

RECENSÕES

TABORDA, Francisco: *Sacramentos, práxis e festa*: para uma teologia latino-americana dos sacramentos. — Petrópolis: Ed. Vozes, 1987. 191 pp., 20,9x13,5cm. (Coleção: teologia e libertação; série IV: a igreja, sacramento de libertação; 5)

A presente obra de F.T. é uma pequena mostra da criatividade da Teologia da Libertação. Longe de ser um tratado em que as categorias teológicas fossem instrumentalizadas numa leitura redutora, o livro é um exemplo daquilo que o próprio A. chama de "teologia como hermenêutica da fé em categorias do âmbito do social" (*Persp. Teol.* 19 [1987]300).

Na *introdução*, o A. resume a intenção da obra: "uma releitura da Teologia dos sacramentos em geral à luz de uma situação concreta: a situação de um cristianismo que encontra sua identidade na práxis histórica libertadora ao engajar-se ao lado do pobre contra a pobreza" (14). Há uma aporia a resolver: como o cristianismo, sendo ação, compromisso, exige também sacramentos?

Na *1ª parte*, o A. arquiteta o *ponto de partida* para esta releitura latino-americana: o cristianismo se resume na fé. Mas esta tem diferentes feições epocais. Na América Latina hoje, a feição epocal da fé é a práxis histórica realizada "no Senhor" (cf. Fl 4,8; Cl 3,17; 1 Co 7,39).

Na *2ª parte*, o A. desenvolve um *acesso antropológico* à teologia sacramental. Reconhece que o ser humano não é só o ser da práxis, mas também da *festa*. Trata então de fazer uma fenomenologia da festa, encontrando três elementos que irá desenvolver longitudinalmente, mostrando sua conexão com

a práxis: fato valorizado, expressão significativa, intercomunhão solidária.

Na *3ª parte*, o A. constrói a *teologia sacramental* propriamente dita, a partir do que já se perfilara anteriormente. Sua intenção é mostrar "que a categoria de festa é um ponto de vista fecundo que dá conta de todos os dados da Tradição e permite que eles adquiram brilho novo" (100). Assim: O fato valorizado nos sacramentos são os momentos decisivos na vida do membro da comunidade cristã e da própria comunidade, celebrados à luz da memória do Senhor. A expressão significativa nos sacramentos são os gestos simbólicos realizados "em nome do Senhor". A intercomunhão solidária é a dimensão eclesial dos sacramentos. Encerra a *3ª parte* com um curto cap. em que estuda a relação entre fé e sacramento.

Na breve *conclusão*, o A. mostra que "a estrutura dos sacramentos, explicitada sob a categoria de festa, coincide com a estrutura da oração e do culto cristãos, nos seus três passos constitutivos" (177): ouvir a Palavra de Deus no confronto com a situação histórica presente, fazer o que se ouviu, louvar e pedir perdão (Jon Sobrino).

Do ponto de vista metodológico, o livro é um todo sistemático e orgânico, onde os elementos foram paciente-mente elaborados e dispostos com coerência interna. Assim, parte-se da problemática concreta, situando inicialmente a prioridade da fé e sua forma preferencial de encarnação no contexto latino-americano (*1ª parte*). A seguir, constrói-se o *acesso antropológico* para a compreensão de sacramento (*2ª parte*) e estabelecem-se as relações entre os dados, elaborando a teologia

sistemática propriamente dita, erigindo-se assim um sólido edifício de teologia sacramental (3ª parte). Por fim, retomam-se as questões iniciais, mostrando a importância dos sacramentos para a vida de fé e a relação de interdependência entre ambos.

O A. está consciente de certa parcialidade e unilateralidade (p. 99-100) no uso da categoria "festa" para re-ler a teologia sacramental; bem como do fato de parecer uma categoria muito profana (174). Mas demonstra, no fim, que há uma coincidência básica entre a festa, antropológicamente considerada, e o culto cristão, a festa e a oração cristã (174).

O fato é que a teologia sacramental, por sustentar-se sobre tênue base bíblica e estar intimamente relacionada com a práxis eclesial em suas diferentes formas de concretização histórica, necessita de um acesso antropológico. É óbvio que, embora o acesso antropológico apareça em primeiro lugar na explicitação do discurso, ele é reflexão segunda, pois pressupõe os dados da revelação, da fé e da prática da Igreja. A íntima relação entre o horizonte cultural, a prática eclesial concreta dos sacramentos e a compreensão teológica dos mesmos, mostrar-se-ia claramente, se percorrêssemos a grandes traços os momentos mais criativos da história da teologia sacramental, de Tomás de Aquino à atualidade. Não é aqui o lugar de fazê-lo.

No limiar do Concílio Vaticano II surgiram novas tentativas na teologia sacramental católica. Havia consciência de que a concepção de sacramento até então desenvolvida já não respondia à realidade e às necessidades do homem da Modernidade. Também na América Latina a problemática se fez sentir. L. Boff procura acesso ao mundo simbó-

lico de forma inteligível à mentalidade técnico-científica (*Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*). J. L. Segundo tem presente a problemática do homem em processo de secularização, engajado em movimentos sócio-políticos (*Teologia aberta para o leigo adulto*, vol. IV).

A obra de F.T. situa-se neste movimento de continuidade e ruptura que marca a teologia sacramental em nosso tempo. Continuidade porque se deseja reafirmar os dados da revelação e da tradição e contribuir para uma mais viva prática sacramental na Igreja. Ruptura, porque relê estes mesmos dados à luz de uma nova situação cultural e eclesial. A festa — categoria por ele escolhida — é algo profundamente enraizado na cultura latino-americana, realidade significativa e vital. Por outro lado, o engajamento dos cristãos na prática de transformação da sociedade tem inegavelmente marcado o rosto da comunidade eclesial. A celebração como festa é uma realidade nas comunidades de base. Sente-se que, se a vida ("a luta") não é celebrada, perde o sentido, mas também que uma celebração que não traga a vida para diante de Deus, é insossa.

O livro de F.T. suscitará dificuldade subjetiva de aceitação em dois tipos de leitores. Primeiramente, para os que não aceitam que a práxis seja a feição epocal da fé, porque o sabor marxista da palavra lhes impede uma leitura desarmada. Outros leitores, com uma concepção fixista e etérea do sacramental, hesitarão em acolher esta perspectiva que une de forma admirável o celebrar e o lutar. Mas certamente o livro ajudará muito os cristãos (leigos e clérigos) comprometidos com a práxis libertadora, no sentido de encontrarem uma nova razão (explicação) para sua práti-

ca sacramental, revalorizando-a.

Impressiona no livro a tentativa bem feita de reler todos os dados essenciais sobre os sacramentos presentes na tradição da Igreja: instituição dos sacramentos por Cristo, hierarquia dos sacramentos, relação palavra-sacramento, o septenário sacramental, a necessidade da Igreja e dos sacramentos para a salvação, "res tantum — res et sacramentum — sacramentum tantum", sacramento e graça não-sacramental, caráter, "ex opere operato", relação fé-sacramento... Tudo é repensado e articulado a partir da categoria de festa.

O A. valoriza devidamente o aspecto comunitário-eclesial dos sacramentos, trazendo uma contribuição no sentido de superar os fortes resquícios individualistas presentes ainda na prática e teoria sacramentais. O enfoque é muito mais comunitário-eclesial do que individual. O indivíduo é valorizado, sim, mas como membro da comunidade (107).

A temática da graça acompanha todo o desenvolvimento do assunto e se destaca em alguns momentos-chave, para mostrar que a graça não é algo punctiforme ou automático que se restringe à prática sacramental, mas a auto-dação de Deus na história que subjaz tanto à práxis como à celebração desta, e encontra no sacramento momento de consideração especial.

