave da filosofia africana, popularmente conhecido no Brasil como axé. O grande mérito do A. não é de superar a "africanização" da Igreja — para usar a consagrada expressão do Cardeal Malula — mas — e isso não é sem mérito, pelo contrário — de demonstrá-la e de convidar a ela.

A nível especulativo, A.L. esclareceu, mas não explicitou suficientemente, o encontro vivo *entre (e/ou a passagem de)* a cultura africana umbundu e o cristianismo, pois ele colocou lado a lado, identificando *sem relacionar dialeticamente*, o "sinal" no sentido umbundu e a evangelização. Por isso mesmo, a obra ressenete-se da falta de uma resposta concreta no tocante à problemática da passagem do especulativo ao pastoral. Conforme sua introdução isso se farja no cap. III (21). No entanto, infelizmente este só apresenta "as convergências com a busca atual sobre o sinal" que o A. anunciara para seu cap. II, que, no entanto, de fato aprofunda o tema do sinal na cultura umbundu enquanto encontro vivo (37).

Notemos ainda que o estilo muito acadêmico da introdução dificulta a leitura inicial exigindo do leitor uma atenção suplementar. O resto do trabalho é agradável de ler. — Para o leitor brasileiro a preocupação pela africanização pode parecer à primeira vista estranha (e talvez meio herética), mas a impressão logo se dissipa. — Este livro nos traz o verdadeiro sentido do conceito de "axé". — Para a evangelização do afro-brasileiro, enquanto africano da diáspora de longe ou de perto,

encontraremos aqui uma fonte de reflexão e um estímulo pastoral. — Finalmente no nordeste e centro-leste do Brasil, onde sobrevivem tradições e um conjunto lexical de origem kimbundu, como é o caso dos congadeiros de Minas Gerais, esta reflexão sobre a cultura umbundu não deixará de ser de grande interesse. O A. demonstra nela a perpetuação de identidade cultural no seio da inevitável mutação.

Enfim este livro é o tipo de obra que precisa ser lida duas vezes. Só se entende a introdução quando se chega à conclusão, e esta quando se retoma o início. É neste movimento que o leitor chega a contemplar a profundidade e o alcance desta obra como sumário *sui generis* de teologia africana.

Katimbo Tshishambo S.J.

DREYFUS, François: *Jesus sabia que era Deus?* / Tradução (do francês) José Nogueira Machado — São Paulo: Ed. Loyola, 1987. 148 pp, 20,8 x 13,8cm.

O livro de F.D. veio a lume em 1984 e não passou despercebido à intelectualidade católica francesa. Provam-no suas várias edições e o prêmio da Academia Francesa. Porém o tom apologético do A., dominicano francês, professor da École Biblique, seguramente causou "frisson" em alguns ambientes.

F.D. envereda pela espinhosa questão da autoconsciência de Jesus. Sem meias palavras e sem titubear, dá um rotundo sim à questão-título do livro e se lança à tarefa de provar sua resposta "de modo cientificamente convincente" (142), servindo-se de uma "exegese racional sólida" (101). Desta forma, pretendo fazer frente a certa tendência teológico-exegética, católica e protestante, que responde negativamente à questão em tela. De antemão, ele prevê as reações contrárias à obra e as pechas que lhe serão imputadas. Porém, como homem de Igreja, pretende provar "que os progressos da exegese científica moderna de

nenhum modo obrigam a uma 'reinterpretação' do ensino tradicional da Igreja" (12). E o faz por força de "grave obrigação de consciência" (12), como serviço aos "leigos de boa cultura" (13) e não para polemizar com os especialistas.

O tradutor, professor de física da Universidade Católica de Pernambuco, deixou-se empolgar e convencer pela obra de F.D., a ponto de permitir-se fazer-lhe uma apresentação (5-7) e entremeá-la com diferentes tipos de notas (11, 12, 23, 39s, 60, 63, 66, 70, 103, 108, 115, 116, 123, 130, 131, 133). Logo, não estamos diante de uma tradução asséptica. Ao contrário, o tradutor vai calçando, reforçando e completando a já cerrada argumentação do A..

