
RECENSÕES

VAZ, Henrique C. de Lima: *Escritos de Filosofia*. Vol. I: Problemas de Fronteira. — São Paulo: Ed. Loyola, 1986. 308 pp., 21x13,8cm. (Coleção: filosofia; 3)

Na Coleção *Filosofia*, dirigida pelo Centro de Estudos Superiores de Filosofia e Teologia da Companhia de Jesus no Brasil, aparece agora esse terceiro livro do conhecido filósofo jesuíta Pe. Vaz. Trata-se de uma coletânea de artigos já publicados entre os anos de 1963 e 1984. Sem ter o caráter de novidade, pois a maioria dos artigos foi e é acessível aos leitores em seu lugar original de publicação, a sua reunião num único volume apresenta, porém, vantagens tais que justificam a sua reimpressão, mesmo depois de mais de 20 anos, em alguns casos.

Além de uma razão puramente pragmática de facilitar o manuseio dos escritos, que se encontram dispersos em publicações diferentes brasileiras e lusas, o leitor pode perceber mais facilmente o que o próprio A. chama o "fio da mesma unidade temática", dada pela preocupação básica do "intellectus fidei".

Para informação de algum leitor que não tenha seguido os escritos do A., vão algumas indicações sobre os trabalhos contidos no livro.

Um primeiro grupo deles é consagrado a reconstruir com enorme erudição e capacidade crítica a fisionomia do século XIII, a presença teológico-filosófica de Santo Tomás (séc. XIII) e o impacto da Teologia medieval para nossa modernidade. O A. joga com

dois olhares. Volta-se para a Idade Média e tenta reter em sua retina as vigorosas imagens filosóficas e teológicas de tão controvertido tempo cultural e religioso, sobretudo de Santo Tomás de Aquino. E com outro olhar, penetra a confusa situação atual e num terceiro momento deixa que ambas as captações se choquem hermeneuticamente em vista de melhor percepção das cambiantes cores da atualidade.

Um segundo bloco de artigos preocupa-se com a problemática do pensamento social da Igreja, quer nas suas remotas fontes do Antigo Testamento, quer na expressão moderna de João XXIII, quer a respeito do problema concreto do trabalho. A preocupação do A. é mostrar que subjaz à Doutrina Social da Igreja uma concepção de homem, que emerge da natureza, transcendendo-a ontologicamente pelo espírito. Acentua essa dimensão de interioridade, de amor, de apelo à comunhão e sociedade com outro, que é também imagem do Pai, que é irmão. O homem, como pessoa é imagem de Deus. Transcende o útil para elevar-se à tranqüila esfera do verdadeiro. É a partir de tal antropologia "cristã" que se podem criticar as ideologias sem sucumbir a uma delas. "O homem situa-se no mundo, não como *coisa* submetida aos seus determinismos, mas como *sujeito* que luta e se esforça por definir sua situação-no-mundo em termos de transcendência sobre o mundo. Compreender e transformar o mundo para finalizá-lo segundo suas exigências e necessidades do sujeito: eis a intenção original que estabelece, entre o homem e o mundo, a relação de trabalho" (126). Assim de-

senvolve o A. sua concepção cristã de homem como instância crítica ao marxismo.

No terceiro bloco, mais teológico, o A. estuda a relação entre fé e linguagem, mostrando as dificuldades hoje de articular um discurso coerente, regrado, sujeito à criteriologia das teorias de linguagem, sobre a fé (Teologia) e como as teologias têm recorrido a linguagens de empréstimo na atual situação de transição. A linguagem sobre a fé (Teologia) está em estado de busca no que diz respeito à situação de sua linguagem no espaço de significação aberto pelo advento da ciência moder-

na. E em outro texto bem contundente, o A. mostra-se cético com a tentativa teológica de usar a categoria dos “sinais dos tempos” como ponte para falar ao homem de hoje. Ela apresenta mais óbices que saída para o problema. Em outro trabalho, analisa com pertinência a problemática da experiência de Deus, contradistinguindo-a da experiência religiosa e mostrando também suas possíveis coincidências.

No final do livro, reproduzem-se duas longas recensões feitas pelo A. sobre obras de dois escritores franceses — M. de Certeau e G. Morel — que desenvolvem teses bastante críticas sobre a presença histórica do Cristianismo e recebem, por sua vez, do Pe. Vaz sérias reservas. Além das recensões, estão também alguns editoriais da revista *Síntese*

redigidos também pelo Pe. Vaz, onde a temática da presença histórica do Cristianismo volta à baila.

Com espectro tão amplo de temas tratados de modo tão profundo e perspicaz, fica difícil tecer considerações gerais sobre o livro. Mesmo assim arriscaria dizer que predomina no A. uma atitude antes crítica de distância, calçada de desbordante erudição, que um discurso esperançoso e inovador. Coloca mais o pé no freio das reservas críticas que no acelerador dos entusiasmos utópicos. Prende mais o discurso filosófico e sobretudo teológico nas malhas do rigor técnico das epistemes de cientificidade moderna que o deixa voar, especialmente quando açulado pelo poder propulsor das práticas provocadoras de mudança. Por isso, não raras vezes, oferece material teórico para outros atiradores, que se situam em campos de combate em que o A., tanto por uma coerência com seu passado teórico quanto por seu feito intelectual, certamente não se sentiria bem. Em todo caso, a seriedade e profundidade com que os temas são tratados permitem a todos inegáveis momentos de importante confronto crítico com suas posições e impulsionam a reflexão, mesmo que em direção não prevista pelas críticas do A.

J. B. Libânio S.J.

DUSSEL, Enrique: *Ética Comunitária*. / Tradução (do espanhol) Jaime Clasen. — Petrópolis: Ed. Vozes, 1986. 285 pp., 20,8 x 13,7 cm.

O conhecido autor da obra *Para uma Ética da Libertação latino-ameri-*

cana acaba de publicar um trabalho mais conciso e didático sobre a Ética da Libertação que deveria ter feito parte da abortada coleção *Teologia e Libertação*. O título pode dar a falsa impressão de tratar-se de uma obra do que comumente se entende por Ética

Social. Mas num simples relance de olhos o Índice mostra que os temas tratados têm uma maior abrangência e que são abordados alguns princípios básicos de Ética Fundamental. A novidade da proposta de uma *Ética Comunitária* é justamente possibilitar uma mediação entre temas fundamentais de Ética e a emergência do comunitário e do social, e, por outro lado, obviar a dicotomia que em geral existe entre estes dois tratados.