A reflexão e distinção entre sinal, símbolo e gesto simbólico é feita com grande acuidade e certamente contribuirá de forma especial para a catequese sacramental. Os manuais de catequese, em sua grande maioria, ainda veiculam uma visão coisista de sacramento, especialmente quando se entra neste âmbito, pois o sacramento é entendido mormente como sinal e poucas vezes como gesto simbólico.

O uso das categorias "gesto simbólico" e "subestrutura narrativa" na festa permite ao A. elaborar de forma brilhante uma "chave de solução para o clássico problema da relação palavra-sacramento" (134). Permite também considerar a liturgia sacramental como um todo, onde se destaca o gesto central e a palavra que lhe dá pleno sentido.

Pelo fato de o A. trabalhar com uma categoria ideal de festa, não transparece suficientemente o aspecto ambíguo que esta comporta, bem como o perigo real de sua manipulação para fins desumanizantes, embora haja algumas referências, talvez insuficientes: 57-60, 93. Da mesma forma, o caráter denunciador e antecipador do gesto simbólico na festa não é algo fácil de ser detectado na prática concreta.

O presente livro é um tratado dos sacramentos em geral. Seria bom perguntar se as categorias utilizadas aqui poderiam ser aplicadas com pertinência a cada um dos sacramentos.

No início desenvolve-se uma reflexão para mostrar que a práxis é a feição epocal da fé. O que vale dizer: há outras feições também legítimas, embora não tão decisivas e urgentes. O problema se dá quando o A. identifica simplesmente práxis e fé (ex.: 166). A práxis, no entanto, é o modo mais urgente e característico de viver a fé (39), não a fé mesmo.

O recurso à categoria de práxis não está isento de problemas. O primeiro problema dá-se a nível semântico: a palavra práxis não tem um sentido unívoco. Embora remonte a Aristóteles, atualmente "práxis" evoca marxismo. O segundo diz respeito à própria prática: muitos cristãos pobres da América Latina não estão realmente empenhados numa prática de transfor-

mação. Como reler para eles os sacramentos? Como festa sem práxis? Então seria antifesta. Como festa que direciona a práxis? Tal afirmação é correta a nível ideal, mas a nível concreto somente uma prática sacramental, por mais "elaborada" que seja, é insuficiente para despertar o cristão para o engajamento.

Malgrado estes pequenos limites, a

obra de F.T. é leitura imprescindível para quem se preocupa com uma lídima e criativa teologia latino-americana, bem como para os cristãos engajados na prática de transformação e que se perguntam seriamente pelo sentido do celebrar e especialmente pelo sentido dos sacramentos.

Afonso Tadeu Murad F.M.S.,

LIBÂNIO, João Batista: *Teologia da Libertação*: roteiro didático para um estudo. — São Paulo: Ed. Loyola, 1987. 292 pp., 20,8x13,7 cm. (Coleção: fé e realidade; 22)

O interesse pela Teologia da Libertação (= TdL) tem feito surgirem muitas obras sobre o tema. Para uma introdução a essa forma de fazer teologia, ninguém mais indicado que um de seus mais conhecidos representantes no Brasil. O livro quer ser um "roteiro didático". E também nesse ponto J.B. L. é mestre.

O caráter de roteiro didático mostra-se na estrutura dos capítulos: cada cap. é seguido de uma "orientação bibliográfica" bem pormenorizada (indicando, p. ex., as pag. que interessam, se se trata de um livro), geralmente com breve comentário a cada item. Af encontram-se também, conforme o caso, endereços para possíveis contatos. Segue-se ainda uma "orientação para o trabalho em grupo". No início do livro, depois da introdução, o A. dá algumas pistas sobre como usar o livro para um estudo em grupo. O todo foi testado em seu caráter didático no seminário a nível de pós-graduação, realizado em nossa Faculdade, no 2º semestre de 1986, seminário que deu origem à obra.

A estrutura da obra, quanto ao conteúdo, é também didática, pois muito clara e lógica.

O cap. I apresenta uma análise conjuntural da sociedade e da Igreja, que possibilita ver como a TdL se localiza af, qual o impacto que exerce sobre ela e porque pode exercê-lo. Por sua natureza é um cap. "sujeito a contínua correção, ainda que em alguns pontos tenha uma consistência mais duradoura" (15). O leitor informado perceberá que já agora, a menos de um ano da entrega dos originais à editora, há elementos que deveriam ser reformulados, em todo o caso no que toca à conjuntura nacional, tendo em vista, p. ex., a evolução da Assembléia Nacional Constituinte, os ataques do jornal *O Estado de São Paulo* à CNBB e ao CIMI, o esborroamento do governo Sarney...

O cap. II procura abrir caminho para uma discussão objetiva da TdL, desfazendo clichês muito divulgados sobre a mesma (violência, marxismo, deficiência teórica...).

Os três cap. seguintes tratam de explicitar o contexto em que nasceu a TdL. Primeiramente o contexto sócio-político-econômico e cultural que foi seu chão, a saber o emergir da consciência libertadora na AL. Por um lapso de revisão, tanto no título do cap. III

(49), como no índice, em vez de "cultural" foi repetida a palavra "social". O leitor atento observará que só a introdução conserva a expressão originária (8). Depois deste é a vez de estudar o contexto eclesial que possibilitou o surgimento da TdL: o pós-Concílio com as formas concretas que assumiu no Brasil e na restante AL. Por fim, o contexto teológico, em que se salienta a relação entre a TdL e a teologia europeia.

O que caracteriza toda e qualquer teologia, mas tem sido ressaltado especialmente no referente à TdL, é sua experiência fundante. No caso da TdL — já foi amplamente dito e repetido — tal é a experiência de Deus no pobre, com o rosto concreto que se encontra hoje na AL oprimida (cap. VI).

Os cinco cap. seguintes apresentam mais especificamente a questão epistemológica. Deste grupo os três primeiros aproximam-se à TdL pelas vias pragmática, semântica e sintática, respectivamente. J.B.L. explica em que sentido emprega os três termos tomados de empréstimo à Filosofia da Linguagem: "Denominamos sintática as regras que permitem combinar os termos teológicos dentro de uma lógica. O estudo da evolução dos referentes principais, da significação dos termos teológicos é abordado no capítulo da semântica. E finalmente, o estudo do uso do discurso teológico, visto sob o prisma das opções subjacentes a ele, correspondentes a práticas sociais, eclesiais e teórico-teológicas, é objeto deste capítulo dedicado à pragmática" (118-119). Correspondentemente, na ordem inversa da explicação acima, o cap. VII apresenta as opções fundamentais da TdL como "teologia na práxis"; o cap. VIII estuda o sentido do termo "libertação", apresentando-o em seu

sentido-base e como esse sentido pode ser captado diferentemente em diversos universos culturais; o cap. IX traz as regras que caracterizam a TdL frente a outras teologias. Os dois cap. seguintes detêm-se em dois pontos candentes: o uso da análise marxista na TdL (cap. X) e a especificidade teológica da TdL (cap. XI).

Com esse grupo de cinco cap. a obra atinge seu ápice. O cap. XII ainda estuda as declarações do Magistério da Igreja sobre a TdL, aplicando-lhes também o esquema da pragmática, semântica e sintática; o cap. XIII percorre as diversas tendências da TdL; o cap. XIV detêm-se nas principais objeções e dá pistas para respondê-las.