Além da introdução (15-19), onde é tratada a questão do método, a obra se divide em três partes. Na *primeira parte* (23-47), F.D. esculta a tradição eclesial para averiguar como a questão — Jesus sabia que era Deus? — foi respondida ao longo dos séculos. O A. parte do evangelho de João onde o evangelista, falando do Cristo real, histórico — e não de pura elaboração teológica —, mostra-se convencido de que "Jesus era Deus e sabia-o" (23 — grifo

do A.). Os Santos Padres não tratam da questão *ex-professo* por julgarem evidente que Jesus sabia que era Deus. A questão aflora no séc. VI, mas é respondida afirmativamente em conformidade com Calcedônia. Na Idade Média e nos tempos modernos, os teólogos deram-se ao trabalho de verificar o *como* da autoconsciência de Jesus. S. Tomás apela para a visão beatífica, outros para a hipóstática, outros ainda para a ciência infusa. "A afirmativa de que Jesus sabia que era Deus faz parte do depósito da fé da Igreja", embora sem ter sido objeto de uma solene definição dogmática, é a conclusão a que chega o A..

Na *segunda parte* (51-97), o A. assume a postura de um *historiador* cristão que pretende fundamentar sua fé "numa séria pesquisa histórica e crítica" (18). Os textos bíblicos são considerados como testemunhos históricos e, como tais, estudados com o método histórico-crítico, partindo-se dos postulados da ciência histórica. O A. serve-se de textos que expressam, inequivocamente, a experiência do Jesus histórico, em três níveis: no seu ensino público, no ensino ao grupo dos discípulos, no ensino a discípulos privilegiados. Em todos os níveis são inúmeras as evidências da autoconsciência de Jesus a respeito de sua divindade. Para o A., afirmar que a comunidade tenha criado esta doutrina seria incorrer em anacronismo e inverossimilhança. Os dados obtidos com o rigor da historiografia exigem que o historiador se dobre à evidência do Jesus histórico como origem do ensinamento sobre sua própria divindade. Quase no final da segunda parte, o A. passa do nível puramente racional, "não racionalista" (18,123), para o nível da fé, referindo-se ao papel do Espírito Santo, condutor do cristão à

verdade plena (Jo 16,13), levando-o a aprofundar o conteúdo de sua fé em Jesus Cristo. Além disso, denuncia as "falsas evidências" na abordagem do Jesus histórico e busca na condescendência divina (*synkatábasis*) uma resposta para a pedagogia divina da revelação do mistério de Jesus Cristo.

Na *terceira parte* (99-142), o A. responde a quatro dificuldades levantadas pela mentalidade moderna a respeito da autoconsciência de Jesus: 1) Tem sentido afirmar que Jesus era verdadeiro homem se ele possuía a nítida consciência de sua condição divina? 2) Qual o significado do sofrimento de Jesus, posto que sabia, de antemão, para onde sua história se encaminhava? 3) Qual o conteúdo exato da afirmação "Jesus sabia que era Deus?" 4) Como conciliar a aporia entre conhecimento e ignorância de Jesus, a respeito de certos fatos, já que ambos podem respaldar-se em textos evangélicos?

A conclusão (139-142) é um resumo do caminho percorrido. O volume é concluído por um léxico e três índices: bíblico, de autores, de assuntos.