A *Ética Fundamental* procura em geral oferecer uma fundamentação e uma plataforma de reflexão para os problemas de Ética da Pessoa, e neste sentido existe continuidade entre ambas. Mas isto não acontece em relação à *Ética Social* que sempre foi o "primo pobre" da Teologia Moral e por isso encontra dificuldade em estabelecer o seu estatuto epistemológico porque existe um corte entre a abordagem fundamental e a sua aplicação ao social, fato que não acontece em relação à *Ética Pessoal*. Isto se explica porque a reflexão ética parte em geral de uma concepção abstrata e desencarnada do homem tomado como pura individualidade.

A *Ética Comunitária*, ao contrário, procura ressaltar a comunidade e o aspecto comunitário como dimensões essenciais do homem e neste sentido os faz emergir como temas fundamentais para a reflexão ética. Mais concretamente, ela situa o homem no contexto social e mostra como o lugar social que ocupa, determina a sua autocompreensão e a sua maneira de agir e pensar. Esta perspectiva permite revelar a estrutura de dominação que existe em nossa sociedade e faz o pobre despontar como um tema básico que deve iluminar todo o discurso ético. Assim o pobre deixa de ser um puro capítulo

da *Ética Social* e torna-se o ponto de partida da compreensão da pessoa humana e conseqüentemente da reflexão ética. Esta é uma das contribuições mais significativas da *Ética da Libertação* (e mais especificamente da reflexão de Dussel) para a *Ética Fundamental* e que possibilita uma plataforma de superação da dicotomia entre *Ética pessoal* e *social*.

O livro de Dussel se divide em duas partes complementares: a primeira trata de questões fundamentais e a segunda de questões disputadas.

O princípio radical da *Ética* para Dussel é a *práxis* e o Reino. A *práxis* é o agir de uma pessoa que se dirige a outra pessoa estabelecendo uma relação face-a-face que constitui o outro como outro, i.é., como pessoa. Esta relação se define como *ágape* porque o outro é reconhecido como outro e não reduzido ao mesmo. Concretamente esta *práxis* tende, por um lado, à realização plena da pessoa mas, por outro lado, a relação que se estabelece é sempre um "nós" que se constitui como comunidade. O Reino de Deus é esta mesma realidade vivida no face-a-face absoluto o qual já se realiza na comunidade mas que se apresenta além disso sempre como uma utopia.

A maldade e a morte são justamente a interrupção deste face-a-face porque um dos pólos se absolutiza e nega o outro e portanto a Deus. Surge assim a *práxis* dominadora que se revela como idolatria. Nesta relação de dominação, o pobre é o elo fraco e dominado por que é esvaziado de sua dignidade e reduzido a serviço do rico dominador. Esta *práxis* dominadora se cristaliza numa *Moral Social* que serve de justificação para o sistema vigente. Essa *Moral* que sustenta o sistema de domina-

ção é o princípio do pecado, também chamado por Dussel, de "Princípio Babilônia" (cap. III).

A bondade e a vida, ao contrário, consistem em optar por aquele que é exterior ao sistema porque foi posto à margem e introduzir práticas utópicas que sejam uma crítica ao sistema vigente e mostrem a urgência de relações comunitárias que reconheçam o direito do pobre, i.é., que este seja respeitado como outro. Estas práticas se cristalizam numa Ética comunitária que é uma contínua crítica à Moral Social vigente. Nelas se revela o princípio da vida, também chamado por Dussel, de "Princípio Jerusalém" (cap. V).

Esta distinção entre Moral (social) justificadora do sistema, e Ética (comunitária), despertadora da consciência crítica e utópica, perpassa toda a reflexão de Dussel. A primeira é consequência do pecado; a segunda, expressão do Evangelho. Neste sentido os sistemas morais concretos são sempre relativos e passageiros diante da Ética que revela continuamente o absoluto da práxis, isto é, "o respeito pela dignidade ou pela santidade da pessoa humana em qualquer tempo e lugar" (89). Esta nova lei se concretiza num princípio absoluto: "Liberta o pobre!" (88) que, por um lado, relativiza todas as normas morais e, por outro lado, fornece legalidade ética a qualquer norma concreta. Por isso a legalidade segundo a Moral pode revelar-se como eticamente ilegal e a ilegalidade segundo a Moral como eticamente legal. Contudo esta reflexão não invalida o fato de que a Ética deve continuamente institucionalizar-se numa Moral concreta mas, no momento em que esta se torna hegemônica, ela se coloca a serviço de um sistema de dominação e necessita ser criticada e reformulada pela

Ética. Assim existe uma contínua dialética entre a Moral Social concreta e a Ética Comunitária inspiradora e profética.

Assim como na primeira parte, Dussel partiu da práxis como princípio radical da Ética, assim na segunda procura situar social e historicamente esta práxis enquanto esta se revela como trabalho. Dentro desta perspectiva, ele propõe uma "Teologia do trabalho" enquanto "ponto de partida carnal ou material da Ética comunitária" (129). Essa análise ética do trabalho permite uma acurada crítica ética do capital (cap. XII); da dependência dos países periféricos em relação aos centrais (cap. XIII); das transnacionais (cap. XIV); do crédito internacional e da indústria de armamentos (cap. XV), mostrando como a lógica do capital leva a uma crescente sofisticação e absolutização da lei do lucro e a uma conseqüente sempre maior dominação e opressão dos pobres entendidos como classe e nações. O socialismo real também merece uma crítica ética do autor enquanto levou a uma absolutização do critério da produção e a um obscurecimento da subjetividade no trabalho. Tendo todo esse contexto como horizonte, Dussel oferece algumas pistas válidas e interessantes para equacionar a questão da luta de classes numa perspectiva ético-cristã e para encaminhar o problema da ecologia.

A Igreja desempenha um papel nesse contexto sócio-político e por isso ela constrói também o seu discurso sobre essa realidade e que se expressa na Doutrina Social. Dussel procura mostrar que houve uma evolução nesta doutrina. Até a *Mater et Magistra*, ela estava centrada principalmente na defesa da propriedade particular. Assim a crítica ao capitalismo era feita ao inte-

rior do mesmo no sentido de reformulá-lo, enquanto que o socialismo era anatematizado com argumentos extrínsecos. A *Laborem Exercens* significou um corte nesta tradição porque o trabalho passa a ser o núcleo central da Doutrina Social. Esta perspectiva permite uma crítica radical do capitalismo e a crítica ao socialismo é feita pela primeira vez, a partir dos seus próprios pressupostos.