Como o recenseador concorda fundamentalmente com a globalidade do conteúdo desta obra, a crítica deverá deter-se num ponto marginal. Ao tratar das diversas tendências da TdL, o A. aborda rapidamente a "diversidade de corte social antropológico" (263s) ao interno da TdL. Poderia ter levado mais em consideração a crítica à TdL proveniente dos setores indigenistas da Igreja. Lamenta-se que a TdL privilegie a análise sócio-política em detrimento da étnico-cultural, quando são tantas as culturas autóctones na AL e em muitos países a população indígena constitui um percentual elevado, quando não é mesmo majoritária (40% da população no Equador, 55% no Peru, 66% na Bolívia, p. ex.). — Outra lacuna neste ponto diz respeito à Teologia Feminista. Ao contrário do que é dito de passagem, a Teologia Feminista se entende, sim, como uma TdL, até mesmo no sentido estrutural da palavra "libertação" (cf. 144-146) e desta forma "se define na linha da libertação" (cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza: "Feminist Theology as a Critical Theology of Li-

beration", em: *Theol. Studies* 36[1975] 605-626). Também na AL começa a articular-se uma tal Teologia Feminista, embora incipiente (cf. recensões de alguns primeiros ensaios: *Persp. Teol.* 19 [1987] 275-278).

Entretanto, no conjunto da obra, estes pontos são verdadeiramente de somenos importância. Resta desejar que o novo livro de J.B.L. tenha am-

pla e merecida divulgação, para que ajude a desfazer equívocos e preconceitos infundados contra a TdL e esta possa desenvolver-se através de uma discussão mais objetiva.

O livro contém ainda valioso índice remissivo, tão raro em obras produzidas nestas latitudes.

Francisco Taborda S.J.

Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB): Novo Testamento. Edição integral. — São Paulo: Ed. Loyola, 1987. 694 pp., 21x14 cm.

A presente obra oferece ao público brasileiro a tradução bíblica nascida na França, em 1972, como fruto da colaboração de exegetas católicos, ortodoxos, protestantes e judeus — de onde o nome da obra. É uma Bíblia ecumênica na sua origem e não por "adesão" ulterior de outras confissões, como aconteceu, p.ex., com a *Bíblia na Linguagem de Hoje*. Esta origem garante uma objetividade e abertura pluralista na tradução e nas notas que até então nunca foram alcançadas.

A organização da obra lembra a *Bíblia de Jerusalém (BJ)*, que serviu de modelo, como menciona a própria *Apresentação* (p. 5). O texto, disposto em duas colunas, é dividido em parágrafos, enquanto a numeração dos versículos é discretamente incorporada nos parágrafos. No rodapé encontram-se notas exegético-teológicas (mencionando, às vezes, as divergências existentes) e explicações das principais variantes textuais. Na margem encontram-se as referências a outros textos bíblicos. Neste último ponto, a edição brasileira, seguindo o exemplo de algu-

mas outras, diferencia-se ligeiramente do modelo francês. Em vez de colocar estas referências numa coluna marginal reservada exclusivamente para este fim, abre "entradas" na coluna normal do texto mesmo. Assim, foi possível usar um formato de papel mais estreito — o mesmo que está sendo usado na quase totalidade das outras obras da editora. Fica mais econômico, mas diminui a clareza, sobretudo quando, depois de uma tal "entrada", o texto volta à margem normal por uma linha apenas... Se para a publicação do A.T. este método for mantido, os diagramadores deverão prestar atenção para que não se volte à margem por uma só linha. Na realidade, eu prefiro o sistema do original, mesmo sendo mais dispendioso. Afinal, trata-se de um livro de estudo e não de uma edição popular.

Apesar da semelhança externa, por dentro o livro é muito diferente da BJ. Já na questão da crítica textual, a TEB opta sistematicamente pelas leituras adotadas pelo *Greek New Testament* ou a 26ª edição de Nestle-Aland, enquanto a BJ se caracteriza por um gosto — ao meu ver exagerado — por variantes raras. Compare-se o texto de Jo 1,13 na TEB com a mais recente edição da BJ. Porém, o acordo com o mundialmente reconhecido texto do

Greek New Testament não é servil e mecânico. Em Lc 3,22, p.ex., a TEB segue a leitura variante (como também a B.J).

A tradução tinha que ser fiel ao grego e ao francês. E é. Porém, perde um pouco o sabor de originalidade, de "trouville", que o texto francês muitas vezes exhibe. É como um filme dublado. Mas, dentro dos limites do possível, a adaptação brasileira é muito boa e chega mesmo a manter a ambigüidade intencional da tradução francesa, p.ex. em Lc 3,21 (cf. a nota b). Uma pedra de toque para verificar a acurácia da tradução é Hb 2,17. A quase totalidade das traduções (inclusive a B.J) traduzem aqui *pistos* por "fiel"; a TEB, fiel ao original francês, traduz acuradamente por "acreditado". Quanto ao *logos* do prólogo de Jo, a TEB (como também a B.J, Vozes, LEB etc.) traduz por "o Verbo" (cf. original francês), evitando a forma mais moderna "a Palavra" (cf. N.T. — Edição Pastoral) e salvando assim o gênero masculino deste título de Cristo.

Além da tradução, um dos valores da TEB (como do original francês) são as introduções. Além da introdução geral ao N.T. e a introdução aos evangelhos sinóticos, encontramos introduções particulares para cada livro do N.T., sendo que 1-2Ts, 1-2Tm e Tt, e 1-2-3Jo são tratados em conjunto. Não assim 1Pd e 2Pd, pois as introduções explicam que não são do mesmo autor. As opiniões histórico e literário-críticas expressas nas introduções são geralmente bem atualizadas e bastante críticas.

No fim, o livro contém um quadro cronológico e um índice alfabético das principais notas. Os mapas no início e no fim não são os mesmos do original francês; embora menos detalhados, pa-

recem mais visuais.

Quanto à linguagem, o português apresenta-se correto e fluente, apesar da camisa-de-força do modelo francês, cuidadosamente respeitado (sob a supervisão dos editores franceses). Erros tipográficos são raros, mas nas poucas palavras transliteradas do grego ocorrem diversos, aparentemente porque houve uma confusão entre o sistema, corriqueiro entre nós, de indicar o acento tônico e não os qualificadores vogais, enquanto no original francês os acentos são usados para a qualificação vogal e não para o acento tônico. Assim o original *diathékê* virou *diatheké*, em vez de *diathékê*, como seria normal ao respeitar a qualidade vogal (p. 379, nota r); e *paraklêtos* se tornou *parákleto* em vez de *paraklêtos* (p. 627, nota s). Impõe-se uma revisão acurada do sistema de transliteração para a segunda edição, e isso sirva também de advertência para a publicação do A.T., onde o problema se coloca com maior complexidade ainda. Menciono também a ausência das flechas no esquema das fontes sinóticas, p. 25.

A apresentação global é boa. A encadernação em capa preta dá algo de solene. A letra é clara e legível, o que diminui o problema da transparência do papel-bíblia (inevitável quando se trabalha com nosso produto nacional). Nos exemplares que tivemos em mão, a impressão não tinha sempre força igual e o papel saiu algumas vezes com dobras falsas.

Somando tudo, esta publicação é certamente um enriquecimento para a biblioteca dos estudiosos da Bíblia. É até um instrumento indispensável, tanto por causa da tradução como das notas. Evidentemente não é uma tradução para uso litúrgico ou catequético, mas o jeito diferente de dizer certas

coisas pode ser uma ajuda até para a pregação. Por não ser um livro popular, também não importa muito o fato de se acrescentar mais uma tradução às demais que já temos. Não chegará a confundir o ouvido do povo.

Devemos salientar também o valor ecumênico da obra, não só no seu país de origem como também cá entre nós.

Nos setores mais abertos das diversas igrejas, servirá certamente de plataforma de estudo comum. Por outro lado, duvidamos que os setores mais conservadores e fundamentalistas aceitem a obra; provavelmente a identificarão com a sua editora... católica.

Johan Konings S.J.

DONDERS, Joseph G.: *Evangelizar ou colonizar?* Experiência africana de Jesus. / Tradução (do inglês) Atílio Cancian. — São Paulo: Ed. Paulinas, 1987. 229 pp., 19,9x 12,9cm. (Coleção: comunidade e missão) ISBN 85-05-00652-6

Neste livro temos bem resumidas as esperanças e/ou os desafios do cristianismo na África. Sem dúvida, o A., com 14 anos como professor de Filosofia na Universidade de Nairobi (Quênia), domina o pensamento tipicamente africano na sua unidade plural. O que lhe possibilita fazer uma avaliação válida e equilibrada da evangelização da África, tendo a África Oriental como principal ponto de referência.

