

RECENSÕES

NEUTZLING, Inácio: *O Reino de Deus e os pobres*. — São Paulo: Ed. Loyola, 1986. 255 pp., 21 x 14 cm. (Coleção: fé e realidade; 20).

O ensaio de I.N. corresponde ao texto de sua tese doutoral defendida, em 1985, na Universidade Gregoriana. Nesta obra de teologia moral, o A. pretende descrever "o seguimento de Jesus como a *aceitação obediente do chamado do Senhor a reproduzir criativamente, hoje, a prática de Jesus, prática de amor a serviço do Reino anunciado aos pobres*" (220, grifo do A.). Seu ponto de partida é o anúncio do Reino de Deus (= RD), tal como nos legou a tradição sinótica. Aí os pobres estão presentes com toda sua força interpelativa para o agir cristão.

A bela introdução (13-25) percorre a história da Igreja para mostrar a contínua incidência dos pobres na consciência eclesial, desde o início do cristianismo aos nossos dias. Donde se conclui que o trabalho de I.N. não surge na onda de modismos efêmeros, mas se inscreve no rol da mais lídima tradição eclesial.

A obra está dividida em cinco capítulos. O primeiro é intitulado "O RD como mensagem central do anúncio de Jesus" (27-66). O A. lança mão dos frutos das pesquisas exegéticas, deixando de lado os pontos controvertidos e assumindo o que adquiriu consenso mais amplo entre os estudiosos. Entre os autores mais citados está H. Merklein.

Em relação ao RD, Mc 1,15 — "está próximo o RD" — é devido ao Jesus histórico e representa a síntese e o cen-

tro de sua mensagem. O RD caracteriza-se por ser presente e futuro e por centrar-se em Deus, caráter teocêntrico.

O capítulo II vai encontrar nos pobres "Os destinatários privilegiados do anúncio do RD" (67-118). Nas bem-aventuranças isto é patente. A pregação de Jesus respalda-se no AT, onde uma variedade de vocábulos chama a atenção para o aspecto sócio-econômico da pobreza, sendo os pobres objeto de atenção especial da legislação bíblica. Deus aparece sempre como defensor dos pobres e o rei é seu lugar-tenente. Na pregação profética, é constante a denúncia das injustiças cometidas contra os pobres. Nesta tradição vétero-testamentária de opção de Iahweh pelos pobres enraizar-se-á profundamente o NT. Is 61,1-2 é inspirador de modo especial, refletindo em inúmeras perícopes sinóticas. Outras categorias, além dos sócio-economicamente despossuídos, são também privilegiadas no anúncio do Reino: as crianças, os publicanos, as prostitutas, os não ricos, os "violentos" (Lc 16,16 par). Todos estes se assemelham no fato de serem excluídos e marginalizados da sociedade.

O capítulo III trata do "RD como exigência de distanciamento frente ao passado e à Torá" (119-135). A prática de Jesus constitui-se num posicionar-se criticamente frente ao passado (costumes, tradições, etc.) e mesmo frente à Lei. No tempo novo, instaurado por Jesus, a Lei e os Profetas estão num plano secundário.

Os dois capítulos seguintes tocam o coração da tese. O capítulo IV inti-

tula-se “O RD anunciado aos pobres como motivação e possibilidade de um novo agir” (137-183). A relação com o pobre é apresentada como “o critério que permite discernir o agir moral daquele que aceitou o desafio do Reino anunciado por Jesus” (138), verdade ilustrada por Mt 25,31-46. Acolher Jesus é acolher o pobre – “a mim o fizestes”. Este agir gerador de salvação funda-se no próprio agir divino, que, na sua bondade, acolhe os marginalizados e desprezados deste mundo. As relações humanas passam, assim, por uma mudança radical e o homem torna-se capaz de amar o próprio inimigo. No decorrer de seu ministério, Jesus escolhe, entre os marginalizados de sua época, discípulos que queiram segui-lo. O seguimento caracteriza-se pelo assumir, na própria vida, o Reino anunciado por Jesus com seus valores e exigências. Entre estas está, exatamente, a preferência pelos últimos deste mundo.

O capítulo V, “Chamados a reproduzir a prática de Jesus, hoje: prática de amor a serviço do Reino anunciado aos pobres” (185-226), amarra, numa reflexão teológica muito bem elaborada, os dados colhidos ao longo do ensaio. Toda a vida de Jesus esteve a serviço do Reino e, na sua prática, o Reino tornou-se patente. RD no qual se manifesta a bondade do Pai, especialmente em favor dos pobres e marginalizados. A prática de Jesus subverteu os esquemas de sua época. Ele foi original no seu modo de viver o amor e a justiça, em favor dos pobres, cuja expressão máxima foi a morte de cruz. No dom e comunhão com os pobres, no serviço e na igualdade, na liberdade e no amor, o A. identifica a lógica da práxis de Jesus. O cristão é desafiado hoje a “reproduzir criativamente a prá-

tica de Jesus”, sem repetição material, sem imitação mecânica. O Evangelho não é um código de práticas cristãs, mas apresentação de um modelo inspirador. “A prática de Jesus como modelo indica, concretamente, um caminho, nos aponta uma direção para agir” (207). Ao cristão a tarefa de confrontar constantemente sua prática com a prática de Jesus para descobrir as perspectivas de um “poder fazer” diferente. Donde se segue constituir-se o seguimento numa categoria moral. O seguimento exige uma atitude de contínuo discernimento.

Numa breve conclusão (227s), o A. retoma as grandes linhas do seu ensaio e constata que “a opção preferencial pelos pobres e solidariedade com os pobres está arraigada no centro mesmo do mistério da vida de Jesus” (227, grifos do A.).

Extensa bibliografia e minucioso índice de textos bíblicos concluem o volume.

O ensaio de I.N. constitui-se numa excelente elaboração bíblica de um tema, infelizmente, controvertido nos nossos dias: a opção preferencial da Igreja pelos pobres. Sua leitura dos textos bíblicos é correta, exegeticamente, e, em nenhum modo, ele força o sentido dos textos. Sua leitura atenta das perícopes sinóticas tem sempre o respaldo do que há de melhor em exegese. Deste modo, suas conclusões são bibliicamente inatacáveis.

Gostaríamos, no entanto, de fazer reparos em pontos particulares. (A) Parece impropriedade a afirmação a respeito de Mt 11,2-6, segundo a qual “nela desemboca e culmina todo o relato anterior (4,23-11,1)” (94). Mt articula seu Evangelho apresentando Jesus como Messias por palavras (cf. os cinco grandes discursos) e por obras. No restante do Evangelho, Jesus

continuará a realizar os mesmos milagres referidos aos discípulos de João. (B) A apresentação de João Batista a partir de um só texto (Lc 3,7-9.16-17 par) leva o A. a descrever uma imagem parcial do precursor, especialmente, na p.140, "João anuncia o futuro". O aparecimento de figuras messiânicas, como João, deve-se muito ao momento histórico. Assim, "o presente, com os seus problemas político-sociais e religioso-culturais" tem sua importância na vida de João. Por outro lado, segundo a tradição, a morte de João Batista deveu-se a uma denúncia profética em relação a situação muito particular (Mc 6,17-29). (C) Ao falar da "situação existencial da comunidade mateana" (166), no contexto do mandamento do amor aos inimigos, teria sido necessário acenar para a perseguição desencadeada pelos judeus da sinagoga (Mt 5,11) contra os cristãos, considerados hereges. Sinal claro disto foi a introdução do *Birkat ham-minim* (bênção contra os hereges) nas *Shemone-esre* ("dezoito" bênçãos), oração matinal tradicional, pelo ano 80 d.C. (D) Referindo-se ao "modelo zelota" de seguimento (215s), teria sido interessante se o A. tivesse levado em conta o livro de H. Guevara, *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús* (1981). Aí se mostra como é anacrônico falar de um zelotismo violento e guerrilheiro, no tempo de Jesus. (E) A tradução literal do grego "idiotai" para o português "idiotas" (176) não procede. Seguramente, o vocábulo português nada tem a ver com homem iletrado, sem cultura, imperito em

algo. (F) O A. faz um trabalho minucioso de discussão das fontes, procurando chegar à formulação mais original do texto evangélico e mesmo às *ipssissima verba Jesu*. Não se tratando de tese em teologia bíblica, o leitor poderia ter sido aliviado de algumas análises. (G) Para a edição brasileira, o A. poderia ter-se dado ao trabalho de traduzir as notas onde aparecem citações em outras línguas. Teria dado assim unidade às citações, pois em muitos casos os textos são traduzidos. (H) Em geral, as citações bíblicas e os termos em língua grega e hebraica estão corretos. Aqui acolá escaparam alguns erros de revisão. Entre outros: na p. 30, leia-se Mt 10,7 ao invés de 19,7; p.32, nota 19, leia-se 12,34 e não 12; 34; p. 41, nota 64, *eltheto* ao invés de *elyon*, etc. Mas isto é de pouca relevância.

O ensaio de I.N. é bem-vindo, num momento em que não falta, mesmo na Igreja da AL, quem olhe com desconfiança a opção preferencial pelos pobres. Quase sempre a suspeição acaba esvaziando o conteúdo da opção, tornando-o vago, genérico, inosso. A presente obra desguarnea o flanco dos suspeitosos. A opção pelos pobres, sócio-economicamente falando, pelos marginalizados e excluídos da sociedade foi a opção do Jesus histórico. Esta deveria ser a opção de quantos se consideram dignos do nome de cristão. Este deveria ser o critério moral prático dos seguidores de Jesus.

Jaldemir Vitório S.J.

CASTILLO, José María: *El Seguimiento de Jesús* – Salamanca: Ed. Sígueme, 1986. 239 pp., 21 cm x 13,5 cm. (Coleção: verdade e imagem; 96). ISBN: 84-301-1006-2.

O mínimo que se pode dizer desse livro é que é profundamente questionador. Parte de boa base bíblica, onde o A. analisa os principais textos evangélicos sobre o seguimento de Jesus, para avançar uma hermenêutica em vista da atual situação de Igreja e de mundo.

O horizonte hermenêutico é nitidamente alimentado pela perspectiva duma libertação integral a partir dos marginalizados da história. Esse tema volta sob diferentes variações. Quando o A. quer resumir a grande utopia de Jesus, coloca como um dos elementos centrais a preferência pelos mais deserdados, isto é, por aqueles que são pequenos e que não valem na vida (cf. 215). E as outras características da utopia de Jesus também compõem esse quadro de libertação, a saber, a igualdade, a fraternidade, a solidariedade.

Outra mola da reflexão do livro é uma persistente crítica aos entraves ao seguimento de Jesus advindos de forças imobilistas (das instituições) e da busca de poder, domínio e prestígio. Percebe-se que o A. está preocupado com a atual conjuntura da Igreja, onde se observam sinais de conservadorismo, de imobilismo, de retrocesso e tenta mostrar como tais atitudes contrariam frontalmente às exigências do seguimento de Cristo.