Dussel conclui a sua obra apresentando a *Ética da Libertação* como uma Teologia Fundamental para o contexto latino-americano pois a função desta é elaborar a racionalidade da fé, i.é., dar as razões para crer, e a *Ética da libertação* explicita justamente o que significa crer numa situação de injustiça estrutural porque esta precisamente depõe contra a presença da fé nesse contexto.

MORENO REJÓN, Francisco: *Salvar la vida de los pobres: aportes a la Teología Moral.* — Lima: CEP, 1986. 246 pp., 20x13 cm.

Abstraindo de algumas partes inéditas, o A. recolhe nesta obra artigos já publicados nas revistas *Páginas, Moralia* e *Concilium*, e rerepresenta algumas partes da sua tese doutoral: *Teología moral desde los pobres. La moral en la reflexión teológica desde América Latina*, Madrid, 1986. Ele faz parte do Instituto Bartolomé de Las Casas, de Lima, e é um dos que mais se tem preocupado em pensar a Teologia Moral à luz da perspectiva da Teologia da Libertação. Isto explica, por exemplo, a sua dedicação predominante às questões do método e das perspectivas de uma ética construída em chave de libertação. A estes temas o A. dedica

Para concluir é necessário destacar o esforço de Dussel em apresentar um texto claro e didático. Cada capítulo começa colocando o estado da questão a partir de um fato da realidade e de um texto da Bíblia, e termina oferecendo um roteiro de perguntas para a discussão. Em geral as obras de Dussel se caracterizam por um pensamento hermético e de não fácil acesso aos que desconhecem os seus pressupostos teóricos. Este último ponto poderá representar também uma dificuldade neste livro aos leitores “de primeira viagem” na obra dusseliana porque o seu caráter quase esquemático não permite captar bem toda a argumentação e suas implicações.

J. Roque Junges S.J.

toda a primeira parte de sua obra.

O método não é algo extrínseco à tarefa teológica mas é a própria Teologia acontecendo e realizando-se em ato. Neste sentido a epistemologia determina o próprio resultado teológico. Por isso o A. ressalta com razão que o método não é puramente um problema de ordem epistemológica mas também de ordem ética. A eleição do método tem suas implicações e conseqüências porque se trata de colocar a questão do “para quê” e do “por quem” refletir eticamente (53). Se isto vale para a Teologia, aplica-se sobremaneira à Moral. Neste sentido a metodologia é uma questão de conduta, i.é., preocupar-se pelo método é já uma preocupação ética. Por isso a “questão do método” conduz à questão da “dimensão ética do método” (56). Se esta preocupação estava implícita na Teologia da Liber-

tação, ela é assumida explicitamente pela Ética da Libertação (=EdL). Neste sentido esta se diferencia da Moral renovada de cunho europeu em primeiro lugar pela preocupação ética com o método e em segundo lugar pela ótica do pobre assumida na reflexão ética. A Moral renovada tem como interlocutor o homem secularizado norte-atlântico e a EdL o pobre espoliado do Terceiro Mundo. O rosto do pobre é a forma concreta que toma o ser pessoal ou esta é a chave de interpretação da pessoa enquanto categoria-eixo da Moral. Ao assumir este ponto de vista, a EdL se coloca a serviço da promoção e defesa da vida onde esta é justamente negada.

O processo de reflexão moral deve partir sempre da realidade. O primeiro passo deve ser por isso uma leitura ética da situação, leitura que provoca uma indignação ética diante da espoliação do pobre. Essa indignação leva ao segundo passo, i.é., à busca de uma racionalidade científica que possibilite uma reflexão sistemática e consequentemente uma moral pertinente para a situação dada. Não qualquer racionalidade mas a que responda à opção que brota da indignação ética. Esta racionalidade é composta de três momentos: mediação sócio-analítica (58), mediação filosófico-metafísica (61) e mediação hermenêutico-teológica (63). O A. afirma com razão a importância de introduzir também o segundo elemento que em geral não é tomado em consideração devido ao acento dado ao primeiro (61).

Essa reflexão sistemática aponta para novos valores e critérios que geram uma nova práxis que por sua vez incide na realidade. É o terceiro momento. Assim o círculo se fecha. Apon-tar para estes distintos níveis e raciona-

lidades em uma metodologia integradora das ciências morais é um dos pontos de insistência do A..

Uma constatação freqüente é a de que existe um vazio ético na TdL, não em relação à vivência mas quanto à sistematização da Teologia Moral em chave de libertação. A explicação dada para este fato é a de que a TdL é ela própria essencialmente ética ou é a mais ética das teologias. Isto acontece por dois motivos: por seu caráter militante e por seu ponto de partida e chegada ser a práxis (77-78). Partindo dessa constatação, o A. alude com pertinência às conseqüências negativas deste vazio: são, por um lado, o desconhecimento prático da autonomia própria da tarefa libertadora enquanto tarefa secular e, por outro lado, a redução ética da fé. Existe uma consciência ética exigente quanto aos aspectos sociais do compromisso mas o mesmo não acontece nos âmbitos pessoais, matrimoniais ou familiares. Uma sistematização integradora de todos os campos da ética à luz da libertação supriria esta lacuna (81).

Na segunda parte o A. trata de alguns pontos específicos de Moral Fundamental. O pecado é uma das questões. Segundo o A., a libertação se mostrou como um modelo apto à compreensão do pecado em toda sua complexidade e globalidade porque o analisa sob três aspectos: sócio-econômico-político, utópico-histórico e teológico ou redentor-salvífico. Dentro dessa perspectiva se consegue integrar satisfatoriamente as dimensões pessoal e social do pecado e compreender os alcances teológicos, morais e pastorais da conversão e da responsabilidade. Outro tópico, ressaltado pelo A. como característico da EdL é a vinculação entre Ética e utopia, sublinhando tan-

to o conteúdo utópico subjacente a toda formulação moral como a dimensão ética que leva consigo toda utopia (133).