Trata-se de uma coletânea de artigos, em linguagem simples, abordando as mais variadas situações da África: filosofia, religião, economia, política, povos... Com o A. acreditamos que "esses acontecimentos nos ajudam a compreender o que está se passando não só na África mas também em outros continentes. No espelho da África podemos melhor entender nossa própria sociedade e cultura" (225).

Com isso não pretendemos convidar o leitor a fazer da obra de J. G. D. uma leitura fundamentalista, como se fosse a última palavra sobre a África.

Assinalemos, pois, algumas das pequenas imprecisões existentes no livro, mas que em última análise não lhe diminuem em nada o valor. As observações querem antes ser uma contribuição a esta obra que certamente vai figurar entre os clássicos sobre a África em geral.

Em termos culturais Cheikh Anta Diop expressa melhor que Leakey e Teilhard de Chardin a idéia da África, "berço da humanidade" (cf. 8). Com ele — e não com os autores citados por J. G. D. — se entende melhor a afirmação da p. 15: "Nós nos sentimos em casa, à vontade, em duas culturas... e vocês somente numa".

Nas pp. 9, 13, 14, 21, 40, 154, 196, o A. fala de "cultura cristã" em lugar de dizer "cultura ocidental" ou, na melhor das hipóteses, "cultura cristã ocidental". Isso o leva a uma ambigüidade, contrapondo "contexto cristão africano" a "sentido cristão" (196), como se na África o contexto cristão não fosse realmente cristão.

Segundo o A., os africanos "não sabem exatamente como reagir" frente à monogamia (54). Mas ele esquece que na verdade a monogamia é mais comum na África que a própria poligamia. São os europeus que ficam perdidos frente à poligamia e não os africanos face à monogamia.

Alto Volta (59) é o antigo nome de Burkina Faso. O A. parece desatualizado neste ponto.

A respeito do casamento do presidente do Zaire (80), o A. acha paradoxal a presença das duas irmãs. Ignora que são gêmeas e a cultura africana exige um ritual especial neste caso, sem que signifique casar com as duas. É verdade que houve o rumor a que o A. alude, mas para o povo foi ainda mais paradoxal a discriminação do Vaticano, regularizando o casamento de uns e negando-o a outros. Mobutu não queria casar-se de novo, mas atendeu às pressões do próprio Papa às vésperas de sua visita.

É verdade que os seminários na África estão cheios. Quando se sabe que os seminários não dão no final do ciclo um diploma acadêmico reconhecido pelo governo na maioria dos países africanos, vê-se o absurdo da afirmação de que "para muitos estudantes o seminário é o único meio de continuar seus estudos" (109). É uma das formas mais comuns entre missionários de negar a autenticidade das vocações africanas. Graças a Deus nem todos pensam assim.

Jomo Kenyatta levou o Quênia à independência e não a Uganda, como é dito à p. 135.

Para o A., a novidade trazida pelos missionários seria a idéia da universalidade (141). Será isso mesmo e não a economia da salvação em Jesus Cristo, Deus feito homem? Do ponto de vista da filosofia africana a idéia da universalidade tem seu lugar no que se chamou de "solidariedade africana" não só com relação a seus membros étnicos, mas também aos estrangeiros enquanto "desconhecidos", para usar a linguagem de Thomas Louis Vincent.

Na mesma página, o A. afirma que Nairobi seria a Genebra africana. Mais adequado seria falar de Addis Abeba, sede da OUA (Organização da Unidade Africana) e capital da Etiópia, como tende a mostrar a própria história da África desde os anos 60.

É muito pobre dizer que a OUA nasceu da "euforia" das independências (203). O fenômeno vem de mais longe: do "panafricanismo", como mostra um artigo da *Encyclopaedia Universalis* (vol. 12, 465-467).

Afirmar, como à p. 223, que "o bispo nunca visita o interior...", é uma injustiça à maioria dos bispos, eles próprios do interior. Sem esquecer que mais de 70% do povo africano ainda mora no interior e não na cidade.

As idéias do A. às pp. 166-167 podem levar a um equívoco: "... muitos africanos de hoje estão alienados de suas raízes"; "A desvalorização geral do sistema tradicional africano, que foi causada tanto pelos estrangeiros como pelos africanos..." Segundo a filosofia africana (cf. Tempels que o A. também cita) essa alienação é mera aparência, pois sempre se realiza uma volta às raízes. O que está em jogo, é a noção de cultura: é algo dinâmico ou estático?

Para finalizar observe-se que os temas da poligamia e dos religiosos africanos não foram tratados segundo o pensamento comum dos africanos, mas segundo a ótica do A..

Mais uma vez o valioso trabalho de J.G.D. que aborda os vários aspectos do cristianismo na África, será daqui em diante um instrumento de trabalho imprescindível. No entanto, deve-se lamentar que o A. como que se recuse a falar da "teologia africana". A expressão só aparece duas vezes, quase por acaso, na última página. E,

no entanto, esta idéia, bem como a de um "concílio africano" que o A. também ignora, resumem melhor que nada a situação e o futuro do cristianismo africano. Mais ainda: elas concentram e

sintetizam o cristianismo africano que-
rido pelos africanos.

Katimbo — Tshishambo S.J.

BIEHL, João Guilherme: *De igual pra igual: um diálogo crítico entre a Teologia da Libertação e as Teologias Negra, Feminista e Pacifista.* / Prefácios Leonardo Boff; Maria Clara Lucchetti Bingemer. — Petrópolis: Ed. Vozes, 1987. 155 pp., 21x13,9cm. Co-edição: Ed. Sino-dal (São Leopoldo)

Não fosse mais que pela temática, a presente dissertação (de mestrado?) apresentada à Faculdade de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, já mereceria ser publicada. Poucas obras da teologia negra foram traduzidas ao português. O recensor tem notícia de *O Deus dos Oprimidos*, de J. H. Cone (São Paulo: Ed. Paulinas, 1985), e *Teologia Negra*, de G.S. Wilmore e J.H. Cone (São Paulo: Ed. Paulinas, 1986). No âmbito da teologia feminista o recensor não tem conhecimento de nenhuma tradução, embora obras de Rosemary Radford Ruether e Elisabeth Schüssler-Fiorenza bem o merecessem. Da teologia pacifista provavelmente muitos nem sequer tenham ouvido falar.

Mas, além desse mérito pelo tema, a obra de J.G.B. tem a vantagem de ser estilisticamente agradável e criativa, além de séria e objetiva na exposição e discussão das correntes teológicas tratadas.

O livro é bem estruturado. Cada cap. consta de fundamentalmente três passos: O primeiro é a "contextualiza-

ção e desenvolvimento", em que o A. indica o contexto histórico norte-americano em que surgiu a problemática e as diversas fases que a respectiva teologia tenha por ventura percorrido. Num segundo momento, o A. escolhe algum representante mais significativo: James Cone, pela teologia negra; Mary Daly, pela hermenêutica feminista dita pós-cristã, e Rosemary Ruether, pela cristã; Alan Geyer, pela incipiente teologia pacifista ou "eirenologia". Esses autores são apresentados mais detidamente, dentro da brevidade geral da obra. Por fim, como terceiro passo, o A. tenta um diálogo crítico desde o horizonte da TdL e tendo em conta que cada uma dessas teologias liberais do Primeiro Mundo já se posicionaram frente à TdL latino-americana e a criticaram.