A obra deste "guardador fiel da tradição da Igreja e do pensamento de Santo Tomás de Aquino" (42) tem a virtude e o defeito das apologéticas teológicas, até bem pouco tempo, em contradição entre nós. Sua virtude consiste em aplicar a força dos argumentos racionais, em torno de um ponto, de modo a dobrar o interlocutor diante da evidência. Diante de uma apologética bem feita, como é a de F.D., só resta dizer: "É isso mesmo!". Todos os contra-argumentos e dificuldades são devidamente refutados. Seu defeito consiste em tratar quase obsessivamente um tema a ponto de matá-lo por asfixia. É o ar puro de uma exegese menos literalista e mais contextualizada que

falta ao texto de F.D., embora queira sempre estar "com a maioria dos exegetas". F.D. usa os textos bíblicos em função de sua tese, como o fazia a teologia tradicional. Daí ao puro literalismo é um passo. Não que falem a F.D. capacidade para fazer exegese de alto nível. A quantidade de seus escritos estão aí para prová-lo. Porém, escrevendo por pressão de desafios e instigações, deixou a verve do ex-aluno da Politécnica de Paris falar mais alto que a do teólogo bíblico da École Biblique. Em todo caso, a leitura da obra de F.D. poderá ser de grande utilidade para

quem tiver dúvidas se Jesus sabia ou não que era Deus.

Vale a pena dar uma olhada na longa recensão, extremamente crítica, de M. E. Boismard (RB 91 [1984] 591-601) para contactar com a posição de alguém a quem os argumentos de F.D. não convenceram.

Teria sido bom que a editora tivesse indicado a ficha bibliográfica da edição original da obra e a edição sobre a qual a tradução brasileira se baseou, como é de praxe.

Jaldemir Vítório S. J.

TUÑÍ VANCELLS, Josep-O.: *Jesús y el evangelio en la comunidad juánica: introducción a la lectura cristiana del evangelio de Juan.* — Salamanca: Sígueme, 1987. 183 pp., 20,5 x 12,5cm (Coleção: biblia y catequesis; 13) ISBN 84-301-1035-6

O título e o subtítulo da presente obra podem parecer um tanto complexos, mas evocam com certeza o cerne daquilo que o A. quer comunicar. Pois focaliza a dualidade de Jesus (o da história) e do evangelho (como memória da comunidade) como estrutura literária profunda do Quarto Evangelho (=QE). O subtítulo surpreende: "introdução à leitura cristã...". Suspeitamos que o A., dotado da conhecida ironia catalã, quer sugerir que certas leituras corriqueiras do QE pouco têm de cristão — especialmente a leitura meramente historicista. O A. quer capacitar o leitor a sintonizar com a memória cristã de Jesus que se expressa de modo bem específico no Evangelho de João.

No cap. I, T.V. proporciona um primeiro contato com o texto de Jo, mostrando que se trata de uma obra pertencendo a uma comunidade, que se manifesta em diversos lugares do texto e que oferece de forma clara e profundamente teológica a chave de leitura do texto. Nos caps. II-III o A. apresenta a cristologia joanina e a fé cristológica da comunidade como conteúdo fundamental do QE. No cap. IV (último), o evangelho é situado na sua comunidade e caracterizado a partir daí. O A. não faz exibição de sua incontestável erudição nesta obra. Ela se inscreve-se humildemente como o nº 13 na coleção "Bíblia e Catequesis". É uma obra eminentemente prática, porém fundamental

T.V. faz descobrir o QE como obra de uma comunidade a partir de uma descrição genética, mostrando as suturas que se podem constatar em Jo, como traços da elaboração em diversas etapas (22ss). A distinção entre elementos tradicionais e outros, redacionais, não significa que os primeiros sejam "história" e os posteriores, interpretação.