A perspectiva que assume a EdL permite equacionar melhor a propalada crise da moral cristã. Para o A. não se trata de uma crise dos valores ético-cristãos mas de sua inculturação no mundo burguês. Essa crise vai sendo superada com a eclosão de um novo modelo construído a partir dos pobres. Outro ponto que sentiu a influência benéfica da perspectiva da libertação foi, segundo o A., a maneira de relacionar Ética e espiritualidade. Essas duas dimensões da experiência humana sempre estiveram intimamente interligadas na Teologia mas foram separadas pela predominância de uma visão legalista da Moral. A EdL, sendo essencialmente cristocêntrica e privilegiando o seguimento como uma categoria ética, permitiu novamente uma confluência harmônica dos dois aspectos, respeitando contudo a especificidade de cada um. A espiritualidade se verifica na Moral e a Moral brota da espiritualidade (176).

Na terceira parte o A. aplica o método e os princípios da EdL à questão

da família, mostrando que é possível superar uma abordagem puramente intimista e desencarnada da mesma. Este tipo de abordagem é característico do ideal burguês da "família feliz": branca, fechada sobre si mesma, consumista e com dois ou três filhos. Esse ideal não corresponde à situação familiar da América Latina que vive em condições subumanas que desintegram a vida familiar. Mas nessa mesma situação desabrocham autênticos valores que apontam a um novo ideal de família enquanto núcleo forjador do homem novo e do militante de uma nova sociedade.

Estas são algumas intuições e pistas de reflexão que aparecem no livro de F.M.R. e que merecem maior aprofundamento para que frutifiquem na sistematização da Ética teológica fundamental e especial. O fato de a obra ser, em sua quase totalidade, uma coleção de artigos e trabalhos já publicados, faz com que várias vezes se repetam, pouco menos que literalmente, algumas reflexões e pontos de vista.

J. Roque Junges S.J.

SHAULL, Richard: *De dentro do furacão:* Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. — São Paulo: Ed. Sagarana, 1985. 222 pp., 21 x 14 cm. (Coleção: protestantismo e libertação; 1) Co-edição: CEDI; CLAI; Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

O nascimento e o desenvolvimento da Teologia da Libertação apresen-

tam-se normalmente vinculados à Igreja Católica e os nomes mais citados são em geral de católicos. Mas na verdade existe uma plêiade de teólogos evangélicos que se situam desde o início nessa vertente teológica. A Coleção *Protestantismo e Libertação*, que se inicia com o presente livro, pretende precisamente resgatar essa memória da presença protestante desde o princípio da TdL. E não poderia ter escolhido melhor nome que de R. Shaull.

O livro "De Dentro do Furacão" contém três tipos de escritos diferentes. Um primeiro grupo consiste em testemunhos que alguns proeminentes membros das igrejas evangélicas prestam a respeito da pessoa e atuação de R. Shaull. Depois vem um bloco substancial de trabalhos teológicos do próprio R. Shaull, terminando com seu escrito autobiográfico. Ainda que essa ordem tem sua lógica, creio, porém, que o leitor poderia talvez, depois de ler os quatro testemunhos, ir diretamente para a última parte do livro, e ler a breve narração autobiográfica de R. Shaull. E embalado por esse impactante retrato escrito, terá horizonte mais amplo para apreciar depois os trabalhos reimpressos, que cobrem aproximadamente uma faixa de 15 anos de atividade teológica (1955-1971). Somente o texto de memória apareceu mais recentemente em 1983.

Muito conhecido no meio protestante e relativamente familiar para os estudiosos da TdL, R. Shaull é um teólogo, que nasceu na Pensilvânia (USA) em 1920, de piedosa família calvinista. Quem conheceu na infância dura experiência de pobreza, sobretudo nos anos da grande depressão econômica (1929...) e depois pôde beneficiar-se de provocantes contactos teológicos diretos em sua formação com E. Brunner, R. Niebuhr, P. Lehmann e, através deles, com K. Barth, R. Bultmann, D. Bonhoeffer, estava preparado para aproveitar de dupla experiência na América Latina. De 1941 a 1950, viveu na Colômbia, morando nas favelas de Barranquilla, organizando trabalhadores de fábrica, lançando campanha de alfabetização, cuidando de projeto de construção de casa em zonas rurais, entrando em contacto com jovens.

Dessa convivência com a miséria e a fome, percebeu que valem pouco todas aquelas atividades sem mudanças estruturais fundamentais e que o sistema liberal democrático mantinha o "status quo".

R. Shaull chega ao Brasil em 1952, onde vai participar de momento de intensa ebulição social e eclesial. As páginas que ele dedica a recorrer esse tempo de Brasil, lidas hoje há mais de 30 anos de distância, ainda causam impacto e levantam, sobretudo em seus elementos de autoquestionamento, problemas longe de estarem superados. As conclusões radicais a que ele chegou a respeito da "obstinação e o potencial demoníaco das instituições religiosas" perdendo "toda a confiança nelas", da "falência do pensamento conceitual ocidental" levando-o a "abandonar projetos de escrever livros de teologia" e da dúvida de que a "fé cristã venha a trazer significativa contribuição" para a construção da futura sociedade (207-208), soam hoje ainda mais percucientes ao chocarem-se com o movimento oposto de revigoramento das estruturas religiosas e reforço dos quadros institucionais. A esperança para R. Shaull situa-se muito mais no nível da gestação de novas comunidades (de fé) de pessoas que não acreditam nas ideologias políticas e nos movimentos que exigem lealdade cega mas apostam na possibilidade de transformações profundas e procuram ser no seu meio "símbolos primitivos de esperança".

Sobre esse R. Shaull que nos deixou sua memória, reproduzida no final do livro, R. Alves, J. Ramos, J. de Santa Ana e W. César dão um testemunho que nos vem confirmar e elucidar esse modesto retrato rememorativo. Vêem essas testemunhas nele um profeta que

anuncia uma igreja nova nascendo, que se defronta com as profundas perguntas de um mundo em transformação, em revolução, que persegue fascinadamente o veio teológico de um Deus atuando na história, que associa a fé à responsabilidade social e política, que arranca o sagrado dos jardins fechados das Igrejas para lançá-lo como fermento no mundo dos homens, que, enfim, "procura Deus nas asas do furacão" (R. Alves).