Fundamentalmente a teologia negra critica a TdL por não levar em consideração o dado étnico; a teologia feminista, por não se deter no fator sexo; a teologia pacifista, por não considerar a problemática da corrida armamentista e das armas nucleares. A crítica comum consiste em apontar a insuficiência do enfoque sócio-político-econômico e do uso de instrumental marxista, como ferramenta que não dá conta dos elementos étnico, cultural e militarista. O A., reconhecendo a justeza das críticas, revida pleiteando complementação dos respectivos enfoques pelo estudo do fator sócio-econômico que está à base dos demais.

A conclusão sintetiza as diversas críticas, propõe uma *coalizão* entre os diversos enfoques teológicos liberacionistas e defente — aliás, todo o ensaio o faz — “a necessidade de uma análise holista e do envisionamento de uma libertação holista” por parte de todos (111, itálico no original). “Holista” significa que considere o todo, a totalidade de aspectos: classe, sexo, raça, militarismo, imperialismo.

O jovem A. se apresenta assim como um teólogo promissor, por seu pensamento e por seu estilo (mesmo quando o recenseur se desagrada da freqüente próclise do adjetivo qualificativo, quando o substantivo tem que receber mais de um adjetivo). As introduções ao livro e aos cap. são literariamente primorosas, despertando bem para a problemática, de forma leve e sugestiva. Um cochilo por falta de informação do A. parece atribuir a Juan Luis Segundo a criação das expressões “cristologia do alto” e “cristologia de baixo” (cf. 125, nota 82). Estranho cochilo, pois as expressões são de uso muito comum, inclusive na teologia europeia, de onde se originam. De res-

to, não parece apropriada a freqüente menção em nota a um trabalho semestral do A., evidentemente não publicado. Por melhor que tenha sido o trabalho, não cabia citá-lo.

Uma boa bibliografia conclui a obra, dando uma idéia das principais publicações dessas teologias no âmbito norte-americano.

O título do livro é a expressão de uma esperança e de uma utopia: “E um dia — quem sabe quando — nós vamos poder nos relacionar *de igual pra igual*, sem mediações multinacionais, sem ‘clics-clics’ globais... Então, aqui e acolá, mulheres, negros, índias, gays, crianças, homens, adolescentes e idosos farão o carnaval no dia-a-dia, amando mais a terra juntos... Racismo, sexismo, classismo e imperialismo serão palavras obsoletas [...] Sonhos??? Utopias???... E quem disse que a religião, a teologia não fala destas coisas?...” (138).

Fazemos votos de que o A. continue produzindo teologia, pois sua dissertação inicial é promissora.

Francisco Taborda S.J.

MARSILI, Salvatore (ed.): *Anámnese*: iniciação histórico-teológica à Liturgia. Vol. I: *A Liturgia, momento histórico da salvação*. / B. Neunheuser... (et al.). Tradução (do italiano) Anacleto Álvarez. — São Paulo: Ed. Paulinas, 1987. 265 pp., 22,5 x 15,4 cm. ISBN 85-05-00637-2 (obra geral) 85-05-00556-2 (vol. I)

Estão de parabéns as Ed. Paulinas ao oferecer ao leitor brasileiro a tradução da grande obra litúrgica *Anámnese*,

que constará de 8 volumes. Eis o plano geral da obra: A liturgia, momento histórico da salvação — Panorama histórico geral da Liturgia — A Eucaristia, teologia e história da celebração — Os Sacramentos, celebrações da história da salvação — As liturgias orientais — Liturgia das Horas — O ano litúrgico — Os Sacramentais e as bênçãos. A obra é fruto da colaboração entre os professores do Pontifício Instituto Litúrgico de Santo Anselmo (Roma). Os seus autores são todos de renome internacional no mundo dos estudos litúrgicos.

São nomes que por si mesmos recomendam a obra. Como diz o subtítulo da obra geral, ela pretende ser um estudo histórico e teológico da Liturgia. No momento de escrever esta recensão já apareceram os três primeiros volumes na tradução portuguesa.

Este primeiro volume está centrado numa reflexão teológica sobre a Liturgia em geral: A Liturgia como momento na história da salvação (*momento nella storia della salvezza*, conforme o título original, que preferiríamos tivesse sido conservado na tradução, por ser mais rico e sugestivo que "momento histórico da salvação", título da primeira parte do volume no original). É uma reflexão teológica muito bem conduzida, com clareza e profundidade. Parte-se do estudo do termo "Liturgia" na antiguidade e particularmente na Bíblia, para adentrar-se em seguida na compreensão teológica da Liturgia ao longo dos séculos, até a teologia da Liturgia do Vaticano II. O Vaticano II realizou a mais profunda reforma litúrgica de todos os tempos, mas isso foi possível graças ao notável aprofundamento da compreensão teológica da Liturgia que a *Sacrosanctum Concilium* representa, ao recolher os frutos de longos anos de caminhada na espiritualidade litúrgica e na reflexão teológica daquilo que se chamou o "movimento litúrgico".

Parece-nos sumamente feliz, por isso, o fato deste primeiro volume da obra começar com uma longa "Introdução" de umas trinta páginas sobre "O movimento litúrgico: panorama histórico e linhas teológicas" a cargo de B. Neunheuser. Sem a compreensão do que este movimento representou em termos de aprofundamento teológico e espiritual da Liturgia não se pode situar corretamente a renovação li-

túrgica do Vaticano II e se corre o risco de perder o melhor do seu espírito.

Entender a Liturgia como momento atuante da história da salvação ou segundo o Concílio, como "cimo para o qual se dirige a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, como fonte de onde emana toda a sua força" (SC 10), pressupõe a superação de uma concepção da mesma, ainda presente em muitas pessoas, como conjunto de rubricas ou como ornamentação ou enfeite que poderia ou não acompanhar a vida cristã e que por isso mereceria a atenção daqueles que "tem mais queda" para os aspectos rituais da vida ou mais sensibilidade para os aspectos "estéticos" da vida espiritual. Quem acompanhou as controvérsias suscitadas pelo movimento litúrgico não achará exagerada esta observação. Mas se, por outro lado, não se cai na ilusão de pensar que, pelo fato de uma corrente de espiritualidade ou renovação teológica ser ratificada por um documento oficial da Igreja, ela passe imediatamente a fazer parte da vida dos fiéis, compreende-se a pertinência desta reflexão teológica sobre a Liturgia como momento da história da salvação.

Esta compreensão da Liturgia evidentemente modifica a compreensão do sentido do termo "culto" na expressão consagrada da "Liturgia como culto da Igreja". A significação do culto cristão não se deduz (como noção específica) da noção genérica de "culto", tirada da fenomenologia das religiões, mas só pode ser compreendida a partir da singularidade do mistério do Cristo e da sua presença atuante no mundo através da Igreja. É a partir daí que será discutida também a distinção entre liturgia e não-liturgia a um nível mais profundo do que a simples legislação canônica. Conclui-se com este ca-

pítulo a primeira parte deste volume, que é também a mais importante, e que dá o título a todo ele. Ela é tratada por *Marsili*.

A segunda parte, mais breve, intitula-se "hermenêutica litúrgica", sendo seus autores *M. Augé* para o primeiro capítulo, "Princípios de interpretação dos textos litúrgicos", e *R. Civil* para o segundo, "A Liturgia e suas leis". Estes dois aspectos da hermenêutica da prática litúrgica da Igreja são fundamentais não só para poder, a partir dos textos recebidos da tradição e da atual legislação litúrgica, passar à arte da celebração, mas também para abrir caminhos à criação de novos textos e novas perspectivas a uma legislação que deverá ficar sempre aberta às exigências de uma vida que, embora precise de leis, não pode ficar aprisionada pelas leis. O livro conclui com um apêndice que apresenta a cronologia da reforma litúrgica a partir da *Sacrosanctum Concilium*.