Ao definir o seguimento de Jesus, o A. trabalha com três idéias: proximidade, movimento e compromisso. Assim Jesus chama os discípulos para estarem com ele (proximidade), irem para uma missão (movimento) em depen-

dência do seu projeto (compromisso). A religião de Israel, observa o A., já preparava o israelita para uma concepção de Deus ligada ao movimento, aberta ao futuro. Mesmo depois da sedentarização do povo, a perspectiva de um Deus nômade, de um Deus do futuro, não desaparece da religião.

Por sua vez, Jesus de modo ainda mais marcante coloca toda a formação dos discípulos, não como os rabinos, na imitação do mestre, mas no seu seguimento. E no caso de Jesus, este seguimento significava uma comunhão de vida e destino. E que destino: a morte na cruz!

J.M.C. alerta muito para os riscos de práticas religiosas, que terminam por impedir o seguimento de Jesus, ao instalarem os seus praticantes no mundo imobilista do cumprimento de prescrições. Trabalha também com certa amplidão o tema do medo, como um dos maiores entraves para o seguimento, sobretudo desmascarando formas sutis e disfarçadas de medo.

Dedica um capítulo aos pseudo-seguidores de Jesus, que se instalaram no interior do catolicismo e que por isso se julgam em nome de sua prática religiosa seguidores de Jesus, mas que, na realidade, não preenchem as condições e exigências pedidas por Jesus para segui-lo.

A fim de que o leitor não saia com a impressão de que o seguimento de Jesus seja algo triste, carregado de exigências e renúncias, portanto pouco eloquente para um mundo em que se valorizam a alegria, a realização humana, a felicidade, dedica todo um capítulo à dimensão de alegria no seguimento. Mostra como a mensagem fundamental de Jesus é de alegria e como essa palavra atravessa os evangelhos desde o anúncio do nascimento de

João Batista e Jesus, até às aparições pascais e como João e Paulo retomam insistentemente essa tônica.

O A. faz na conclusão uma excelente retomada de todo o livro, de modo que o leitor poderá ter idéia da estrutura do livro, lendo logo no início a sua conclusão.

Em relação às teses centrais do livro, teria algumas observações, que, de modo nenhum, infirmam seu valor nem diminuem sua mordência. Creio que o A. faz um corte demasiado forte entre seguir e não seguir a Jesus, de modo que, quem não preenchesse todas as condições do seguimento, de fato não seguiria a Jesus. E por isso ele é levado a afirmar que o fato de pertencer à Igreja oficial não é sem mais sinal de seguimento de Jesus. Parece-me que se pode considerar o seguimento mais numa perspectiva processual e de ritmos diferentes. Os evangelhos nos mostram como Jesus chamou pessoas nas situações mais diversas para tipos diferentes de seguimento, desde um jovem rico muito observante até uma mulher pecadora. E o critério de Jesus, este sim, — e o A. tem muita razão em sublinhá-lo —, é o pôr-se em movimento, por pequeno que tal movimento seja. Assim as práticas religiosas podem ser, mesmo em suas formas imperfeitas, quase mágicas, um início de seguimento e pode também alguém ir muito lentamente percebendo de dentro delas outras exigências mais diretamente ligadas à novidade da realidade, etc... Por isso, é muito difícil dividir ou classificar os que seguem e os que não seguem a Jesus. Não se trata de branco e preto, mas há uma gama enorme de cinzento de muitos matizes, que não poderiam ser sem mais colocados entre os não-seguidores, mas também não preen-

chem facilmente as condições e exigências que o A. coloca para o seguimento.

No capítulo da alegria no seguimento, o A. tem uma reflexão muito feliz, mas que ele apenas mencionou rapidamente e não retomou depois ao tratar mais em profundidade esta questão. Na leitura do livro, predomina a impressão de que para o seguimento se impõem exigências anteriores, prévias, como ““condições sine qua non””. A renúncia é meio para seguir a Jesus. Daí o caráter difícil e mesmo pouco atrativo do seguimento, colocado nesse nível de radicalidade: sim e não. Mas como disse, numa rápida frase, o A. afirma com extrema lucidez que “as exigências do seguimento não são meio para conquistar o reino de Deus, são a consequência que se seguem ao encontrar com Jesus”. Noutras palavras, uma vez que se encontre a Jesus, a alegria, o amor por ele são tão grandes, entusiasmantes que as renúncias como que desaparecem, decorrem naturalmente. Nesse sentido, a renúncia não é meio, mas decorrência do amor do que segue. Não se renuncia para amar; ama-se (dom, graça), daí nasce a renúncia. Entretanto em outro lugar, o A. diz: “nesta vida, a alegria e o amor brotam da renúncia e da exigência” (208). Frase que não corresponde à experiência de seguimento. É o contrário. A partir do amor e da alegria do seguimento, assumem-se as renúncias e exigências. Não se deixa tudo para procurar a pedra preciosa, mas depois de descobri-la, deixa-se tudo por sua causa.

Eis um livro que fará bem. Questionará muitos cristãos. Para quem o ler com abertura, poderá ser um elemento para colocá-lo em movimento. E sem movimento, não há seguimento.

Como o movimento irá na direção de Jesus, o seguimento será, portanto, de Jesus.

J. B. Libânio S.J.

ANTONCICH, Ricardo — MUNÁRRIZ SANS, José Miguel: *Ensino social da Igreja* / Tradução (do espanhol) Jaime Clasen. — Petrópolis: Ed. Vozes, 1986, 286 pp., 21 x 14 cm.

Muitos cristãos latino-americanos que despertaram para a situação de injustiça do nosso continente e se engajaram concretamente na transformação da nossa realidade a partir de uma opção efetiva pelos oprimidos, em geral demonstram um descrédito quanto à relevância política da Doutrina Social da Igreja para este processo de transformação. Esta constatação parte do fato de que esta doutrina serviu em muitos casos e indevidamente de suporte ideológico para defender os interesses dos latifundiários contra uma Reforma Agrária e dos proprietários dos meios de produção contra as reivindicações dos operários.

Por outro lado o Papa atual insiste na pertinência desta doutrina para o discernimento do cristão diante da situação de injustiça. Haja vista sua encíclica *Laborem Exercens* e as diversas alusões a este ensino social em todas as viagens à América Latina.

Ricardo Antoncich, um dos autores da obra que está sendo recenseada, é conhecido em nosso meio pelo seu esforço em tornar a Doutrina Social da Igreja relevante para a compreensão e discernimento da nossa situação latino-americana. Neste sentido ele realiza um trabalho valioso de hermenêutica

do Magistério social, já presente em obras anteriores como, por exemplo, *Os cristãos diante da injustiça: para uma leitura latino-americana da Doutrina Social da Igreja* (Ed. Loyola, S. Paulo, 1982).

Na presente obra, Antoncich e Munárriz Sans trazem a lume outra síntese latino-americana do ensino social da Igreja que integra a coleção "Teologia e Libertação". O livro inicia com a delimitação, alcance e determinação das fontes deste ensino social. Em seguida existe uma explicitação do importante problema hermenêutico do Magistério social. Esta questão é central porque mostra a evolução deste e como cada encíclica responde à problemáticas concretas de uma determinada época e é sempre uma releitura das anteriores. Neste sentido os autores privilegiam a *Laborem Exercens* de João Paulo II e fazem uma releitura de todo o Magistério a partir de suas intuições. Os textos sociais da Igreja têm quatro notas, i.é, eles são históricos, éticos, sociais e orientados para a defesa do pobre. Estas quatro notas irão oferecer os critérios para esta releitura hermenêutica. Este ensino social parte de uma concepção do homem como pessoa solidária. Neste sentido sua intenção é constituir uma ética da pessoa solidária, ou melhor, uma ética a serviço de uma práxis solidária.

A parte central da obra trata de quatro temas: a questão do trabalho, da propriedade, do conflito entre trabalho e capital e finalmente das ideologias.

Quanto ao trabalho insiste, seguindo a intuição da *Laborem Exercens*, em sua prioridade em relação ao capital e em sua dimensão subjetiva (política) que se antepõe à objetiva (econômica). Dentro desta perspectiva o salário é o critério para detectar o valor que se dá ao trabalho e o símbolo monetário e jurídico da justiça social. Por isso é o problema-chave da ética social porque é o meio de acesso aos bens aos quais todo homem tem direito.

O tema da propriedade é tratado numa relação íntima com a questão do trabalho porque ela é a apropriação devida do fruto do trabalho, ou melhor, porque este é o meio adequado de se chegar à propriedade. Seguindo esta perspectiva, os AA. desmontam o uso ideológico feito pelo capitalismo do direito à propriedade defendido pela Igreja. Eles mostram que esta defesa tinha em vista justamente os interesses dos operários para que eles tivessem a possibilidade de acesso à propriedade dos meios de produção porque este acesso é um direito do trabalhador. Este direito se realiza através do salário justo e da participação nos lucros. Neste sentido existem formas ilegítimas do uso da propriedade, passíveis de expropriação, quando são um meio de exploração do trabalho.

Com respeito ao conflito entre capital e trabalho, a Igreja aos poucos foi-se dando conta da existência do fato e das implicações das estratégias diante do conflito. Os sindicatos se inserem e são um fruto deste conflito mas são algo mais que um puro fenômeno da luta de classes. Eles são um expoente da luta pela justiça social e uma concreção da solidariedade.

Por último é abordada a questão das ideologias. Para entender o conceito de ideologia no Magistério social, os AA. usam uma distinção feita por Paulo VI na *Octagésima Adveniens* entre ideologia e movimento histórico e apresentam dois sentidos para a palavra ideologia. Ideologia 1 (Id. 1) é uma visão global do homem e do seu destino. Ideologia 2 (Id. 2) é o elemento aglutinante da ação humana num movimento político concreto. Esta distinção oferece critérios a serem aplicados ao discernimento das ideologias concretas (liberalismo, socialismo e comunismo) e permite uma melhor compreensão dos textos do Magistério que aludem a elas. Permite igualmente ver em que sentido os cristãos não necessitam de uma ideologia e por outro lado precisam de uma estratégia de ação, isto é, de uma ideologia no segundo sentido. E no uso desta ideologia até que ponto é possível distingui-la da primeira nas diferentes formas concretas de ideologia.

Na hermenêutica do Magistério social os AA. ressaltam principalmente as intuições fundamentais da *Laborem Exercens* e as declarações dos Episcopados latino-americanos, de modo especial os documentos de Medellín e Puebla. Estas fontes fornecem os critérios de releitura de todo o ensino social da Igreja. Esta hermenêutica histórica, ética, social e orientada para a defesa do pobre permite descobrir a relevância e pertinência deste ensino para o discernimento da situação de injustiça em que vivemos e da práxis necessária para sua transformação. Esta intenção hermenêutica é uma das contribuições mais valiosas desta obra.

José Roque Junges S.J.

LAVALL, Luciano Campos: *O Mistério Santo*. "Deus Pai" na teologia de Karl Rahner. — S. Paulo: Ed. Loyola, 1987. 335 pp., 21x14 cm (Coleção: fé e realidade; 21).