Seria longo repassar cada artigo detalhadamente. Os organizadores da republicação desses trabalhos agruparam-nos sob dois títulos: *Revolução e Comunidade*, sem falar daquele, sobre o qual já falamos, dedicado à *Memória*. De fato, as duas preocupações fundamentais do A. são com a revolução, no sentido de transformação radical da atual ordem capitalista vigente e com a vivência em comunidade da fé cristã. A revolução é fato que se impõe, quer por causa dos próprios problemas que a sociedade moderna capitalista injusta vem criando, quer sobretudo por causa do despertar dos pobres, dos deserdados que descobrem que não precisam viver dessa forma e que é possível outra sociedade. Além disso, une-se a tais fatores a má consciência de privilegiados mais sensíveis socialmente que por isso assumem também a revolução. Nella está um desafio para a fé cristã e para as igrejas, como corpos sociais. É na "fronteira da revolução que se decidirão os problemas da humanização ou desumanização" e "o único caminho responsável é aquele que passa através da revolução" (70). E como teólogo, persegue a tradição judaica, os ensinamentos bíblicos e o pensamento de Santo Agostinho para encontrar luzes de fé para tal fenômeno e assim iluminar o papel do cristão no processo re-

volucionário. Para essa nova situação, as formas de pensamento liberal já não servem. Coloca-se o desafio de encontrar novas categorias de pensamento. Trata-se de verdadeira reorientação da Teologia, da concepção de Deus. A ordem justa não é estabilidade, mas mudança. Recorre à categoria de Reino de Deus, como crítica da ordem sócio-política e geradora de crise de estruturas.

Em outro momento, trabalha com perspicácia e entusiasmo o pensamento de N. Berdiaev, que em sua experiência histórica se encontrou com o marxismo em sua fase revolucionária, aderindo a ele, para depois, sem refugiar-se em nenhuma posição conservadora, instaurar críticas aos seus limites, sobretudo na dimensão antropológica, a partir da perspectiva cristã, que assumiria. Berdiaev julgou possível "conceber o comunismo na vida econômica unido com o humanismo e a liberdade." Mas para isso, fazia-se mister um encontro com o cristianismo rejuvenescido. "Só o Cristianismo pode criar uma sociedade com interioridade: tudo o que os movimentos sociais produzem é externo".

Algumas das intuições fundamentais de R. Shaull continuam alimentando até hoje a TdL. Assim afirma ele com força que o futuro pertence aos fracos, pobres. O próprio desenvolvimento pode passar por fracassos e derrotas em dado momento. Mas a revolução não é um fenômeno passageiro. A luta pela mudança está na lógica da fé, ainda que não integra parte substancial de nossa Teologia e da vida da Igreja. Vê na separação entre teoria e práxis, comum no mundo acadêmico, um dos obstáculos para tal integração. Coloca o critério da práxis, resultado de nossa própria experiência de êxodo e de exílio, de uma ordem de opressão em

busca da nova terra da promessa, como ponto de partida para uma reflexão teológica sobre a revolução em curso. Coloca como tarefa da Teologia alimentar a esperança em comunidades cristãs radicais que experimentaram a realidade da fé como libertação da opressão. Por isso, importa encontrar formas autênticas de existência da comunidade cristã nessa situação de verdadeira diáspora. Estas comunidades são os primeiros frutos da nova humanidade em Cristo em meio ao compromisso do homem moderno no mundo. Comunidades mais de testemunho e menos de ortodoxia, deixando morrer formas caducas de vida eclesial.

Além de esses escritos de R. Shaull retratando para nós um momento importante da reflexão teológica protestante de vanguarda, ainda nos colocam hoje problemas importantes. É verdade

que o contexto sócio-político e eclesial do Brasil mudou muito desde então, depois que passamos pelas duras experiências de regimes militares e agora vivemos um momento de transição para nova ordem constitucional. Evidentemente esse clima de revolução já não existe. O termo praticamente desapareceu do vocabulário teológico e das pastorais eclesiais. Doutra lado a emergência das classes populares, desse imenso povo sofrido e oprimido, se impõe de modo mais nítido e incontornável. Muitas das percepções de R. Shaull a respeito da importância de uma síntese entre a compreensão cristã de Transcendência e os projetos de criar uma sociedade alternativa continuam desafiando a Teologia e a prática pastoral.

J. B. Libânio S.J.

RAMOS REGIDOR, José: *Jesús y el despertar de los oprimidos* / Tradução (do italiano) Alfonso Ortiz García — Salamanca: Ed. Sígueme, 1984. 532 pp., 21,7x14 cm. (Coleção: verdade e imagem; 85) ISBN 84-301-0944-7

Excelente livro para dar um mergulho profundo nas águas políticas, eclesiais e teológicas da América Latina. Talvez o título possa levar o leitor a pensar que se trate de uma cristologia, mas na verdade o tema é muito mais amplo e portanto menos centrado só na cristologia. Há quatro grandes blocos de assunto.

Um primeiro amplo conjunto de reflexões centra-se sobre a realidade sócio-política da América Latina de dentro da luta libertadora, de modo es-

pecial dos cristãos. O A. faz uma análise histórica do papel das igrejas na América Latina no momento histórico entre Medellín (1968) e Puebla (1979). Descreve a passagem de uma concepção desenvolvimentista para uma posição crítica com a elaboração da Teoria da Dependência. Indica os fatos históricos importantes que criaram o marco dessa evolução teórica e como de dentro desse contexto surge a Teologia da Libertação (TdL). O nível de informação do A. é excelente, o que lhe é facilitado, certamente, por trabalhar num Centro de Documentação em Roma (IDOC). Os significados de Medellín e Puebla ocupam a atenção do A., além de retratar o contexto latino-americano, marcado então pela repressão de um lado e pela luta por parte da Igreja pelos direitos humanos em geral e pe-

los direitos dos pobres mais especificamente. A situação da Nicarágua merece cuidado especial devido à singularidade do acontecimento da revolução sandinista com ampla participação cristã. No final da leitura, pode-se ter boa idéia do conjunto da situação latino-americana e assim ter um quadro para entender as partes seguintes. Não há nada de original na análise, mas ajuda por ter conseguido uma boa coleta de dados de modo organizado e estruturado.