Como o leitor poderá ter percebido, a tradução desta obra chega em boa hora, neste momento em que se sente, em diversos setores da Igreja no Brasil, a necessidade de um aprofundamento que dê novo impulso à renovação litúrgica que o Vaticano II quis incentivar e que indubitavelmente tem ainda um longo caminho a percorrer. Esta renovação, se não quer perder-se por desvios incertos, deverá apoiar-se num constante aprofundamento da ciência litúrgica, sobretudo por parte daqueles que têm uma função "ministerial" de um ou outro tipo na ação li-

túrgica. Por isso esta obra virá prestar um serviço precioso nas faculdades de teologia, nos seminários e também a todos aqueles que queiram penetrar mais e mais na compreensão daquilo que é a fonte e o centro da vida cristã.

A tradução é bastante boa. Em ocasiões parece-nos excessivamente literal (até o ponto de se perceber claramente a estrutura da frase italiana sob a construção portuguesa). Ganhar-se-ia procurando em ocasiões maior liberdade na construção da frase, procurando um estilo mais de acordo com a índole própria da língua. Traduzir é certamente uma arte difícil. Há também algumas escolhas de termos menos apropriadas. Por exemplo: na p. 116 seria mais claro traduzir *Cristo avvenuto* por "o Cristo já vindo" ou "que já veio" em lugar de Cristo realizado, uma vez que está contraposto ao Cristo vindouro (*venturo*) na perspectiva do AT; na p. 124, última linha do primeiro parágrafo, "confirmação" não é a tradução apropriada para "*avveramento*" (entre aspas no original), mas "realização" ou "verificação", no sentido literal da palavra, porque a idéia que se quer expressar é que a liturgia é "realização" no plano ritual do que é anunciado pela Sagrada Escritura. Aliás, no parágrafo seguinte se traduz corretamente por "realização". São estes exemplos de ligeiras melhorias que gostaríamos de ver introduzidas nas possíveis reimpressões da obra.

J. A. Ruiz de Gopegui S.J.

KAVANAGH, Aidan: *Batismo. Rito da iniciação cristã*: tradição, formas, perspectivas. / Tradução

(do inglês) Maria Lamego. — São Paulo: Ed. Paulinas, 1987. 195 pp., 20x13cm. (Coleção: liturgia e

Este livro é, no fundo, uma apologia do novo "Rito da iniciação cristã de adultos" e conseqüentemente de um catecumenato sério como parte integrante do batismo, que seja verdadeira introdução do sujeito na vida cristã (mistagogia). "O propósito deste livro foi recomendar o *Rito de iniciação cristã de adultos* como estímulo poderoso para a renovação da vida cristã na Igreja católica romana" (161). Isso porque, para o A., vale o princípio: "Os sacramentos são uma eclesiologia realizada no tempo e no espaço, segundo ritos culturais definidos e acentos teológicos específicos [...]. A importância dos ritos restaurados da iniciação adulta está, portanto, menos nas particularidades cerimoniais que na visão estratégica da Igreja local e universal" (115, tentando corrigir estilisticamente a tradução para ser mais inteligível em português, adivinhando inclusive o sentido de algumas expressões estranhas).

O subtítulo "tradição, reformas, perspectivas" (da tradução brasileira) remete às três partes do livro. Na primeira, é tratada a origem do batismo (= B.), desenvolvendo uma teoria bem interessante, embora se baseie na prática pré-pascal de um B. em círculos jesuânico (cf. Jo 3, 22; 4, 1-4), o que — se torna mais fácil a explicação — é pelo menos duvidoso historicamente. Já a argumentação em favor de uma unção pós-batismal é verossímil. Depois de tratar da origem do B., o A. dedica um cap. para os rituais mais antigos que se conservam.

A segunda parte aborda longamente a reforma litúrgica do Vaticano II, depois de recordar os debates em torno ao B. no período de 1937-1964,

nos círculos protestantes. Importante é a constatação de que para o Vaticano II o "B. normativo" ou o "modelo de B." é a iniciação cristã do adulto na Vigília Pascal, incluindo B. — crisma e eucaristia, precedida de longos anos de catecumenato, com ampla participação de toda a comunidade. "O modelo de B." ou "o B. normativo" é mesmo o título inglês do livro; no texto a tradutora verteu por "a norma do B.", o que é pelo menos estranho, se não ininteligível.

Entre os catecúmenos e a Igreja há uma influência mútua: a Igreja local forma o catecúmeno numa catequese que não é ensino intelectual, mas culto e mistagogia; o catecúmeno é para a comunidade um lembrete permanente da contínua necessidade de conversão.

A terceira parte abre perspectivas para o futuro: que acontecerá se a Igreja tomar a sério a restauração do catecumenato? A intenção pastoral do livro é patente, mas muito ligada à realidade norte-americana, totalmente diferente da nossa.

O livro é de valor e merece ser lido, se o leitor quiser suportar a péssima tradução. Mais que tradução é, às vezes, a transcrição de um texto inglês em palavras portuguesas. O leitor tem, por vezes, que adivinhar o sentido da frase; outras vezes, ajuda a compreensão, se se imagina como teria sido em inglês. Não faltam frases incompreensíveis, como — tomando a esmo — a seguinte: "as instruções pós-batismais podem ser mais francamente teológicas e *esplêndidas em seu escopo*" (129, grifo do recenseur; o leitor que o entenda). Como exemplo de palavra mal traduzida no contexto (embora o dicionário possa registrar o sentido usado pela tradutora), tome-se "worship", traduzido por "adoração", quando o

contexto exigiria em português "culto", "serviço religioso" (cf. Introd. e passim). Palavras inglesas são por vezes simplesmente aportuguesadas: "escolasticismo" em vez de Escolástica (85), "ascetismo" em vez de ascese (97). As obras dos Santos Padres conservam o título em inglês, como se tivessem sido escritas nessa língua (cf. 21, nota 21 e passim), enquanto o artigo de Nils Dahl, certamente em inglês, tem o título traduzido (cf. 21, nota 22).

A lista poderia alongar-se. Até quando será preciso dedicar meia revisão, reclamando da má qualidade do português ou da tradução inexacta (o que não é o caso aqui, quanto foi possível perceber)? É uma falta de res-

ponsabilidade das editoras!

Quanto ao conteúdo, o único senão diz respeito à afirmação absurda de que os catecúmenos podem "contrair matrimônio *sacramental* antes de receber o B." (103, grifo do recenseur), o que é simplesmente contraditório. Os textos que o A. aduz em nota dizem outra coisa (ou será também erro de tradução?)

Por fim, a pergunta fatal: por interessante que seja a obra (e de fato é), seria preciso traduzi-la? O original foi publicado em 1978! O contexto pastoral é completamente estranho ao nosso. Para que traduzir?

Francisco Taborda S.J.

FORTE, Bruno: *A missão dos leigos.* / Tradução (do italiano) Ângelo Lucas Carabina — São Paulo: Ed. Paulinas, 1987, 99 pp., 20x 11 cm. ISBN 85-05-00747-6

Bruno Forte desponta como um dos teólogos de maior produtividade e de atualidade na Itália. Tem sido uma presença crítica, corajosa e rica para a teologia.

Este pequeno livro é uma coletânea de cinco contribuições diversas, mas unificadas sob uma temática comum: a presença e missão do leigo na Igreja.

Um primeiro texto abre-nos um horizonte eclesiológico, mostrando a relação entre a Igreja e a Trindade. A Trindade é a origem e a pátria final da Igreja. Este duplo movimento de memória e de esperança serve para corrigir hipertrofias dos aspectos visíveis e exteriores de um lado e doutro a presença humana da posse, da estabilida-

de, em vez da consciência de ser peregrino.

Uma Igreja que vem de Deus é uma Igreja-mistério, uma Igreja-dom e uma Igreja na história. Uma Igreja que vai para Deus é uma Igreja capaz de relativizar-se a si própria, de relativizar as grandezas deste mundo e de encher-se de esperança e alegria na antecipação escatológica.

O laicato deve ser pensado dentro desse horizonte.