Mesmo não estando mais entre nós, continua K. Rahner como um importante ponto de referência no atual horizonte teológico. A profundidade com que tratava os mais simples temas da fé, sua coragem em expor seu pensamento, seu vigor intelectual e sobretudo seu diálogo constante com a modernidade fizeram de sua teologia uma fonte de inspiração para os teólogos, que buscam respostas sérias para os problemas de hoje. De fato muitos de seus escritos revelam uma surpreendente atualidade, calando fundo nas gerações mais jovens. Teólogos da libertação, bastante conhecidos entre nós, nunca esconderam terem sido profundamente influenciados pelo pensamento rahneriano.

Tudo isto ressalta a importância de uma obra como a de L.C.L. e justifica sua inclusão na coleção "Fé e realidade". Queremos parabenizar o A. pela coragem demonstrada em estudar um tal tema na teologia de K. Rahner; de fato, o problema de Deus envolve praticamente toda a teologia deste autor, exige um estudo demorado da mesma e sobretudo uma capacidade vigorosa para sistematizar e sintetizar um discurso sobre Deus, profundo e bem estruturado, mas disperso em artigos teológicos e escritos espirituais. A leitura desta tese, defendida na Universidade Gregoriana, demonstra sobejamente que L.C.L. venceu o desafio.

Já na introdução o A. delinea claramente o objetivo de seu estudo: não se trata de expor a teologia trinitária de K. Rahner ou de examinar sua con-

tribuição à difícil problemática do discurso sobre Deus, e sim de estudar o enfoque original dado pelo teólogo alemão ao tradicional tratado *De Deo Uno*, construído em torno da primeira pessoa trinitária, abordagem, aliás, até então desconhecida na teologia. O cap. I trata da doutrina de Deus no sistema de Karl Rahner; capítulo introdutório muito valioso para se familiarizar com as linhas mestras desta teologia. Procura-se assim mostrar, sempre com base em textos do autor, o que Rahner entendia por teologia, suas raízes escolásticas, sua honestidade diante da razão crítica, sua preocupação pastoral; também aí é estudado o método transcendental, sua justificação e sua força hermenêutica, bem como sua fecundidade pastoral no diálogo com a modernidade. Depois de examinar como se relacionam filosofia e teologia, dado fundamental para uma teologia que se compreende como antropologia teológica, L.C.L. trata dos pressupostos de ordem filosófica e teológica para o tratado sobre Deus e da localização do mesmo no todo da teologia. Neste capítulo fica clara a preocupação de Rahner em superar um duplo discurso sobre Deus a partir respectivamente da razão e da revelação.

O cap. II ocupa-se com Deus Pai na experiência religiosa. Parte valiosa da tese por colher e sistematizar um rico material até então disperso em muitos escritos de Rahner, especialmente de índole espiritual. Depois de acentuar a importância da experiência da graça nesta teologia, L.C.L. nos expõe o que era experiência mística para Rahner e como ela deita suas raízes na espiritualidade de Santo Inácio de Loyola; em seguida são examinados os elementos teológicos inspiradores da teologia rahneriana sobre a experiência

de Deus: a doutrina dos sentidos espirituais que absorveu o jovem teólogo em seus primeiros anos e sua concepção teológica da devoção ao Sagrado Coração de Jesus. O ponto mais denso deste capítulo trata da experiência imediata de Deus, que seja imediata e que não seja a visão beatífica. Concluindo L.C.L. chama a atenção para a tensão entre experiência transcendental de Deus e experiência da graça e procura responder à objeção da teologia da libertação sobre uma experiência de Deus a partir da práxis pela justiça.

O cap. III apresenta a fundamentação escriturística para a tese de fundo de K. Rahner de que Deus é, sem mais, Deus-Pai e de que esta invocação sintetiza a especificidade cristã da compreensão de Deus; deste modo a idéia de Deus a partir da razão é confrontada com os dados do AT e principalmente do NT; aí os atributos tradicionais são postos diante do comportamento concreto de Deus na história; finalmente expõe-se a tese fundamental: "Deus" é a primeira pessoa da Trindade. A conclusão do cap. procura valorizar esta teologia do Pai e mostrar seu alcance kerigmático.

O cap. IV trata de Deus Pai como o Mistério Absoluto. Começa procurando mostrar que a questão sobre Deus é inerente ao próprio homem; rasgos centrais da antropologia de Rahner são então expostos e valorizados para o tema em questão; em seguida a possibilidade do conhecimento de Deus é examinada a partir desta antropologia, aparecendo então como um conhecimento atemático, transcenden-

tal, sempre presente na experiência que o homem faz de si e dos outros. A característica sui-generis deste conhecimento leva à questão do mistério; este depois de reelaborado e visto em sua positividade pode ser atribuído a Deus, e mais especificamente a Deus Pai como princípio fontal na Trindade, que mesmo na autocomunicação dada na história permanece transcendente e inacessível, a saber, mistério. No final procura-se ver o alcance desta teologia diante do desafio do ateísmo.

A conclusão geral sintetiza com originalidade as conquistas fundamentais da tese em torno de alguns temas como a unidade dos mistérios cristãos como participações do único mistério que é Deus, a imediatez mediada da experiência de Deus, a inefabilidade e a afirmação de Deus, a reafirmação da analogia e a doutrina sobre Deus como afirmação da monarquia do Pai.

Impressiona neste trabalho a feliz sistematização e o tratamento gradativo de tantos temas antropológicos e teológicos implicados na problemática da tese. L.C.L. os aborda com competência e os expõe com muita clareza. Sentimos contudo falta de um índice mais completo. Teríamos gostado também que o A. fosse mais crítico em relação a algumas deficiências do sistema rahneriano, algumas reconhecidas pelo próprio teólogo alemão e já elaboradas por outros teólogos. Mas esta observação não diminui o valor da obra, acessível mesmo aos não iniciados na teologia de Karl Rahner.

Mário de França Miranda S.J.

PIXLEY, George V.: *O Reino de Deus*. / Tradução (do inglês) I.F.L. Ferreira. — São Paulo: Ed. Paulinas, 1986. 120 pp., 20x13cm. (Coleção: temas bíblicas) ISBN 85-05-00513-9.

Nesta sua nova obra, o estudioso batista declara na introdução não se tratar de uma busca do conceito bíblico de Reino na sua pureza semântica, pois, de fato, os conceitos se colocam no plano do abstrato e servem inclusive para legitimar estruturas que na história provocam miséria e opressão. Preocupa-se por isso, com o Reino como expressão de um projeto histórico particular, assim como se desenvolve, em acontecimentos sucessivos, na história de Israel, até encontrar a sua culminação na vinda e obra de Jesus. O objetivo é o de dar uma resposta à complexa problemática da América Latina na sua luta contra toda sorte de opressores. O tipo de leitura a que o A. se propõe é legítimo, mas o resultado, a nosso parecer, é bastante desilusionante. A obra não vai muito além da retórica, já conhecida, de uma precária teologia da libertação que instrumentaliza o texto sagrado com o fim de legitimar a luta de classes. Como tal, não se funda sobre uma análise séria e completa dos textos e se revela, em última análise, simplista: o tema do Reino parece um pretexto que permite ao A. exprimir suas opiniões pessoais a propósito.

Nenhum exegeta pode tomar a sério a afirmação de que a primeira concretização do Reino (normativa para a história posterior) se identifique com o projeto revolucionário de uma sociedade sem classes, dos camponeses de Israel que habitavam a montanha de Canaã, nem que o Reino de Deus, com o advento da ideologia oficial do esta-

do davídico, se torne uma abstração idealista a serviço da sociedade classista do tempo. O programa de Jesus (buscado além e contra a letra do evangelho, já afetada por uma perspectiva espiritualista e a-histórica!?) proporia a luta por uma vida melhor das classes humildes da Galiléia, indicando as etapas de uma estratégia precisa, até a destruição do símbolo do poder classista, representado pelo templo. O apóstolo Paulo teria depois alterado a verdadeira mensagem do Reino anunciado por Jesus, transformando-a, com a mediação da filosofia grega, em uma fé religiosa, centrada sobre o indivíduo e não mais sobre as massas, sobre o pecador e não mais sobre o pobre que luta por sua redenção histórica. É óbvio que para o A. a ressurreição de Jesus é um acréscimo ao verdadeiro evangelho pregado pelo primitivo movimento cristão; uma versão bíblica do conceito de imortalidade ensinado pelos filósofos. É, pois, uma afirmação que desvia o olhar do contexto político no qual o Reino encontra sua verdadeira concretização.

Se se podem compreender tais afirmações tendo em conta a ânsia de atualização que anima o A., elas revelam ao mesmo tempo uma falta de conhecimento das regras de uma hermenêutica bíblica correta. Se é justo aproximar-se de um texto sagrado com uma pré-compreensão precisa, que indica o ângulo de abertura do leitor ao mesmo, o interesse com que lhe vai ao encontro, isso, por sua vez, deve ser realizado na consciência de que o texto tem um sentido em si, uma autonomia própria, sendo, por isto, irreduzível às idéias, preconcebidas do intérprete. Uma verdadeira pré-compreensão não é já sinônimo de leitura arbitrária, de preconceito. O círculo hermenêutico, que implica um constante

movimento da interpretação ao texto e do texto à interpretação, ajuda a corrigir eventuais leituras erradas, exigindo a modificação da primitiva pré-compreensão, quando esta força o sentido do texto, tal como ele emerge da complexidade dos seus elementos.

Não tendo em conta estes critérios, a leitura de Pixley, que vê na Bíblia um projeto revolucionário marxista *ante litteram*, impõe aos textos uma perspectiva de sentido único, fechando o discurso sobre si mesmo; o dado

bíblico resulta empobrecido da sua riqueza polivalente. Não obstante estas limitações, o livro é sintoma de que também no âmbito do movimento protestante, levado constantemente a valorizar a dimensão "espiritual" da Bíblia, está despertando a consciência das implicações histórico-políticas da mensagem revelada (mas, certamente, não nos termos do A.).

Alberto Casalegno S.J.

José L. SICRE: *Los profetas de Israel y su mensaje*: antología de textos. — Madrid: Ed. Cristiandad, 1986. 253 pp., 20,5 x 13 cm. (Coleção: academia christiana; 35) ISBN 84-7057-394-2.

Uma longa introdução sob o título "O que é um profeta? características do profeta em Israel e formação do corpus profético" (17-75) abre o volume. Chama a atenção o largo espaço dado ao estudo dos gêneros literários encontrados nos livros proféticos, divididos pelo A. segundo sua procedência (sapiencial, cultural, judicial, etc.) e subdivididos segundo suas formas (parábolas, hinos, acusação, etc.). É interessante a abordagem do movimento profético partindo da relação profeta-rei, em três tempos: proximidade física com distância crítica; distância física; distanciamento da corte e aproximação cada vez maior do povo.