O segundo bloco ocupa-se da Teologia da Libertação. Não é um estudo propriamente teológico ou crítico-metodológico sobre a TdL, mas uma apresentação inteligente, ordenada de alguns de seus pontos mais importantes nas diversas tendências e com breves observações críticas. Percebe-se que o A. escolheu os pontos em geral mais questionados e procura elucidá-los para um leitor europeu, a quem dirige especialmente a obra. Por isso, para um latino-americano acostumado com essa temática, o livro não apresenta avanços de crítica ou de sistematização. Oferece sim excelente e bem sistematizada informação sobre os principais teólogos e obras da TdL, privilegiando talvez os seus primórdios.

Os temas mais elaborados referem-se à noção de práxis, à natureza e alcance da opção pelos pobres, à relação entre salvação e libertação, à opção pelo socialismo, à posição da análise marxista na práxis dos cristãos e na elaboração teológica. Sobre cada ponto destes apresenta as principais teses defendidas por teólogos da libertação, matizando as diferenças entre eles.

Ao tratar da práxis, insiste na diferença do conceito elaborado pela TdL daquele próprio do marxismo. Ainda que a TdL tenha haurido do marxismo

o termo "práxis" naquilo que ele revela da capacidade do homem de transformar a sociedade, ela rompe-lhe os limites, ao dar-lhe novo significado, a saber, considerando a práxis de fé, a experiência do encontro com o Senhor que se vive dentro da luta de libertação (98s).

Sobre a opção pelos pobres, sublinha a novidade da TdL, ao trabalhar a pobreza material como uma realidade anti-evangélica a ser debelada pela justiça, o seu caráter coletivo e conflitivo social, e a exigência de solidariedade com os pobres em sua luta de libertação, considerando-os os interlocutores privilegiados da Igreja e da Teologia, na sua dupla função de sujeitos históricos e portadores de poder evangelizador (142s).

Discute com certa amplitude a relação da TdL com o socialismo, matizando bastante o tema com amplas citações. E apresenta a posição de M. Bonino como uma que sintetiza bem o projeto socialista de libertação da América Latina na rejeição da tentativa desenvolvimentista, na necessidade de transformação estrutural para superar a dependência, na instituição de um estado forte pelo menos no início, na participação popular de forma protagônica em séria luta política, na busca de uma forma latino-americana de socialismo afinada com o sentido de liberdade de nosso povo e na ênfase da dimensão humanista (168s).

A relação mais direta da TdL com o marxismo merece longa tratamento, que termina com interessante balanço feito pelo A. (264-272).

O terceiro bloco trata da cristologia de modo mais sucinto que o anterior. Depois de breve exposição sobre os diferentes Cristos presentes na tradição teológica latino-americana — o Cris-

to vencido, o Cristo triunfante, o Cristo-menino marginalizado e o Cristo intimista — concentra-se em três cristologias principalmente: de Leonardo Boff, de Jon Sobrino e de Puebla. Procura traçar-lhes breve resumo com observações críticas. Em Puebla distingue, seguindo um artigo de J. Sobrino, uma cristologia implícita mais de corte libertário e outra explícita mais tradicional.

O último bloco é dedicado à eclesiologia, estudando o tema da Igreja dos pobres e analisando o desafio que tal Igreja representa às igrejas dos países ricos. Três temas ocupam principalmente a atenção do A. ao abordar a Igreja dos pobres: a reinvenção da Igreja com o respectivo nascimento dos novos ministérios, o que significa realmente Igreja dos pobres e a espiritualidade da libertação. Retrata as principais teses de L. Boff sobre a "Eclesiogênese", a celebração da eucaristia por ministros leigos e o papel ministerial da mulher. Depois avança mais explicitando que essa Igreja que nasce do povo pela força do Espírito é a Igreja dos pobres, como vêm aprofundando o próprio L. Boff, Jon Sobrino, I. Ella-

curía, R. Muñoz, R. Vidales, P. Richard e outros. No tema da espiritualidade, o A. segue sobretudo as reflexões de J. Sobrino sobre o seguimento de Jesus e sobre a experiência de Deus no rosto do pobre. Conclui com breves comentários sobre a liturgia e oração na TdL.

O livro termina analisando o desafio que esta Igreja dos pobres levanta às igrejas dos países ricos. Persegue uma reflexão de J. B. Metz que faz as perspectivas de uma Igreja do futuro depender de que saiba escutar e de que se deixe interrogar pela Igreja dos pobres (491).

O livro serve de excelente informação sobre realidade social, vida eclesial e Teologia da América Latina sobretudo para os europeus. Para nós, ele oferece enorme repositório de informações sobre produções teológicas, sobre documentos pastorais, sobre escritos referentes à situação política, eclesial e teológica da América Latina, já que o A. dispôs de excelente arsenal de publicações. Além disso, a sistematização e as observações críticas do A. enriquecem a obra e a tornam instrutiva para todos.

J. B. Libânio S.J.

GUTIÉRREZ, Gustavo: *La verdad los hará libres: Confrontaciones.* — Lima: CEP, 1986. 250 pp., 19 x 13,3cm.

Mais uma vez G. Gutierrez nos oferece uma série de reflexões sobre temas teológicos muito atuais. O livro tem três partes.

A primeira parte apresenta as principais idéias do A. em sua tese doutoral e reproduz o posterior debate com a banca examinadora. A linguagem so-

bre Deus se desenvolve a partir de Jesus Cristo como princípio hermenêutico e ao mesmo tempo a partir de uma contemplação e prática da vontade de Deus. O ato primeiro dessa linguagem é a contemplação e a solidariedade com os pobres e o ato segundo é a reflexão. Esta contemplação nos leva ao seguimento, à espiritualidade e à conversão. A "irrupção do pobre" marca o contexto desta reflexão latino-americana. A partir do "reverso da história" somos chamados à fidelidade ao Se-

nhor.

Toda essa reflexão supõe uma racionalidade, uma análise da realidade, que se situa a nível das ciências sociais. Análise que implica um "exame crítico". O "escândalo da Cruz" ilumina a realidade latino-americana; a opção preferencial pelos pobres, para uma libertação integral, tem como motivo último o Deus em quem cremos.

Neste contexto de dor e de morte somos chamados a dar testemunho da Ressurreição, anunciar o Evangelho, reunir a assembléia, universalizar a mensagem salvífica, que é libertação social, política, econômica, humana e do pecado como um único processo, embora não monolítico; sem separação nem confusão, sem verticalismos nem horizontalismos. Trata-se de uma libertação para que o Reino seja realidade. O Reino não pode se "identificar" com as realizações históricas; o Reino é dom, porém necessita destes momentos. Tudo isto nos leva também a uma linguagem profética e mística sobre Deus. No fim desta primeira parte vem o diálogo de G. Gutierrez com os seus examinadores.