Um segundo texto recupera a história do laicato sob um duplo pólo comunitário e hierárquico. Aliás o termo "laikós" revela uma pertença a um povo (pólo comunitário) e uma categoria oposta a outra no meio do povo (pólo hierárquico). Esta tensão interna ao termo permitiu também que a evolução da consciência e prática do laicato na Igreja variasse ao longo da história. Após o momento constitutivo do NT, em que aparecem as bases para a constituição desse duplo pólo, veremos

uma oscilação entre eles nos períodos posteriores.

A Igreja dos mártires sublinha o pólo comunitário. A Igreja da Cristandade desloca o acento para o pólo hierárquico. E hoje assistimos a uma recuperação do pólo comunitário.

O terceiro texto oferece, por assim dizer, a base teórica para entender melhor esse pólo comunitário. Trabalha a realidade do leigo em relação a sua última constituição ontológica: sua relação a Jesus Cristo, incorporando-se a ele pelo Batismo, sendo ungido pelo Espírito Santo e constituindo-se então povo de Deus. Esta base ontológica da graça é comum a todos os membros da Igreja. Nesse sentido são todos fundamentalmente leigos. Leigo é portanto o "homo christianus", em que o termo "christianus" revela sua dupla conotação etimológica — de ungido e de Cristo —.

Este terceiro capítulo é o mais importante e também avança teses no espírito do Concílio Vaticano II e para além de sua letra. O ponto mais importante está na tentativa da superação dos dois clássicos binômios leigo e hierarquia de um lado e religioso e não-religioso de outro. Mostra como a diferença entre leigo e hierarquia no clássico binômio não se dava em nível de grau, de superioridade, como infelizmente se fazia valer, mas em nível de forma na participação do sacerdócio, realeza e profecia de Cristo (diferença de essência e não de importância).

Mas o mais importante não é trabalhar e partir das diferenças, sim da unidade, da realidade comum entre leigo e hierarquia, entre religioso e não-religioso. Sobre a base comum se pode entender a diferença. Por isso, ele sugere o binômio comunidade de um lado e ministérios-carismas de outro.

Entre leigo e hierarquia, entre religioso e não-religioso, não há, pois, relação de superioridade, nem diferença na relação ontológica com Cristo, mas relação de complementaridade na diversidade de serviços e diferença de forma de viver a santidade comum. "O ministério ordenado é para todo o povo, assim como os ministérios leigos, enriquecidos por ele, enriquecem-no, por sua vez, com a própria contribuição original" (42).

Toda a Igreja é ministerial. Assim tal visão acentua mais a eclesiologia da comunhão que a jurídica e visibilista. Ambas têm sua base no Concílio Vaticano II, ainda que a primeira corresponda mais à nova tendência que o Concílio incentivou.

O A. questiona o caráter de secularidade como apto para distinguir o leigo da hierarquia. É um caráter comum a todos da Igreja. E pode acontecer que um sacerdote viva mais fortemente tal caráter (p.ex. o padre operário) que um leigo (p.ex. leigos dedicados a movimentos apostólicos).

Este tema recebe um aprofundamento no cap. IV. Nele se entende por secularidade a afirmação de autonomia e consistência do mundo. Nesse sentido há uma laicidade, que é característica de toda a Igreja. Laicidade *na* Igreja, no sentido de que se deve reconhecer no seu seio a autonomia dos valores, da dignidade e dos direitos humanos. Há uma laicidade *da* Igreja, no sentido de que todos os cristãos são responsáveis pela ordem temporal. E finalmente a Igreja é chamada a reconhecer a laicidade do mundo.

Há uma reflexão do A. que versa sobre a Igreja local, em que ele salienta o primado dela no plano da comunhão e da missão. No plano da comunhão, por causa de sua relação de origem tri-

nitária e pneumatológica, por causa de sua natureza eucarística e também por fundar-se na condição humana sempre situada. No plano da missão, pois ela é o primeiro sujeito da missão, enviada a anunciar o Evangelho a todos os homens (universalidade), onde eles se encontram (localidade). Nesse contexto, ele examina o papel dos movimentos apostólicos, que devem ser discernidos a partir do critério da originalidade de seu carisma e do serviço à comunhão na e para a Igreja local.

Trata-se de um livro denso, breve, mas extremamente sugestivo. No final, o A. faz uma retomada, em forma de teses, de suas principais afirmações. Facilita uma percepção mais clara do

núcleo das mesmas.

Uma Igreja de CEBs poderá ainda fazer avançar mais as teses, mas certamente encontrarão no livro um bom apoio teológico para suas práticas. Por isso, mesmo para um contexto de América Latina, o livro é iluminador e pode-se lê-lo com proveito. Há muita concepção de Igreja que será certamente questionada pela leitura desse texto de B.F.. Oferece interessante material para discussão em encontros de pessoal de Igreja a fim de confrontar a própria concepção e prática eclesial com as reflexões do A..

J. B. Libânio S.J.

TILLARD, J.M.R.: *O Bispo de Roma.* / São Paulo: Ed. Loyola, 1985. 218 pp., 21x14 cm.

Encontramo-nos diante de um estimulante estudo sobre o ministério do Papa, ou de "O Bispo de Roma", como o autor o chama. Estimulante, porque renovador e impulsionador de uma nova figura daquele que tem a missão de presidir a comunhão das Igrejas. Renovador, porque constitui uma "volta às fontes", da mais rica tradição da Igreja antiga, permitindo precisar e purificar sua função e presença na Igreja.

Preocupado pela comunhão das Igrejas cristãs, o A. empreende uma análise da autêntica missão do Papa numa linha de serviço e não de poder; quer levar a Igreja católica a uma reflexão e revisão do que ela mesma entendeu pelo primado pontifício, para purificá-lo de não poucos exageros, propiciando um diálogo com as diversas confissões cristãs que permita dar sé-

rios avanços para a unidade.

Longe de negar o primado, sabe apresentar sua necessidade, seu múnus e o seu papel diante das Igrejas como "serviço de Koinonía" e como "serviço à unidade". Seu propósito é lançar as bases de uma visão do primado dentro de uma eclesiologia de comunhão, exigida pela situação atual das Igrejas, evitando todo centralismo, ou uniformização em favor de uma Igreja local, como também impedindo fazer do "Papa mais que um Papa".

A obra está dividida em três partes: A primeira parte salienta os esforços atuais das Igrejas luterana, anglicana, ortodoxa e católica para entrarem numa maior comunhão; querendo contribuir a esse espírito, coloca uma interrogação à tradição católica sobre a sua interpretação da tradição do primado convidando-a a revisá-la: em primeiro lugar, porque muitos dos Síodos e Concílios nos quais foi definido o ministério papal, especialmente o

Vaticano I, não correspondem à situação de uma Igreja indivisa; em segundo lugar, pelo fato do Concílio Vaticano II ter feito já uma "recepção" nova da herança dogmática do Vaticano I diferente da interpretação que recebeu da linha maximalista no século passado, fazendo do Papa mais do que um Papa. Percebendo que o Vaticano II deveria avançar mais na linha da comunhão, pois ainda deixou pontos a serem refletidos (articulação do primado com o colégio dos bispos, LG. 22), convida a sermos fiéis às tradições mais antigas: as da Igreja indivisa (Calcedônia, Leão Magno). Particularmente valiosa neste capítulo é sua análise sobre a passagem do Vaticano I ao Vaticano II em torno à questão do poder papal.

A segunda parte aprofunda o ministério do Papa. É definido como Bispo de Roma. Do primado da Igreja de Roma sobre todas as Igrejas dado pelo martírio de Pedro e Paulo se dá a passagem legítima ao primado do seu bispo sobre as Igrejas. Examina a importância da liderança exercida por Pedro e Paulo dentro da Igreja primitiva, chegando a conclusões que evidenciam seu papel, porém não impedem a criativa participação dos outros apóstolos e Igrejas na responsabilidade da comunhão.