O subtítulo "antologia de textos" explicita o caráter da obra. Logo nos vem a pergunta: qual o critério de seleção dos textos e qual o método usado? O A. inspira-se no relato de vocação de

Jeremias, onde a missão profética consta de duas vertentes: uma negativa — "arrancar, destruir, exterminar, demolir" — e outra positiva — "construir, plantar" (Jr 1,10). Em torno destes dois polos, o A. articula sua obra.

A primeira parte é intitulada "Para arrancar e arrasar — a denúncia". O pano de fundo da denúncia profética é o pecado do povo, cuja fé falseada acabara por constituir-se em manipulação de Deus. Os elementos centrais da fé ofereciam uma segurança ilusória. Um segundo nível de denúncia toca o tema da injustiça social, fruto da manipulação de Deus. Traição a Deus e traição ao pobre vão no mesmo compasso. Tendo aduzido textos que ilustram o grau de injustiça cometida nas capitais Samaria e Jerusalém, o A. passa aos problemas concretos, tais como corrupção dos tribunais, escravidão, latifúndios, salários. No item "culto e justiça", vê-se como os profetas se levantam contra uma prática religiosa solene e faustosa, mas sem exigências éticas. Os profetas denunciavam também o imperialismo militar que tanto fizera sofrer Israel. Aqui se nota uma tensão nos textos proféticos: Isaías vê na As-

séria um instrumento da ação divina, enquanto Naum vai deliciar-se com a destruição de Ninive; Jeremias vê nos babilônios agentes do castigo divino, antevê porém sua destruição; o Dêutero-Isaías chama Ciro, o persa, de ungido, pastor e amigo, enquanto Ageu e Zacarias se oporão ao império persa. Embora considerando os grandes impérios, em determinadas ocasiões, instrumentos de lahweh, os profetas o fazem de maneira crítica. Contra o imperialismo comercial e econômico de Tiro levantar-se-ão Ezequiel e Isaías.

A segunda parte recebe o título "Para edificar e plantar - o anúncio". Serve-se, principalmente, de textos do período exílico e pós-exílico, quando estão arrasados os alicerces da fé e do estado judaico. Aos profetas cabe a missão de fazer o povo olhar para a frente e estimulá-lo na tarefa da reconstrução. Nesta parte, os textos são agrupados em torno de dois itens - "A esperança futura" e "O Rei ideal". Voltados para a esperança futura, Jeremias fala da "volta dos desterrados do norte", alusão ao que está para acontecer com os desterrados do sul; Ezequiel refere-se à reconstrução da unidade política, à ressurreição do povo, ao novo templo, etc.; o Dêutero-Isaías falará de um segundo êxodo, da consolação de Sião, do tema da fecundidade da estéril; Zacarias fala em termos de restauração de Judá e Jerusalém, e Joel preliba o espírito a ser derramado so-

bre o povo. Quanto ao rei ideal, já no pré-exílio ouvem-se ecos deste tema. Isaías referiu-se a ele como o "Emanuel", um "Menino", o "rebento saído da raiz de Jessé". Para Miquéias, Belém será o lugar do nascimento do futuro rei. Outros profetas, p. ex. Oséias, Jeremias, Ezequiel, falarão de um novo Davi.

A antologia é concluída com textos do Dêutero-Isaías referentes ao Servo de lahweh. O A., sem descaracterizar seu trabalho, poderia ter dado a referência exata quando cita literariamente certos autores, p. ex. Ramlof (p. 53), Gressmann e Feuillet (p. 222), Zimmerli (p. 231), etc., e outros cujos pensamentos são apenas referidos. Poder-se-ia ter feito sempre como se faz em relação a Mowinckel na p. 244. A referência a Is 7,7 (p. 63) é equivocada. Na p. 122, onde Amon é duplamente repetido por engano, deve-se ler Edom numa das vezes.

Os textos selecionados e seus respectivos breves comentários, tal como o A. os articulou, ajudam-nos a ter uma visão clara e esquemática da mensagem profética. De fato, à primeira vista, os textos proféticos, tal como os temos na Bíblia, podem dar-nos a impressão de ser uma coletânea sem nexos. A obra de Sicre leva-nos a descobrir a coerência interna da literatura profética.

Jaldemir Vitório S.J.

GUEVARA, Hernando: *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*. - Madrid: Ed. Cristiandad, 1985. 285 pp., 20,4x12,9 (Coleção: academia christiana; 30) ISBN 84-7075-384-5.

A obra de H. G. baseia-se no texto de sua tese doutoral - *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús* - dirigida pelo competentíssimo P. Roger Le Déaut e defendida no Pontifício Instituto Bíblico, em 1981.

O texto original da tese foi publicado, em edição particular, ainda em 1981. O texto do qual nos ocupamos é, fundamentalmente, o da tese doutoral porém enxugado, reorganizado e reescrito para o grande público.

O A. toca um tema assaz polémico: a questão dos zelotas no tempo de Jesus. Na breve apresentação do livro, o A. diz donde parte, onde chega e com que objetivo: "Este livro é uma homenagem à objetividade. Hoje se ouve dizer comumente que Jesus viveu em um ambiente revolucionário, plasmado pelos 'zelotas'. Dei-me ao trabalho de estudar este tema nas próprias fontes. Tive uma grande surpresa ao constatar que tal afirmação, tão difundida nos nossos dias, não tem nenhum apoio nas fontes; pelo contrário, as contradiz abertamente. Gostaria de guiar o leitor através de todos os testemunhos da época para que ele próprio possa fazer um juízo pessoal" (13). H. G. estuda com acribia os textos. O resultado do seu trabalho é convincente.

A história da Judéia (Palestina designa aquela região só a partir do séc. II) é dividida em dois grandes períodos: (a) A época da Judéia dividida, ano 6 aC (trata-se da repartição do reino de Herodes I entre seus filhos, feita por Augusto). Este período vai até o ano 41 dC, quando Cláudio reunificou a Judéia sob Agripa. (b) A época da Procura romana. Vai de 44 dC, a Judéia se torna uma província romana, até 66 dC, quando os judeus declaram guerra a Roma.

A questão de fundo que perpassa todo o livro é se entre os anos 6 aC-41 dC havia focos revolucionários na Judéia.

A primeira parte da obra é dedicada ao estudo de Flávio Josefo, Filon de Alexandria e Cornélio Tácito. Flá-

vio Josefo é o autor mais bem informado a respeito do período enfocado. É obrigatório passar por ele, embora com muita cautela. Seu testemunho, em cada caso, deve ser devidamente ponderado. O A. elege o método de estudar comparativamente duas obras de Josefo — "Guerra Judaica" (GJ) e "Antigüidades Judaicas" (AJ) — numa tentativa de chegar à objetividade dos fatos. Daí chega-se a estabelecer que, quando os romanos invadiram a Judéia, os membros da dinastia asmoneia pegaram em armas para garantir sua liberdade e a independência da nação. De 63aC, data da invasão, até 37 aC, queda de Jerusalém, os judeus vão lutar tenazmente. De 37 aC a 4 aC, Herodes I detém o poder sobre o povo judeu. Deste período, GJ não registra oposição ao rei imposto por Roma, enquanto AJ refere-se a uma oposição crescente e sistemática contra Herodes. Tendo este eliminado quantos aspiravam, legitimamente, ao trono, serão os fariseus os encabeçadores da oposição popular. Não se aceita que no trono da Judéia se assente um semi-judeu helezitante. Quando de sua morte, sublevações iradas explodirão pelo país. O A. remete os anos 4aC-41 dC a um capítulo à parte, por tratar-se do período que mais lhe interessa. De 41 a 44dC, tendo Agripa I favorecido os judeus, segundo GJ, ele não experimentou uma oposição destes. Por sua parte, AJ fala também de desencontro com Agripa I. O período que vai de 44 a 66dC pode ser caracterizado como revolucionário. À autoridade romana e à elite judaica não se dá nenhum crédito. O povo exige mudança e mudança radical.

De grande importância para o tema do zelotismo no NT é o período de 4aC a 41dC. É o período em que Judas Galileu articula sua seita que teria leva-

do, em 66 dC, o povo a rebelar-se contra Roma. Para muitos, aqui teria originado o partido "zelota". Josefo refere-se ao grupo de Judas Galileu como a "quarta seita", a qual tende para a doutrina farisaica, porém com enorme amor à liberdade, segundo a boa tradição judaica. Os macabeus teriam sido os precursores de Judas Galileu. O movimento liderado por Judas perdeu seu peso depois dos levantes iniciais, para ganhar força só em 44 dC e especialmente a partir de 66dC "quando esta 'filosofia' apoderou-se da nação" (77). Quanto ao nome do grupo, afirma o A., no período de 6 a 66 dC, "o único argumento que existe a favor de que aos membros da seita fundada por Judas Galileu se tivesse dado o nome de 'zelotas' ou 'zelosos' é uma mera suposição, que não parece infundada. Não existe nenhum argumento positivo nem menos um argumento que nos possa dar certeza" (78 grifo do autor). Josefo "reserva o nome de 'zelota' para o grupo menor de rebeldes que atuam a partir do ano 66 dC e exclusivamente dentro de Jerusalém" (82). Para Judas, porém, seu movimento revolucionário tinha como escopo a libertação do país do jugo romano. A suspensão dos sacrifícios oferecidos em honra do imperador teria sido uma espécie de declaração tácita de guerra contra Roma. Porém, até o ano 41 dC, nos governos de Herodes Antipas e Felipe, a relação com os romanos não foi tão tensa. O mesmo não se diga do período de Pôncio Pilatos (26-36 dC). Ele introduziu imagens em Jerusalém e construiu um aqueduto com o dinheiro sagrado. A reação judaica foi firme, mas não violenta ou revolucionária. Num incidente com os samaritanos acerca de sua esperança messiânica, a repressão imposta por Pilatos foi tão severa a ponto de tornar-se motivo

de sua destituição do cargo por Vitélio. Logo, Roma não suspeitava haver na Samaria foco revolucionário. Quando Calígula ordenou erigir sua estátua no templo de Jerusalém (40 dC) a situação tornou-se tensíssima. Porém, mais uma vez os judeus seguiram o caminho da resistência pacífica. Josefo não nomeia grupos extremistas neste incidente que abalou, definitivamente, a relação Judéia-Roma.

Que informações Josefo nos oferece a respeito da existência de grupos de guerrilheiros, sicários e zelotas-zelosos? Na obra de Josefo, aparece o vocábulo *lestés* (guerrilheiro, ladrão) em três acepções: ladrões comuns, mercenários e judeus inimigos de Roma. Na primeira acepção, o vocábulo é usado até o ano 66 dC. Na terceira acepção, é usado só e unicamente no período da guerra contra Roma (66-70 dC). Quanto aos sicários, o A. vai contra a opinião comum que considera Judas Galileu seu fundador e aquela que os identifica com todos os rebeldes contra Roma, a partir do ano 6 dC. Ele propõe a seguinte hipótese (129): Josefo teria recebido em Roma ulteriores informações a respeito da guerra a partir de um relatório, em latim, de Flávio Silva, comandante da guarnição que assediou Massada. O informe, elaborado após o término da guerra, referia-se a todos os rebeldes com o latinismo "sicários" a título de desprezo, conotando assassino ou algo afim. Daí conclui que "a palavra sicário, por si, nunca significou judeu rebelde contra Roma, muito menos na época de Jesus" (130).