A *segunda parte* do livro analisa a relação entre a Teologia e as Ciências Sociais. Na América Latina o discurso teológico sobre Deus nasce das esperanças, da dor, das alegrias. Esta realidade é necessário descrevê-la e interpretá-la. É necessário uma análise social com espírito crítico, porque nas Ciências Sociais atuais temos a presença de elementos de análise marxista, o que não significa necessariamente identificação destas ciências com a análise marxista nem uso exclusivo e integral da referida análise.

O uso destas ciências não significa, em nenhum caso, a aceitação de uma ideologia atéia em contradição com a

fé cristã, nem uma visão totalitária da história, nem uma síntese. Busca-se um encontro entre Teologia e Ciências Sociais e não entre Teologia e análise marxista, salvo elementos desta, que se encontram nas Ciências Sociais. O recurso a estas Ciências é para conhecer melhor a realidade latino-americana.

Trata-se de fazer Teologia, de realizar pastoral numa história em conflito, porque as situações difíceis não são um parêntese nas exigências do amor cristão. O conflito é uma realidade social. A neutralidade não tem lugar ante este panorama, ele exige solidariedade. Não se trata de identificar a opção pelos pobres com uma ideologia ou determinado programa político; tampouco de circunscrever-se a uma parte da humanidade.

A *terceira parte* do livro é inédita e trata de esclarecer e aprofundar aspectos centrais da Teologia da Libertação a partir dos últimos Documentos do Magistério sobre o tema.

A fonte da verdade é Jesus Cristo. Aceitar esta verdade e pô-la em prática são dois aspectos que se implicam mutuamente. Esta linguagem (discurso) sobre Deus e Jesus Cristo (Teologia) supõe diálogo com a cultura, com o sofrimento injusto, com as mudanças que a nível de categorias racionais ocorrem no mundo de hoje. O discurso sobre Deus está em função da "imitação de Cristo", para sentir, pensar e atuar como ele. É aqui onde "teoria e práxis" estão em íntima relação.

A verdade bíblica trata da relação entre a promessa de Deus e o cumprimento desta em Jesus Cristo, mantendo Deus o seu mistério. Jesus anuncia uma verdade, um caminho que deve ser posto em prática; trata-se de realizar a verdade como fundamento da práxis cristã. Só assim ortodoxia e or-

topraxis se alimentam mutuamente.

A liberdade não pode ser auto-suficiente, totalitária e individualista. Busca-se uma liberdade que parta do homem, desde o “reverso da história”. É necessário uma libertação integral em Cristo e por isto salvação e história são dois momentos de um único processo, onde se experimenta um Deus libertador de condições infra-humanas. Sair de si mesmo para chegar ao outro. É neste sentido que falamos de libertação social: sair do pecado pessoal e social para chegar à comunhão no amor.

Temos que anunciar a verdade salvífica que Jesus nos trouxe, respeitando a autonomia das atividades humanas; trata-se de um diálogo com o mundo, de uma missão evangelizadora e salvífica, de uma evangelização libertadora, onde o Reino e a história são dois elementos fundantes.

A Igreja latino-americana evangeli-

za os pobres porque vê neles um “potencial evangelizador”. Isto leva a uma práxis, que se expressa no amor e na justiça. Neste sentido a “opção preferencial pelos pobres” brota da própria vida da Igreja na América Latina, porque o Deus anunciado é o Deus do Reino e a Igreja latino-americana é a Igreja das bem-aventuranças, comprometida com os pobres e oprimidos. A Igreja quer ser sacramento de salvação com os pobres e a partir de Cristo.

O mérito deste novo livro de G. Gutierrez está no modo objetivo e sem paixões com que trata elementos e temas relacionados com a Teologia da Libertação. Por outra parte, o diálogo que ele manteve com a banca examinadora da sua tese doutoral é realmente magistral.

Alfonso Chávez S.J.

BRAVO, Carlos: *Jesus, hombre en conflicto*. — México: CRT (Centro de Reflexión Teológica), 1986. 282 pp. 21,2x14cm. (Série: teologia actual; 1).

Já foi descrito o evangelho de Mc como “um relato da paixão com uma ampla introdução” (M. Kähler). A afirmação pode parecer hiperbólica, mas certamente chama a atenção para uma realidade incontestável: o destino de morte de Jesus, a sua cruz, está presente no relato de Mc ao longo de todo o seu desenvolvimento. É por isso que nos parece muito feliz a escolha da perspectiva do conflito para abordar a leitura de Mc, máxime quando essa leitura é empreendida a partir da realidade latino-americana e a serviço de um

anúncio atualizante do evangelho de Jesus Cristo, que suscita, de forma muito mais viva que no primeiro mundo, a oposição e o conflito.

B. diz inspirar-se, de alguma forma, na conhecida obra de F. Belo, *Leitura materialista do evangelho de Marcos*, na procura de chaves de leitura para o relato evangélico, no que diz respeito à acessibilidade das chaves — tenta simplificá-la —, no que tange à própria análise; bem como no referente à fundamentação do que Belo chama de “códigos simbólicos da Févida e da Mancha” e B. denomina Lei da Aliança e Lei da Pureza. Outra correção importante está na “visão de conjunto”: B. dá mais atenção do que Belo à estrutura e continuidade do relato.

O livro de B. está dividido em três

partes. Na primeira, após uma introdução para situar o relato de Marcos na comunidade para a qual foi escrito, é apresentada a metodologia de leitura, seguida de dois apêndices: um sobre a situação do povo em tempos de Jesus e outro sobre o conflito entre a Lei da Aliança e Lei da Pureza, exarcebado pelo que B. chama "a inflação da pureza" no fenômeno fariseu. A segunda parte, que constitui o corpo do livro, é um comentário ao evangelho ou, talvez melhor, uma leitura a partir da perspectiva escolhida: o conflito. Mostra-se como se desenrola o conflito suscitado pela prática messiânica de Jesus, prática a serviço da vida do povo, ao chocar com a prática dominadora do Centro político-religioso dos judeus, até o desenlace final na cruz e na sepultura, seguida da ressurreição, como protesto ativo e eficaz de Deus contra o assassinato de Jesus. Numa terceira parte, B., numa visão de conjunto, expõe a sua concepção do evangelho como "narrativa teológica do conflito". Segue uma ampla bibliografia que mostra ter o A. consultado o que há de melhor e mais recente a respeito de Mc, coisa que também aparece no decorrer da obra.