A terceira parte apresenta o Papa como servidor da comunhão eclesial e da unidade da fé; não construídas a partir dele, mas servidas por ele, permitindo a diversidade das Igrejas; o poder do primado não entra em conflito com o direito e autoridade do episcopado nas suas dioceses. O poder do primado não abafa o poder episcopal mas lhe permite situar-se na koinonia com as outras Igrejas. Julga que o Vaticano II não encontrou instituições concretas que permitam desenvolver

suas intuições sobre o poder episcopal e suas relações com o primado. Considera como modelos simplistas aqueles que definem as relações primado-bispos, como uma relação monarca-ministros, ou como relação democrática, ou como uma representação. Tenta expressar a complexidade da relação a partir da categoria bíblica de "personalidade corporativa" (H.W. Robinson) que traduz o fenômeno de concentração de um grupo num indivíduo que é homogêneo aos outros, porém cristaliza o grupo. O A. considera que esta categoria pode trazer luz a muitos temas próprios da eclesiologia de comunhão. Finalmente, define as funções do primado: ser sinal de unidade, palavra que remete ao testemunho apostólico, ser palavra profética, ser centro de comunhão.

Poucos autores tem a ousadia de analisar o poder do primado pontifício. O A. teve e soube fazê-lo se mantendo num profundo equilíbrio que o impede de fazer magnificações ou defesas de esquemas jurídico-piramidais, mas o impede também de negar a importância da função primacial para a vida da Igreja de Cristo. Certamente, na sua obra há um claro convite à mudança da posição católica recalcitrante que chegou a extremos heréticos absolutizando o poder papal, mas também há uma afirmação da sua importância para a totalidade das Igrejas cristãs.

Encontramo-nos num rico momento de renovação dos ministérios na Igreja. Por que esta renovação não haveria de atingir também o ministério do sucessor de Pedro? Diante do desafio colocado pela comunhão e participação, urgente a todos os níveis da sociedade e da Igreja, precisa-se um exercício do poder episcopal e papal mais marcado pela Tradição mais antiga da Igreja do

que pelas tradições recentes dos últimos séculos. Esta obra é uma ótima

contribuição nesse sentido.

Gabriel Ignacio Rodriguez S.J.

CAZELLES, Henri: *História política de Israel: desde as origens até Alexandre Magno.* / Tradução (do francês) Cácio Gomes. — São Paulo: Ed. Paulinas, 1986. 254 pp., 20x13cm. (Coleção: biblioteca de ciências bíblicas)
ISBN 85-05-00482-5

A posição geopolítica da Palestina, situada entre as grandes potências militares do Egito e da Mesopotâmia, condicionou a história de Israel e a dos povos vizinhos, sob o impacto da política expansionista destes impérios. A introdução dá um conspecto geral sobre a historiografia de Israel, as fontes históricas e a metodologia utilizada na abordagem dos dados referentes a Israel. Desde que Israel iniciou sua trajetória histórica, no fim do 2º milênio a.C., a terra de Canaã estava sujeita à hegemonia egípcia (1ª parte), substituída, a seguir, pela supremacia dos "povos do mar" (2ª parte). Com a implantação da monarquia, Israel vivia à sombra da guerra, devido à agressão externa e à divisão interna (3ª parte). Após a divisão do Estado salomônico, os reinos de Israel e de Judá procuravam assegurar sua soberania estatal frente à dominação da Síria, Assíria e Babilônia, cuja disputa pelo domínio sobre a Palestina causou a destruição de Israel e de Judá (4ª parte). Com o advento dos persas no cenário político, o território de Judá foi elevado ao nível de província do império persa, restituindo-se aos judeus repatriados a terra dos antepassados (5ª parte). Já

que este livro fornece textos extrabíblicos que elucidam os acontecimentos relatados na Bíblia, o leitor utilizá-lo-á como livro de consulta para situar os fatos do passado no seu contexto histórico.

Infelizmente muitas erratas desfiguram esta obra, apesar de sua impressão primorosa. Em vez de elencar as duzentas e vinte (220) erratas, são indicadas aqui as correções ao texto na respectiva página.

a) *Correção de datas:* século XIII, p. 37; século VIII, p. 41; século VIII, p. 43; ano 853, p. 49; ano 587, p. 58; século XIII, p. 83; século XVIII, p. 108; séculos XIV-XII, p. 113; ano 539, p. 208.

b) *Correção de termos e frases traduzidas do francês para o português:* "Moïse est ... identifié au Musée des Grecs" significa "Moisés é identificado com o Museu dos Gregos", 19; "reprendra l'érudition" significa "a erudição retomará", 20; "Rashi en Champagne" se traduz "rashi, na Champagne" (Champagne é o nome da região da França, ao passo que Campanha é o nome da cidade de Minas Gerais); "un prince que menacent les victoires" se traduz "um príncipe a quem ameaçam as vitórias", 40; "s'assit sur le trône" se traduz "sentou-se no trono", 54, 55; "centrée sur le Temple" significa "centrada no Templo", 66; "mettra sur le trône" é "colocará no trono", 81; "l'arrière-plan" se traduz "o pano de fundo", 84, 218, cf. 232; "avant de l'être (liée) à Moïse" significa "antes de estar relacionada a Moisés", 90;

“l’accesion (cf. l’avènement, 215)” é “ascensão ao trono”, 129; “a l’aide de pièces” é “dispor de peças”, 64; “le compagnon des errances et de Ciqlag” se traduz “o companheiro de andanças e de Siceleg”, 142; “indépendant à Saïs”, é “independente em Saís”, 181 (Saís é capital do país e sede do faraó); “prendre Memphis en 671 sur Tharqa” significa “tomar Mênfis sob Taharca, em 671”, 180 (Taharca é o nome do faraó em assírio e na Setenta, ao passo que em hebraico ele é chamado Tirhaqa); “la Médie sur Astyage” é “a Média sob Astáges”, 204; “la rébellion couve” é “trama-se a rebelião”, 223; “ici les bois” é “aqui as florestas”, 224; “l’hiperfiscalité achéménide” significa “a cobrança de sobretaxas pelos aquemênidas” (ou: a sobretaxação aquemênida), 226; “à Delaia et Shelemia fils de Sanaballat” se traduz “a Dalaias e Selemias, filhos de Sanaballat”, 229.

c) *Correção de termos modificados ou omitidos*: a tradução traz “Azitavada, Cilícia” em lugar de “Azitavada na Cilícia”, 40; “Jacó” a ser completa-

do por “Jacó na Transjordânia”, 72; “Gunkel” em lugar de “Glueck”, 76; “a cidade mencionada é Macmas” em lugar de “a cidade mencionada é Masfa”, 129; “misfá” em lugar de “mispat”, 142; omissão de duas linhas de citações bibliográficas na nota 27, p. 167.

d) *Correção de nomes próprios e de outros termos*, em forma seletiva: aaronita, 219; Abiram, 90; Ácaba, 149; Adadezer, 235; Assurnasirpal, 38; Assurubalit, 186; Behistun, 236; Betsã, 82; Calno, 237; Creso, 209; Esdrelão, 95; Eurimedonte, 221; Habor, 203; Harã, 75; *hiskil*, 125; *Jorão*, 165; *josefitas*, 91; Libna, 106; Moriã, 64; Murchu, 222; Nabônides, 10; Nabopolassar, 38; Nabuzaradã, 193; Noba, 103; Piankhi, 243; Pundjab, 243; *qahal*, 243; *ruah*, 65; *ruhu-sharri*, 243; safanitas, 193; Saïs, 181; Salmanasar, 10 (cf. 163ss); Sasabassar, 243; Samurramat, 243; Seba, 160; Sharruludari, 179; Sheshonq 10; Sion, 97; Tabnit 232; Tebas, 181; Zera, 71.

Lufs Stadelmann S.J.