Significa, sim, que o "evento pascal" e os dados mais intimamente ligados a ele foram antes "uma realidade a interpretar do que uma realidade interpretada" (25). Em Jo, a memória deste evento se torna "livro" e "Escritura", (Jo 20,30s), não mera compilação, mas marco referencial da comunidade e de sua fé. Com relação a isto, T.V. realça o anonimato significativo do QE (33). No QE se reflete a experiência cristã da comunidade, com relação à sinagoga judaica. Fala de "crer" não no sentido de confiar em Jesus, como nos singelos milagres sinóticos, mas no sentido da "entrada na vida" que acontece na opção pela comunidade dos fiéis de Jesus (46ss). No QE estão inextricavelmente fundidos o tempo de Jesus e o tempo da comunidade, a confissão de fé no Senhor glorioso e a que é dirigida a Jesus de Nazaré. Este sentido duplo é o fruto do dom do Espírito, depois da glorificação de Jesus, ou seja, no tempo da Igreja (2,22; 12,16; 7,39 etc.); é a obra do Paráclito que aparece como a memória viva de Jesus no tempo da comunidade, levando-a à "plena verdade" (16,13 etc.). "Aí está a chave de leitura que nos proporciona o próprio evangelho de Jo. O Quarto Evangelho não apenas funde o tempo de Jesus e o tempo da comunidade em um só plano (o texto do evangelho), mas ainda o diz" (48). A comunidade vem literalmente à fala nas matérias de reflexão e comentário que caracterizam Jo (e que por análises anteriores eram, muitas vezes, atribuídas a alguma redação espúria). "A fé não surge da palavra de Jesus, mas da memória da palavra de Jesus à luz da Páscoa", observa o A. a respeito de 2,22 (p.54). O mesmo se poderia dizer de todo o QE.

É nesta perspectiva que se entende

melhor o Jesus do QE. Jo o vê à luz do Paráclito, mas não deixa em momento algum de descrever seus gestos históricos. Jo realmente acentua a humanidade e historicidade de Jesus e de seu agir. Autores modernos podem até pensar que o primeiro degrau da cristologia joanéia vê Jesus como um taumaturgo judeu-helenista. Mas entendendo Jo como o evangelho do Paráclito, percebe-se que este Jesus "sárquico" não pode ser separado do "pneumático". É o que T.V. chama o "caráter complexo" da cristologia joanéia. Jesus é sempre o Cristo e Filho de Deus de 20,31, completo (o que levou Käsemann a falar de docetismo ingênuo). É o Jesus Cristo da confissão de fé. Mas como ficam então as clássicas etapas de preexistência, vida terrena e glorificação? Jesus é sempre o glorificado, o humano e o preexistente. Um se deve ver no outro. O que está com Deus desde a eternidade é exatamente o Jesus de Nazaré que os judeus da sinagoga rejeitam e os cristãos confessam como "exaltado". O recurso à figura do Filho do Homem no sentido joaneu (preexistente e exaltado) é muito característico (97).

O Jesus narrado é sempre o Jesus confessado, mas confessado pela *comunidade* (cf. 109). Neste respeito é fundamental o conceito de Paráclito, o que "permanece em vós e está em vós" (14,17) na ausência do Jesus terreno. A experiência do Paráclito afeta tanto o objeto da fé (Jesus) como o sujeito, a comunidade crente. Os dois se aproximam, revestem-se das mesmas características divinas (filiação, espírito etc.). Jesus e a comunidade se confundem, Jesus fala as palavras da comunidade e vice-versa... "O Jesus presente — experimentado como presente através do Paráclito e confessado como

tal — é o conteúdo último da vida da comunidade" (142). "No EJ temos uma verdadeira autobiografia da experiência cristológica do grupo" (ib.). A finalidade do crer, apontada em 20,31, não é portanto de primeira evangelização, mas mistagógica: "para que aprendais a fazer de Jesus o centro de vossa própria vida e para que desta forma vivais como Jesus vive" (ib.). (Neste ponto, T.V. insere um valioso excursão sobre a morte-exaltação de Jesus e a estrutura do QE).

O último cap. trata do QE na vida da comunidade. T. V. prioriza como contexto vital (Sitz-im-Leben) a discussão com a sinagoga (revitalizada depois da queda de Jerusalém e do Sínodo de Jâmnia). A comunidade joanêia se considera como fiel à vocação judaica; a sinagoga é que excluiu a comunidade fiel, e esta por sua vez abre um processo contra a sinagoga (154s). A sinagoga está em estado de apostasia. "Segundo a comunidade joanêia, o judaísmo ou continua em Jesus, ou perdeu sua razão de ser" (155). Neste contexto é que se percebe toda a gravidade da cena de Jo 19,15, quando os judeus exclamam: "Não temos outro rei que não César" É apostasia formal. A comunidade joanêia vive sua oposição à sinagoga como espelho da oposição entre Jesus e o judaísmo de sua época. "A oposição experimentada pela comunidade é a mesma que experimentou o Jesus terreno" (163). Também nisso, Jesus e a comunidade se confundem. Isso nos leva a examinar a percepção de sua identidade. Literariamente, o "lugar da comunidade" em Jo são os caps. 13-17, os discursos de despedida. Aí encontramos as coisas das quais Jesus diz que ele as disse... para a memória atualizada no fim do séc. I. A situação literária da despedida é a situação