Quanto a zelotas ou zelosos, Josefo usa o termo *zelotes* "para referir-se exclusivamente a um dos grupos rebeldes que atuaram de 66 a 74 na guerra contra Roma" (139). Tal grupo é originário de Jerusalém, chefiado por sacer-

dotes, atua na área do templo, odeia os sacerdotes aristocratas e a nobreza jerosolimitana. Seu apodo honroso inspira-se em personagens do AT chamados de zelosos.

Finalizando, o A. faz um juízo crítico sobre a obra de Josefo, concluindo não ter havido motivos para o autor judeu ter omitido a existência de resistência violenta a Roma no período de 6-66 dC, pois falará dela em outras ocasiões, sem receios.

Dois outros autores são abordados brevemente. Filon de Alexandria, no seu "Legatio ad Caium", refere-se a dois momentos tensos na relação judeus-romanos. O primeiro foi quando da introdução, em Jerusalém, mais precisamente no palácio de Herodes, por parte de Pilatos, de alguns escudos dourados com o nome de quem dedicava e a quem dedicava, embora sem imagens. O povo unido opôs-se a este fato, mas de modo pacífico, recorrendo ao imperador, que ordenou a retirada dos escudos. O segundo trata-se da ordem de Calígula de erigir sua estátua no templo de Jerusalém. Filon descreve com detalhes a reação decidida, porém pacífica, dos judeus, dos adultos às crianças. Os encarregados protelaram a execução da ordem até a morte do imperador. Nestes episódios não aparecem grupos armados ou revolucionários de espécie alguma. O povo reconhece a autoridade romana. Tácito, na sua *História*, referindo-se ao período que vai de 4 aC a 41 dC, afirma: "Sob Tibério houve paz. Quando César ordenou erigir sua estátua no templo, (os judeus) preferiram pegar nas armas". H. G., quanto a este fato, opta pelo testemunho unânime de Josefo e Filon. Nos seus *Anales*, Tácito não se refere a insurreições na Judéia. Refere-se antes a uma atitude de submissão dos judeus.

Na *segunda parte*, o A. estuda o que ele chama de "literaturas", visando sempre constatar se Jesus viveu numa época conturbada por revoluções lideradas por membros do partido que Judas Galileu fundara no ano 6 dC.

A mentalidade *apocalíptica* caracterizou tanto a revolta macabaica quanto a de Bar Kokba. O cristianismo, no seu nascedouro, estava embebido de tal mentalidade. Entre estes testemunhos indiretos, temos o *Livro I de Henoc ou Henoc Etiope*. Em algumas partes — "Livro dos Sonhos e Apocalipse" — seu autor mostra-se comprometido com um nacionalismo religioso guerreiro. O autor do *Livro dos Jubileus* escolhe o caminho da "estrita observância da lei". O Messias dos *Salmos de Salomão* usará o poder de sua palavra para suplantar a dominação estrangeira. A proposta do *Testamento de Moisés* é "não pegar nas armas contra o opressor estrangeiro, mas antes morrer que quebrantar a lei" (168). Nada de responder com violência à agressão dos pagãos.

A comunidade de *Qumrân* foi vítima da violência dos romanos em 68/69 dC. Está provado que ela não era um antro do movimento zelota. Dos documentos remanescentes da comunidade, nenhuma informação podemos obter sobre a época de Jesus, por serem todos anteriores ao séc. I. Logo, pré-cristãos. Por outro lado, a ideologia dos de *Qumrân* não se identifica com a dos zelotas: 1QM (Regra da Guerra) refere-se a uma guerra escatológico-teológica e não real-histórica; o título de "zelosos" não se aplicava aos *qumramitas* pois este era o título evocado pela dinastia sacerdotal macabaico-asmoneia, contra quem os de *Qumrân* se opunham, por terem suplantado a antiga dinastia sacerdotal sadoquita.

As literaturas targúmicas e rabíni-

os não nos dão nenhuma informação sobre movimentos judeus no período de 4aC-41dC. Aí o termo *lestai* (guerrilheiros, ladrões) só é usado no sentido comum, sem conotação política. Sicários, referido a rebeldes contra Roma, só aparece em um texto posterior a 66 dC. Nos demais casos, não se refere a movimento libertário. O A. detém-se no vocábulo “zelotas” e, depois de examinar tanto a Bíblia hebraica quanto a grega e repassar uma enorme quantidade de textos targúmicos e rabínicos conclui: o vocábulo “zelota” aparece poucas vezes nesta literatura. Em apenas um texto da literatura targúmica e rabínica “zeloso” é referido a um grupo revoltado contra Roma. O zelo, do qual Finéias (Nm 25,7) é exemplar, é zelo em relação à estrita observância da lei. Isto é, zelo estritamente religioso. Pode ser que, na medida em que os romanos foram ofendendo a fé javista, o zelo religioso tenha se tornado zelo político, especialmente depois do ano 40 dC.

Quanto ao NT, alguns autores consideram falsas as informações de At 5,36.37, sobre Teudas e Judas Galileu, pelos seguintes motivos: Teudas atuou nos anos 44-46dC, logo depois e não antes de Judas Galileu; estes fatos sucederam-se dez anos após a fala de Gamaliel; o partido de Judas não se dispersou mas cresceu consideravelmente. Todavia, estes argumentos não podem ser provados com fontes concretas. Para Teudas, aduz-se um texto discutido de Josefo. É preciso, porém, levar em conta que a fala de Gamaliel, homem conhecido e honrado, só teria peso para o pequeno grupo de cristãos se fosse fundada em fatos verdadeiros e de conhecimento público, eles que buscavam cidadania no mundo de sua época. Logo, Teudas e Judas Galileu seriam anteriores a Jesus. Por outro

lado, alguns fatos atestam que a época de Jesus não foi revolucionária: Jesus era seguido, normalmente, por multidões e se deslocava, sem empecilhos, de um lugar para outro. Isto não aconteceria em tempos de guerra civil, como aconteceu posteriormente. Se a época de Jesus tivesse sido revolucionária, os evangelistas teriam deturpado os fatos.

Dentre os escritores cristãos dos cinco primeiros séculos, dois testemunhos identificam essênios e sicários, Hipólito de Roma (+ 235 dC) e uma “Catena” de comentários sobre At 21,38. Porém, tal identificação não se coaduna com quem pretendia primar sua vida pela pureza e pela santidade. Muitos outros autores referir-se-ão às seitas judaicas sem nomear os sicários e os zelotas. Entre eles Justino (séc. II), Hegesipo (séc. II), Epifânio de Salamis (séc. IV), as Constituições Apostólicas (séc. IV), etc.

Na *terceira parte*, o A. faz um apanhado sobre o ambiente histórico da Judéia do ano 4 aC ao ano 66 dC, sob três aspectos: religioso, político-administrativo e sócio-econômico. No nível religioso, o elemento que poderia perturbar a relação Judéia-Roma seria o culto ao imperador. Todavia, todos os imperadores, exceto Calígula (37-41 dC), foram moderados e não procuraram impor aos judeus o culto à sua pessoa. Ao contrário, procuraram proteger e respeitar a fé judaica. Sob o aspecto político-administrativo, no período que vai de 4 aC a 41 dC, as relações entre Roma e a Judéia foram de “compreensão e tolerância” devido a vários expedientes do Império: a divisão do reino de Herodes entre seus filhos; a restauração da aristocracia sacerdotal em Jerusalém; a recuperação, por parte do sinédrio e do sumo-sacerdote, de suas prerrogativas; o fato de o

sacerdócio ter-se tornado hereditário, etc. As boas relações, se assim se pode dizer, foram definitivamente azedadas no reinado de Calígula. Por isso, quando a Judéia tornou-se uma Província Romana (44-66dC), os focos revolucionários se multiplicaram, por falta de tato dos imperadores, dos aristocratas judeus e dos procuradores romanos. No reinado de Nero, a situação fica desesperadora e a rebelião contra Roma é declarada. Quanto ao ambiente sócio-econômico, no começo da era cristã, a aristocracia corrupta enriqueceu-se ilicitamente às custas da pobreza de muitos, especialmente os agricultores e os menos favorecidos. Daí se entende porque muitos preferiram tornar-se guerrilheiros a serem reduzidos à escravidão. No tempo da Judéia dividida (6 aC-41 dC), a região goza de um período de prosperidade. No período da Procura Romana (44-66 dC), a situação sócio-econômica agrava-se com a urbanização e o surgimento de latifúndios, acrescida a grande fome que assola o país. As classes mais pobres são as mais atingidas. A miséria de muitos impedia-os de pagar impostos. Isto gerou também o empobrecimento da aristocracia. Para o povo assim oprimido só restavam duas alternativas: a escravidão ou a guerrilha.

Depois deste longo percurso, conclui o A.: "É preciso destacar que as fontes estudadas não registram na época da *Judéia* dividida nenhum grupo

revolucionário chamado 'zelotas', sicários ou ladrões. O único grupo revolucionário é a 'quarta seita' de Judas Galileu... nos anos da vida pública de Jesus... a atitude dos judeus em relação a Roma foi uma atitude conciliadora" (259).

Uma bibliografia enorme e exaustiva conclui o volume.

Na edição original de sua tese, o A. aplica o resultado de sua pesquisa a alguns textos do NT, tradicionalmente aduzidos para provar que o zelotismo era um fenômeno corrente no tempo de Jesus (cf. pp. 248-258; 300-312 da tese). No presente volume, ele afirma que "seria necessário revisar talvez algumas interpretações da vida e da atividade de Jesus à luz dos resultados obtidos nesta investigação" (259). Oxalá ele se desse a este trabalho, desenvolvendo as intuições de sua tese. Ser-nos-ia de grande valia.

Os resultados do trabalho paciente de H. G. devem ser levados em consideração em futuras afirmações a respeito de Jesus. Faltarà à verdade histórica quem afirmar ter sido Jesus um revolucionário, ou que tivesse admitido revolucionários no seu grupo, ou outras afirmações nesta mesma linha. Isto não pode ter acontecido, pois, durante o ministério público de Jesus, não se encontram focos revolucionários no ambiente em que desenvolveu sua atividade missionária.

Jaldemir Vitório S. J.

LOHFINK, Gerhard: *Como Jesus queria as comunidades?* A dimensão social da fé cristã. / Tradução (do alemão) Johann Piber. — São Paulo, Paulinas, 1986. 256 pp., 19,8 x 13 cm (Coleção: temas bíblicos) ISBN 85-05-00490-6.

O conhecido exegeta Gerhard Lohfink causou alguma surpresa no mundo de seus colegas especialistas do Novo Testamento ao tornar-se adepto militante de certo tipo de comunidades carismáticas na Europa. O presente livrinho explica, exatamente no nível

da reflexão bíblica, esta opção, pois mostra que o cristianismo de Jesus não é aquela religião privada que predominou na Europa da Modernidade, mas uma prática comunitária, como estão redescobrimo as comunidades carismáticas na Europa. O leitor brasileiro (latino-americano) não deve imediatamente assemelhar estas comunidades carismáticas européias a certo movimento carismático de massa no nosso continente, que pode até contrariar a consciência e o compromisso comunitário que é tão fundamental para uma pastoral à altura de nosso contexto social. O carisma desempenha um outro papel no contexto da cultura burguesa e individualista do Hemisfério Norte, do que entre as nossas massas oprimidas. Pode levar o europeu tradicional a descobrir o sentido comunitário da fé, e é nisso que G. L. parece apostar. O subtítulo da tradução brasileira seria menos ambíguo se fosse: "a dimensão comunitária...". Mas a obra mostra também que a dimensão comunitária implica uma "hipoteca social", ainda que faltem as análises macrossociais e estruturais que caracterizam a reflexão sócio-pastoral e teológica entre nós.

Uma vez colocada a obra nos seus parâmetros contextuais, ela se lê com muito interesse. O A. parte da premissa de que Jesus veio reunir o novo Israel, realizar a promessa escatológica da reunião da Dispersão. O número dos Doze Apóstolos já é um indício disso, e não o único. G. L. analisa o Pai-Nosso como oração pela reconstrução de Israel (a santificação do Nome, cf. Ez 56,22-24). Outros elementos são as curas, a pregação a "todo Israel", a peregrinação dos pagãos, o juízo sobre Israel, a morte em favor dos "muitos" (Israel, cf. Is 53), etc. O Reino de Deus que Jesus anuncia

não existe sem o Povo de Deus (cf. 43). Jesus livrou a pregação do Reino de Deus dos conceitos judaico-nacionais, mas desejava a visibilização da soberania de Deus em Israel, e quando (a porção dominante de) Israel recusou, Jesus não abriu mão da idéia de comunidade.

Analisando o relacionamento de Jesus e os discípulos (cap. II), G. L. vê a prática de Jesus "relacionada com Israel, mas não limitada a Israel" (49). Em torno dos discípulos migrantes que acompanham Jesus, situa-se o "todo-Israel", os discípulos morando nas cidades e aldeias por onde ele passa. Os Doze representam, mas não substituem o povo de Israel. Se para os primeiros vale o "seguimento", para todos vale a "obediência". (Esta estrutura se manifesta nos dois círculos de ouvintes do Sermão da Montanha). É a nova família de Jesus, que se realiza em duas situações de vida: a matrimonial e a celibatária, ambas marcadas por exigências radicais (cf. 60s). A comunidade que assim se constitui em torno de Jesus herda a eleição missionária de Israel (cf. 103).

No cap. III G. L. mostra que esta comunidade não é um "conventículo", como pretendem exegetas recentes, mas a reconstrução do povo de Deus. Paulo interpreta este evento como a "descendência de Abraão não pelo sangue mas pela fé" (Rm 4, Gl 3). Esta comunidade se distingue do antigo povo de Deus pela presença do Espírito do tempo escatológico (aqui se reconhece o interesse de G. L. pelo carisma): o Espírito que rompe as barreiras sociais (questão das mulheres profetizando etc.). É uma anti-sociedade (em comparação com as sociedades judaica e helenística estabelecidas). Participam os escravos, as mulheres são apóstolos. Pratica a "reciprocidade"

(amor mútuo), não são como aqueles fiéis uns ao lado dos outros das igrejas centro-europeias, mas estão uns *com* os outros. Neste ambiente de amor fraterno renuncia-se ao domínio, mesmo no exercício da autoridade; esta é uma *diakonia*. É uma sociedade alternativa, que chega a proscrever o litúrgio. O "homem novo" aparece aqui não apenas como indivíduo interiormente transformado, mas como corpo social, diferente da sociedade ambiente. É uma comunidade "santa", santificada por Cristo (Jo 17) (cf. 178), sinal para as nações para a sua salvação ou condenação. É uma comunidade de identidade inequívoca, chamada a transformar o mundo começando a partir de si mesma, ou seja, vivendo em seu seio o mundo escatologicamente transformado — um recado interessante para os que só lutam pela transformação das estruturas do mundo sem se preocupar com a "santidade" da própria comunidade.

O cap. IV ilustra como a Igreja antiga viveu este programa de "sociedade de contraste (sociedade alternativa) de

Deus". A utopia de Deus, apontada em Is 2 etc., se realizou no povo do Messias. E isso, pela graça de Deus — o Reino "vem" de Deus, diz o Pai Nosso — e não na base de voluntarismo auto-suficiente.

No fim, o A. fala da virada constantiniana. A "cidade de Deus" foi vista como transcendente, a Igreja no mundo como espúria ("mixta") e peregrina (Agostinho), com a conseqüente individualização da História.

Este livro não se deixa classificar na simplória antítese "teologia europeia/teologia latino-americana". Oferece uma luz crítica para a compreensão da missão de transformação da Igreja na sociedade. Parece prenunciar o fim de certo "humanismo cristão" individualista da Modernidade (e talvez o início de um humanismo melhor, mais comunitário e fraterno). Deixa também algumas perguntas, p. ex. como vê o autor o carismatismo hoje, que práticas aponta com suas alusões aos dons, às curas etc.

Johan Konings S. J.

Inculturação e libertação: Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI. / Carlos Rodrigues Brandão... (et al.). — São Paulo: Ed. Paulinas, 1986. 229 pp., 20 x 13 cm. (Coleção: libertação e teologia) ISBN 85-05-00553-8.

Este livro reúne as palestras feitas num encontro promovido pela Linha 2 da Comissão Episcopal de Pastoral da CNBB sobre teologia missionária, girando em torno a dois pólos: encarnação e salvação ou — como o título sugere — inculturação e libertação.

A questão é primeiro abordada num *enfoque antropológico* por um antropólogo e um sociólogo. Aquele, *Carlos Rodrigues Brandão* (9-17), apresenta o difícil problema de compreender o outro, desde o ponto de vista da antropologia bem como da compreensão de cultura. É uma contribuição interessante, embora pouco sistemática, ressentindo-se da improvisação. E, no entanto, percebe-se que o A. teria podido trazer muito mais elementos para a discussão. O leitor acaba a leitura dessas poucas páginas bastante insatisfeito, desejando mais.

O sociólogo é *Pedro Ribeiro de Oliveira* (18-26). Procura identificar "o lugar social do missionário", estabelecendo o trajeto missionário. Este "implica sempre uma relação de tipo centro-periferia" (18). A relação missionária é por definição assimétrica: o centro traz aquilo de que a periferia carece. O missionário "personifica o centro", mesmo sem querer. O A. propõe "um projeto missionário alternativo" (24), tornando simétrica a relação. Ele se torna aliado da periferia contra a opressão do centro. Mas o A., como sociólogo, só considera a questão do ponto de vista da defesa do indígena e da promoção humana, não do ponto de vista da função missionária de anúncio também explícito de Cristo.

Jorge Paleari (27-40) é encarregado de dar um *enfoque filosófico* à questão. Trata o tema "identidade e alteridade", utilizando a reflexão de Enrique Dussel sobre o tema.

O *enfoque bíblico* foi confiado a *Milton Schwantes* (41-57) e *Cláudio Leterme* (58-78). O primeiro procura mostrar "a relevância da luta pela terra para a elaboração da antropologia bíblica" (56), já que "adão" (o homem como coletivo) é derivado de "adama" (terra de plantio) e toda a histórica bíblica é história da luta do roceiro por sua roça. O artigo é interessante, mas não se vê muita relação com o tema do encontro.

Cláudio Leterme estuda os textos paulinos sobre encarnação e salvação. Um texto que teológica e exegeticamente deixa a desejar. A. Antoniazzi critica com elegância a interpretação de Fl 2 (cf. 132).

Segue-se o *enfoque histórico* da questão. *José Oscar Beozzo* (79-104) aborda a conquista/evangelização desde o ponto de vista dos povos indígenas. Testemunhos interessantíssimos

de astecas, maias e incas. Passando ao Brasil, o A. mostra pelo texto das cartas de Nóbrega, como este se "converteu" de uma posição simpática ao índio a uma atitude hostil. É a morte da inculturação.

De *Riolando Azzi* (105-116) temos uma palestra que conserva fortemente as características da linguagem oral e do improvisado, em que o A. aborda a questão da romanização da Igreja no Brasil (o título diz - erroneamente? - "a partir da República"). É outro modelo de negação da inculturação: É bom para o Brasil o que se pensa em Roma.

Dois palestras trazem o *enfoque dogmático* (melhor seria: teológico-sistemático). *Benedito Ferraro* (117-129) examina as definições dogmáticas dos primeiros concílios sobre encarnação e salvação, seguindo principalmente as interpretações de J. L. Segundo (*A nossa idéia de Deus*, Ed. Loyola, 1977; *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, Ed. Paulinas, 1985). O trabalho não tem grande unidade. Começa falando do condicionamento histórico da religião e do dogma, mas não consegue tomar isso como fio condutor no decorrer da reflexão. No final faz perguntas que poderia ter feito sem que tivesse escrito o resto do artigo.

Alberto Antoniazzi (130-143) contribui com um bom balanço da atual discussão teológica sobre encarnação e salvação. Encarnação "significa partilhar as condições históricas da 'carne', da humanidade em sua fragilidade, marcada pelo sofrimento, que culminará na cruz e aí encontrará o caminho da transformação e da glória" (135). Interessa, pois, mais que a compreensão ontológica, a compreensão histórica da encarnação. Também a idéia de salvação é histórica: "não é repouso ou chegada, mas caminho"

(139). A Cristologia (histórica) atual oferece, pois, importantes indicações metodológicas ao missionário, p. ex.: a pedagogia dialógica de Jesus, o fato de Jesus não anunciar a si mas a Deus (mais correto seria dizer: o Reino de Deus), o anúncio realizado pela doação da vida etc. Um trabalho substancioso, verdadeiramente iluminador, que abre pistas para a teologia da missão.

As quatro palestras seguintes querem explicitar o *enfoque* propriamente *missionário*. A primeira é uma visão mais global e teórica. Uma sistematização de "missiologia solidária" proposta por João Panazzolo (144-159). Tal missiologia consiste em seguir a prática de Jesus: "estar no meio dos pobres" (154). Os princípios são ótimos e a fundamentação teórica também; o problema é quando se passa à prática e se vê como é difícil, p. ex., que se permita *de fato* realizar o princípio: "Todos os povos podem viver a fé em Jesus e na Igreja conservando sua identidade cultural" (157). Aliás, no painel conclusivo, Dom Erwin Kräutler verificará, com angústia de pastor: "Se conferimos isso (os princípios de inculturação de GS 44) com a realidade que estamos vivendo, esta perspectiva se choca mais cedo ou mais tarde com as instâncias superiores de nossa Igreja" (221).