real do conflito da comunidade no fim do séc. I. "O leitor não sabe mais se existe diferença entre os discípulos que escutaram Jesus despedir-se e ele mesmo. Mas o que sabe é que Jesus mesmo lhe está dirigindo a palavra e lhe está explicando o sentido de sua situação no mundo" (169). Este é o sentido pragmático do texto de Jo. Será Jo então uma obra só para os "de dentro", esotérica, sectária? Certamente tem ares de um "retiro para a comunidade", mas o que ele comunica não é esotérico. É reflexivo, mas não intimista. Sua visão de Jesus e sua teologia são abertas. O limite vem da sinagoga, que expulsou a comunidade.

Jo é o evangelho de Jesus despedindo-se. Este Jesus é apresentado com traços de Jesus terreno; a função do Jesus terreno é a mesma que a função do evangelho vis-à-vis da comunidade. Jesus e o QE são "um".

Na conclusão encontramos a pergunta fundamental a respeito do gênero literário do QE, pois este não é apenas uma "roupagem narrativa" como pensava D. F. Strauss, mas pertence organicamente à sua estrutura e eficácia. Por que não se limita a um discurso de despedida? Por que inclui a narração da prática de Jesus? O fato de querer transmitir a fé e a confissão da comunidade não explica tudo; hoje isto se faz através de um catecismo e — infelizmente — não através de uma narração evangélica da vida de Jesus... O fato é que "o objeto da fé e da confissão é mais importante e mais profundo que todo o resto. E, sobretudo, é mais importante que a própria experiência do Paráclito" (175s), pois o conteúdo desta experiência é Jesus, e o Jesus total, inclusive o terreno. A história de Jesus pertence à exposição da fé, não como uma factualidade objetiva e co-

mo que extrínseca, mas "de dentro" (177), como paradigma da própria experiência da comunidade. Esta "se lê" em Jesus.

Nesta linha situa-se a leitura cristã do Evangelho de João, leitura não documental, mas mistagógica e doxológica, fazendo o leitor participar da experiência de Cristo na comunidade e levando-o a encontrar nesta a sua vida.

A pista aberta por esta obra é certamente muito valiosa. Escrita em diálogo competente com as recentes tentativas de revalorizar a distinção de camadas teológico-literárias em Jo (p. ex. o comentário de J. Becker), mostra que Jo deve ser lido a partir de seu pleno desenvolvimento na experiência da comunidade. Do ponto de vista de uma leitura latino-americana — não desconhecida ao A., que leciona na América Central —, observaríamos que a dimensão "sárquica" do Jesus

joaneu (o Jesus na carne, na história, contudo não apenas na objetividade histórica como monumento, mas como revelação de um agir divino num contexto histórico concreto) mereceria maior destaque; pois é fundamentalmente a este agir na carne, revelando-se como glória na morte-exaltação, que a comunidade, revivendo-o, confere seu "amém". Indubitavelmente a obra oferece múltiplos pontos de apoio para um avanço neste sentido. E para que o leitor brasileiro possa participar sempre mais deste novo modo de ler o QE, a Ed. Vozes já encaminhou a tradução da presente obra, como também da obra anterior do mesmo autor, *El testimonio del evangelio de Juan* (Salamanca: Sígueme, 1983; cf. recensão em *Pesp. Teol.* 16[1984] 264-266).

Johan Konings S. J.