Paulo Suess (160-175) apresenta uma ótima contribuição desde a perspectiva da pastoral indigenista. Diante da intenção do missionário de trocar o esteio principal no edifício da cultura, que é a religião, surge a questão de se sua atitude não é intrinsecamente etnocentrista e, portanto, destruidora da cultura que recebe a evangelização. O A. responde que não necessariamente, "desde que o agente tenha consciência da precariedade das suas próprias respostas religiosas e dos impasses

da sua própria cultura" (161). O A. passa em revista a doutrina patrística sobre as relações com o paganismo e conclui que a Igreja (até hoje) "mostra mais sensibilidade quando se trata do *pobre* do que quando se trata do *outro*, étnica e religiosamente diferente" (165). Examinando a atitude da Igreja medieval (recurso ao braço secular para dominar a heresia) que se prolonga na Igreja da Colônia, observa-se que mesmo os defensores do Índio não questionaram o poder colonial. Tratava-se de mudar a situação ao interior do sistema e não de estabelecer nova ordem. Assim "a Igreja, como um todo, assumiu um papel possível: amortecedora de excessos do sistema colonial, que a sustentava...", tutora dos Índios, instância de apelação dos mesmos (168). "Se hoje pensamos numa *Igreja indigena* que seja livremente assumida por povos de uma cultura oprimida e que rejeite a inculturação administrativa e forçada por qualquer poder — seja branco, mestiço ou Índio — então estamos pensando algo absolutamente novo, que, a partir do quarto século do cristianismo, não tem similar histórico. Estamos pensando algo evangelicamente utópico" (171). O A. passa a medir a inculturação a partir da prática de Jesus, "semelhante a nós em tudo, menos no pecado". "Na inculturação há sempre uma última 'reserva' [melhor seria dizer: ressalva] — uma reserva-limite, da parte do missionário, e uma reserva questionante, da parte da mensagem" (171). A inculturação não identifiante é, assim, presença solidária e presença crítica. A inculturação visa à libertação dos pobres e só será "radical, se tiver raízes no contexto cultural de um respectivo povo" (172). Crítica e apreço, ruptura e continuidade em relação dialética, conforme ensina o Concílio de Calcedônia.

Inculturação e libertação já são pre-núncios da salvação definitiva no Reino de Deus. "A inculturação no particular de uma cultura e classe visa à libertação universal, visa à continuidade das culturas e à ruptura dos mecanismos que geram a estrutura de classes" (173). Como perspectiva o A. aponta: "Entre o monopólio (só nós temos a verdade) e o relativismo religiosos (todas as religiões têm o mesmo peso na balança da verdade) deve-se traçar o caminho da alteridade solidária e da complementariedade da verdade" (174). Termina apontando à dimensão universal, global da pastoral indígenista: "O cristianismo propõe pela nova lei da gratuidade (perdão e doação) derrubar a lei da 'troca desigual' e complementar a lei tribal da reciprocidade (no AT negativamente expressa na 'lei do talião'). Mas a gratuidade, numa sociedade onde a troca desigual é institucionalizada, funciona apenas como exceção. A troca desigual não destrói somente os povos indígenas, corrompe todos os povos, inclusive o cristianismo. Assim, o trabalho missionário é a luta permanente para criar 'condições de gratuidade'. A missão que luta coerentemente pela vida dos povos indígenas, luta pela libertação global de todos os povos" (175). No painel final o mesmo A. pergunta: "Será que teremos coragem de negar esse sistema [de exploração e dominação]?" (226).

Antônio Aparecido da Silva (176-186) aborda a questão a partir dos afro-brasileiros, apontando desafios à teologia e à pastoral. Na teologia tra-

ta-se de fazer teologia desde o lugar do negro, corrigindo a abstração que é falar de pobre sem considerar no concreto o pobre mais pobre. Na pastoral trata-se de fazer presente a cultura afro na liturgia e criar um "ecumenismo negro" (uso impróprio do termo ecumenismo, aplicando-o a religiões não-cristãs), além de revisar as atitudes racistas presentes espontaneamente na catequese, nas celebrações, nas palavras etc.

Frei Betto (187-198) trata dos questionamentos à inculturação no horizonte latino-americano, insistindo em que evangelizar não é filiar à instituição Igreja, mas levar à experiência de Deus no seguimento de Jesus.

Por fim o enfoque mais prático, *pastoral-educativo*. *Maria Leônida Fd-vero* (199-210) apresenta uma síntese do que é educação libertadora na perspectiva cristã. Magnífica síntese, mas faria falta relacioná-la mais coerentemente com o tema do encontro.

Dom Luciano Mendes de Almeida (211-219) explica o que significa "uma Igreja encarnada e libertadora". A comunidade, a solidariedade já tem sentido em si. Valor imenso da presença discreta e respeitosa do missionário entre os povos indígenas.

No painel conclusivo (120-126), em si bastante pobre, é importante e nova a contribuição de A. Antoniazzi, procurando desfazer um pessimismo fácil frente às dificuldades que a instituição Igreja opõe à inculturação.

Francisco Taborda S.J.

San Agustín y la liberación: reflexiones desde Latinomérica / Simposio de la Organización de Agustinos de Latinoamérica (O.A. L.A.), Lima, diciembre 1985. Salustiano Álvarez... (et al.). — Lima: CEP, 1986. 400 pp., 19,5 x 13 cm. Co-edición: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (C.E. T.A.), Iquitos, Peru.

Não é raro, vez por outra, ouvir-se a crítica de que a Teologia da Libertação (= TdL) não está fundamentada ou não se apóia suficientemente na grande tradição da Igreja, mormente nos Santos Padres. Ainda que tal crítica não corresponda à realidade (basta analisar com mais acuidade o trabalho sério dos teólogos da libertação), é bem verdade que existe uma lacuna quanto à reflexão e releitura das obras dos SS. PP., desde uma perspectiva latino-americana (considere-se, por exemplo, entre nós, o reduzido número de publicações do gênero).

A obra em questão, fruto de um simpósio organizado pela OALA, em dezembro de 1985, em Lima, por ocasião do XVI centenário da conversão de S. Agostinho (= A.), representa um esforço de iniciar tal reflexão.

Joaquín García (9-18), ao apresentar a obra, explicita os motivos conjugados para que se pudesse oferecer aos leitores latino-americanos tal compêndio simbólico de tentativas de descobrir um filão de inspiração na antiga sabedoria agostiniana, firmada no Evangelho, no serviço da Igreja e eivada de inquietude diante da realidade de seu tempo. Retornar à Patrística, segundo ele, não significa buscar soluções prontas para nossas questões, mas sentir o amparo de homens que responderam corajosamente aos desafios de seu tempo. “Compreender Agosti-

nho em sua circunstância nos ajuda a entender seu pensamento e a livrar-nos de conceitos exclusivos, como o de ‘mestre da interioridade’ ou ‘gênio das sutilezas da mente’. Interioridade, reflexão, contemplação, acham-se sempre articuladas dinamicamente com a prática da caridade, o serviço aos simples, o acompanhamento das dificuldades que sofrem as comunidades” (16).

O documento-síntese do simpósio (19-29) tematiza o desejo de que a luz que A. derramou sobre o povo pobre e humilhado de seu tempo, retorne hoje, renovada, a fim de esclarecer o caminho de nossa Igreja peregrina, das comunidades cristãs em busca da libertação e daqueles que, a partir desta experiência cristã, elaboram uma reflexão evangélica.

Gustavo Gutiérrez (31-51), em seu artigo sobre a linguagem sobre Deus, publicado também em *La verdad los hará libres* (cf. recensão em *Persp. Teol.* 19[1987] 256-258), discorre sobre a tarefa da teologia (pensar o mistério de Deus que se comunica, tendo como grande princípio hermenêutico a Jesus Cristo), a ser realizada de forma crítica, desde uma situação concreta, a serviço da tarefa evangelizadora da Igreja. Explicita em que consiste o método teológico como uma espiritualidade, tendo como ponto de partida histórico o falar de Deus numa situação de injustiça e sofrimento, como é o caso da AL. Desenvolve o significado do pobre nesta reflexão, bem como o das ciências sociais e da opção teocêntrica em torno do “escândalo da cruz”, no anúncio do Evangelho de Jesus Cristo, a serviço do Reino e da libertação integral do homem. Nesse sentido, “a TdL trata de ser — em comunhão eclesial — uma linguagem sobre Deus. É um esforço de tornar presente, no mundo da opressão, da injustiça e

da morte, a Palavra da Vida" (51).

Salustiano Álvarez (53-79) retrata a sociedade no tempo de A., em suas características sociais e humano-culturais, enumerando os vários grupos que a constituíam. Apresenta uma radiografia da Igreja da época, concluindo com o item da pastoral do bispo de Hipona, apresentando alguns dados de seu trabalho concreto junto aos marginalizados e à sociedade.

Paulo Suess (81-90) trata de forma sucinta as grandes linhas do problema da inculturação e libertação. Aborda as graves questões da equidistância da Igreja frente às culturas e do etnocentrismo subjacente em muitas de suas práticas. Expõe algumas idéias dos SS.PP. acerca da evangelização dos pagãos, apontando no final pistas para fazer avançar a reflexão e a prática pastoral.

Gregório Pérez de Guereñu (91-140) desenvolve "O caminhar de S.A. com o povo de Deus". Em seu breve percurso por alguns escritos de A., faz notar que este aparece "como um homem, um santo e um mestre". "Às vezes, talvez, com certo 'pessimismo' frente ao curso e evolução da história e frente ao mal e pecado do mundo; porém sempre com comovedora esperança cristã na definitiva vitória da graça" (140).

Miguel Angel Keller (141-171) trata de pobres e pobreza nos sermões de A.. Analisa a realidade da pobreza e a preocupação pelos pobres; o correlato rico-pobres, aprofundando o sentido de "cupiditas/avaritia/superbia - charitas/paupertas/humilitas"; esmola e comunicação de bens; Cristo pobre e nos pobres; atitudes pastorais. Confronta o pensamento de A. com a opção preferencial pelos pobres em Puebla, procurando evitar anacronismos. Coloca como pergunta básica se a perspectiva do

pobre é central tanto no pensamento de A. como na reflexão latino-americana, justificando a resposta afirmativa, com seus devidos matizes.

Argimiro Turrado (173-208), analisando a antropologia agostiniana e seus problemas subjacentes (positivismo bíblico, mentalidade tribal e mentalidade utópica), bem como as críticas a ela tecidas, mostra como a visão realista do homem e da sociedade e de sua concepção da "mediação" de Cristo no âmbito da fé trinitária, levam A. a desembocar sempre na ética do amor social ou amor a Deus e ao próximo como alma de toda a vida cristã (175).

Tarcísio van Bavel (209-215), expõe alguns dados da prática pastoral e reflexão de A., conclui afirmando um tanto rotundamente "não existir uma grande diferença entre A. e os teólogos da libertação de nossos dias... podendo ser verdade que a situação dos oprimidos difere segundo as épocas, porém a atitude de Jesus permanecerá sempre como norma para todos os tempos" (214s).

Pedro Rubio (216-237) apresenta uma pequena antologia de textos agostinianos como "consciência crítica para hoje".

No interessante artigo "Reino de Deus e Reino dos homens", *Noé Zavallos* (239-257) faz uma reflexão à luz da doutrina agostiniana, do sentido da história desumana e incompreensível, que aparece como irreversível, mas que deve desaparecer, tocando-nos a todos fazê-la desaparecer. Considera primeiramente o tempo e a história e depois a história como escatologia. "Os camponeses e os pobres do Terceiro Mundo esperam, não apenas porque a esperança lhes prometa paraísos aqui ou na outra vida, mas porque sabem que a dor tem sentido, que a redenção se faz por meio da cruz e que o caminho

da vida passa pelas pressões que os tórculos exercem sobre as azeitonas, como dizia S.A. a seus camponeses de uma região de olivais" (256).

A virada constantiniana que conferiu liberdade de culto aos cristãos colocou a Igreja numa situação toda nova: o cristão passou a ser confundido com o cidadão romano. Muitos agora pediam para ser admitidos no seio da Igreja. É nesse contexto que se desenvolve toda uma prática catequética peculiar, da qual nos testemunham os SS. PP., entre eles A.. Este é o tema enfocado por *Pio de Luís* (259-292).

Francisco Manfredo Tomás Ramos (293-316) estuda o pensamento político de A., com um texto publicado originalmente em *Persp. Teol.* 17 (1985) 63-76.

Vittorino Grossi (317-341) aborda "As relações Igreja-Mundo no pensamento agostiniano", iniciando por situar a pergunta e precisar o tema, tendo sempre como pano de fundo a re-

flexão teológica que se faz na AL. Numa segunda parte considera A. e a Igreja de seu tempo, os termos em questão, as perguntas da história e os desafios aos quais nos lança a herança agostiniana, desde as exigências de libertação de nossa época.

O último artigo, de *Desiderio Blanco* (343-400), apresenta "Chaves semióticas para uma leitura do pensamento de S.A.", como introdução ao discurso agostiniano, analisando a sua natureza, o discurso do sujeito (*Confissões*), o discurso da história (*De Civitate Dei*) e o discurso da vida cotidiana (epistolário).

Esta obra, ainda que não se trate de uma investigação propriamente científica, com todo rigor metodológico, poderia ser enriquecida numa próxima edição com índices sistemáticos e analíticos, constituindo um estímulo à reflexão e à pesquisa.

Luiz A. Pinheiro O.S.A.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio: *Ignacio de Loyola, só e a pé*. — Madrid: Ed. Cristiandad, 1986. 404 pp., 20,4 x 12,9 cm. (Coleção: reestruturadores de la iglesia; 3) ISBN 84-7057-389-6.

Com o estranho título de "Inácio de Loyola, só e a pé", o A. escreve mais uma biografia de S. Inácio. O A. é historiador e nessa qualidade já pesquisou muito a época de Inácio. Além disso, é basco, admira o santo e lhe é grato. Escreve, pois, com conhecimento de causa, com simpatia e paixão. Não se trata de uma obra erudita, com notas de rodapé e discussões documen-

tais, mas de uma apresentação viva e chã desse "reestruturador da Igreja" ou desse "homem de Igreja" (como o sugerem os títulos da coleção em que a obra foi publicada e da a que se destinava originalmente).

"Só e a pé". Com essa expressão Inácio narra na Autobiografia sua ida de Salamanca a Paris. O A. a toma como símbolo da vida toda de Inácio, o peregrino incansável que só pára, quando os seus o "prendem" em Roma ao cargo de Preósito Geral. "Peregrino" é como ele se chama na Autobiografia. E são versos de Machado sobre o peregrinar que servem de epígrafe a cada uma das partes do livro. Elas

são intituladas com lugares que lembram a peregrinação de Inácio: "De Loyola a Loyola" (de seu nascimento ao momento de deixar Loyola convertido); "Jerusalém!" (todo o itinerário de Iñigo, de Montserrat até chegar a Roma — pois todo ele é aspiração de ir a Jerusalém e lá viver); "Também Roma é Jerusalém" (os anos sedentários de Roma, em que, em vez de Inácio peregrinar pelo mundo, o mundo é que o visitava em seu quartinho aonde chegavam notícias dos companheiros espalhados por todo o orbe e saíam cartas, instruções e notícias para eles). "Só e a pé" se torna ainda símbolo da grandeza solitária de Inácio, mas também da intenção metodológica do A. de não se deixar ofuscar pelo Inácio santo e fundador e retrotrair essas características a datas anteriores. "Só e a pé", expressão do historiador que quer abstrair das "espessas camadas de pintura que acumulou a exaltação barroca ou o dictério nascido do desconhecimento ou do ódio" (395). Não quer ver Inácio "de costas", mas de frente, como quem vai ao desconhecido, buscando seu caminho, "só e a pé".

O A. procura traçar o perfil psicológico de Inácio, tenta penetrar o segredo deste basco calado e discreto em comunicar o que lhe passa no íntimo. Tarefa árdua, como o A. reconhece. Acentua também a origem basca e a influência da etnia e da infância sobre atos posteriores. Com muita erudição, cita intuições de autores famosos que possam iluminar a figura de Inácio. Chamam a atenção as citações do Quijote de Cervantes para ilustrar a primeira fase da vida de Inácio. O livro é também apologetico, no sentido de tentar desfazer estereótipos falsamente aplicados a Inácio: o militar, o superior intransigente, o maquiavélico, o homem da contra-reforma... O A. não

tem dificuldade em mostrar que a verdadeira face de Inácio é exatamente o oposto de tudo isso.

Para quem tem algum conhecimento da vida de Inácio, esta biografia não acrescenta muito: algumas referências a documentos contemporâneos que o recenseador desconhecia ou já esquecera (testamentos de familiares, a concessão de porte de armas por Carlos V, os autos do processo de Paris...). As referências ao ambiente histórico não são tão abundantes, quanto se poderia esperar de um especialista na época histórica de Inácio. Principalmente lamenta-se a falta do horizonte da história econômica e social da época. A história política está suficientemente presente na primeira fase da vida de Inácio, até a conversão, embora já aí no cap. final da primeira parte o A. sinta necessidade de justificar-se de não falar tanto da época e talvez pecar por psicologismo: "Sua época não é sua, porque não se apropria dela. São acontecimentos simultâneos, sincrônicos, justapostos à maneira de imperativos de calendário ou de sinopse cronológica de manual de história" (124).

Não faltam alguns (poucos) cochilos. Na p. 286-287 a primeira aprovação da Companhia é atribuída a Júlio III, mencionado por três vezes, embora logo depois se passe a falar de Paulo III, como deveria ter sido desde o início (cf. 346, onde Júlio III é corretamente apresentado dando aprovação à segunda Fórmula do Instituto). Na p. 335, refere-se que os escolásticos fazem votos temporários, quando de fato são perpétuos. Na p. 380 é citada incorretamente a famosa sentença inacciana que chegou à posteridade na versão do jesuíta húngaro Havenesi: "Confiar em Deus, como se tudo dependesse de nós e não de Deus; trabalhar e pôr meios humanos, como se

tudo dependesse de Deus e não de nós". Só assim, nesta fórmulação paradoxal — e não como o A. a traz — se expressa a complexa dialética da fé e das obras, da liberdade e da graça (cf. 16ª e 17ª regras para sentir na Igreja, EE 368-369).

O A. não é jesuíta (terá sido noviço? ou terão pensado que pretendia entrar na Companhia? cf. p. 15). Es-

creve, no entanto, com amor a Inácio, a quem admira profundamente. Mostra conhecimento vastíssimo da bibliografia, mesmo que — dado o caráter da obra — nada cite ou só mencione em termos gerais. Valeu a pena que tenha aceito o desafio de escrever a biografia de Inácio (cf. p. 15-20).

Francisco Taborda S.J.

CORTINA, Adela: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: Ética y Política en K. O. Apel.* / Epílogo de K. O. Apel. — Salamanca: Ed. Sígueme, 1985. 276 pp., 21,2 x 13,5 cm. (Coleção: hermenêia; 25) ISBN 84-301-0978-1.

Temos aqui uma das tentativas atuais mais promissoras de renovação da razão prática na forma de uma *racionalidade comunicativa*. Em face da nova situação criada no mundo pelos desafios da razão técnica, surge a grande tarefa de assumir a *responsabilidade solidária* pelas conseqüências de nossas ações a nível planetário. E a resposta responsável a um desafio universal é uma ética universalmente válida. O autor escolhido por Cortina, como fio condutor de seu trabalho, é Karl Otto Apel pelo fato de ele desenvolver uma "ética dialógica" que se apresenta como uma das éticas contemporâneas mais profundas do ponto de vista especulativo e mais próximas das motivações e da consciência quotidiana, capaz ao mesmo tempo de alimentar uma "política responsável e solidária". A ética de Apel situa-se, desde o início, no cruzamento de duas tradições éticas profundas: a ética weberiana da

responsabilidade e a solidariedade socialista.

O livro tem três partes. A primeira, "Por uma ética da responsabilidade solidária" (13-77), nos mostra a situação mundial atual e o grande paradoxo dessa situação: a ética solidária aparece com uma necessidade ineludível e, ao mesmo tempo, a mesma situação a torna impossível, pois as correntes filosóficas atuais tratam de mostrar a impossibilidade de uma ética universal.

A segunda parte, "Fundamentação pragmático-transcendental de uma ética argumentativa" (79-177), trata de mostrar como no interior dessas correntes já está presente o que será o núcleo da ética. Partindo da ciência (descritiva e explicativa) e refletindo sobre ela, será necessário reconhecer nela a presença de outros dois tipos de racionalidade: a hermenêutica e a ética. O passo seguinte é descobrir que, para além da argumentação científica, existe o *fato* último e intrascendível da *argumentação* (93) que se desenvolve na linguagem ordinária e que constitui o plano insuperável das linguagens e metalinguagens. Ora, a mesma argumentação, pressuposta em toda discussão de problemas, pressupõe a validade de normas éticas universais, entre as

quais está a norma fundamental da lógica argumentativa. Com isso passamos da ética da ciência para a ética da argumentação e do socialismo lógico-científico ao socialismo pragmático-universal, pois essa norma é universal e constitui o princípio de uma ética solidária. Assim o fato da argumentação nos revela que a razão é dialógica e que a solidariedade lhe é conatural.

A terceira parte, "Ética e Política" (179-232), mostra como uma norma que prescreve resolver mediante o diálogo argumentativo as necessidades de todos os afetados pela decisão, não é

só uma norma fundamental da ética comunicativa, mas também o princípio *moral-político* de uma democracia integral. À parte A da ética, que se ocupou com a fundamentação do princípio moral, segue agora a parte B da Ética que trata de mostrar as condições materiais de aplicação da ética discursiva ao âmbito da política.

Temos aqui um grande livro sobre um grande filósofo que tenta responder aos grandes desafios da humanidade atual na era da ciência e da tecnologia.

Xavier Herrero S.J.