A estruturação que B. faz do relato evangélico está determinada pela chave de leitura adotada, dividindo o texto em cinco grandes partes: 1) Quem é Jesus (1,1-13); 2) Reino e vida do povo (1,14-8,21); 3) Crise e mudança na prática de Jesus (8,22-10,52); 4) Em Jerusalém (11,1-15,47); 5) De Jerusalém à Galiléia (16,1-8). É esta, certamente, uma estrutura legítima de leitura, mas está sujeita a discussão, se ela quer apresentar-se como a estrutura mais óbvia do relato de Mc, a partir da intenção teológica do autor, na medida em que o texto pode manifestá-la,

através dos resultados de uma crítica histórico-literária.

É sem dúvida mérito deste estudo o destaque dado ao conflito para a compreensão do evangelho de Mc, com o intuito de fazer uma leitura atualizada, a partir das inúmeras situações de conflito das comunidades eclesiais na América Latina. Há intuições muito acertadas e interpretações muito felizes, que podem ajudar o leitor a uma compreensão profunda do relato evangélico. Podem, contudo, ser feitas algumas ressalvas críticas. O A. lança mão constantemente dos resultados dos melhores estudos exegéticos e no entanto afirma não tomar os métodos histórico-críticos como via de acesso ao texto, por não darem razão da globalidade, nem serem acessíveis a ninguém, fora os técnicos. Além de não concordar com afirmação tão radical, perguntamos ao A. qual é o argumento que o leva a optar por este ou aquele resultado da exegese científica, que certamente se apóia, também, nos métodos histórico-críticos. O leitor tem direito a sabê-lo e capacidade (se for um leitor de mediana cultura bíblica) de julgar a pertinência da escolha feita pelo A. (porque uma coisa é a capacidade de realizar uma pesquisa histórico-crítica e outra, a de julgar os seus resultados, a não ser que a ciência exegética queira apresentar-se como uma sabedoria crítica). O leitor incapaz disso também não poderá ler com proveito o livro de B.. Para fazer justiça ao A., devemos afirmar que na maior parte dos casos as suas opções são pertinentes e realizadas certamente com base numa crítica histórica e literária. Deveria explicitá-lo. Do contrário, pode ficar a suspeita de que a razão da opção é a defesa da sua tese, com o qual esta perde força. Casos há em que isto realmente

acontece: há interpretações forçadas pelo intuito de focalizar tudo a partir do conflito.

Este método pode ser plenamente válido num estudo sobre o tema do conflito em Mc, mas uma vez que o A. escolhe o caminho de uma leitura contínua (ou, de alguma forma, comentário) do relato evangélico, focalizando nessa leitura o tema do conflito, acreditamos que uma maior atenção a outros temas, igualmente importantes nele, ajudariam não só a deixar o texto falar, enquanto Palavra de Deus soberanamente livre, mas também a aprofundar a mesma temática do conflito e as suas raízes teológicas.

É sintomático, neste sentido, o fato de ser o cap. IV da II parte, "Em Je-

rusalém", o melhor do livro. Páginas realmente inspiradas. Não será porque aí o próprio texto evangélico se desenvolve mais claramente em torno ao conflito suscitado pela prática de Jesus e ao seu desenlace?

Ficam aqui estas sugestões como estímulo a continuar nesta tarefa de fazer que a exegese dos textos bíblicos seja um serviço prestado às comunidades cristãs para uma leitura do Evangelho, a partir das situações de opressão e marginalidade: uma leitura libertadora. O livro de B. é certamente uma importante contribuição para isto, não obstante as ressalvas críticas que lhe possam ser feitas. Um livro inspirador.

J. A. Ruiz de Gopegui S.J.

GNILKA, Joachim: *El Evangelio según San Marcos: Mc 1-8,26.* Volume I. / Tradução (do alemão) Víctor A. Martínez de Lopera. — Salamanca: Ed. Sígueme, 1986. 369 pp. 21,4x13,5cm. (Coleção: biblioteca de estudos bíblicos; 55) ISBN 84-301-1001-1 (vol. I) 84-301-1000-3 (obra completa)

O evangelho de Mc é talvez o escrito neotestamentário mais estudado nos últimos anos. As Ed. Sígueme põem agora ao alcance dos leitores de língua hispana um dos mais recentes comentários (a edição alemã é de 1978), fazendo um grande serviço aos que se interessam pela discussão exegética do mais antigo dos escritos evangélicos. Após uma breve introdução de 12 páginas que recolhe os resultados mais atualizados acerca do lugar histórico-teológico de Mc, da teologia e estrutura do evangelho e do autor, lugar e da-

ta de composição, G. vai apresentando o comentário de cada unidade literária. Estas são agrupadas em três grandes partes, além do prólogo, seguindo uma divisão bastante comum entre os exegetas (*Prólogo*: 1,1-15; *I*: 1,16-3,12; *II*: 3,13-6,6a; *III*: 6,6b-8,26).

O esquema do estudo de cada unidade é sempre o mesmo. Após uma bibliografia abundante, é apresentada a tradução do texto, que leva em conta as opções de crítica textual adotadas pelo A.. A seguir, sob o cabeçalho "Análise", são expostos elementos de crítica textual e literária, história da tradição e história das formas e sobretudo da redação de Mc (a ênfase recai geralmente sobre este último item). Segue-se, sob o título "Explicação", a exegese do texto por versículos ou agrupamentos reduzidos de versículos, com uma disposição gráfica que facilita a consulta (o número do versículo, em negrito, destacado na margem ex-

terna da página). Vem depois um "Juízo histórico", quando o A. julga que o texto permite tirar conclusões neste sentido, seguido de um "Resumo". Por fim, — e isto representa uma originalidade do A. — sob o título "História do seu influxo", são oferecidas ao leitor algumas indicações sobre as diversas leituras do texto ao longo da história.

A posição adotada por G. em relação à composição de Mc, que trata de fundamentar pormenorizadamente no comentário, é a de que o autor do segundo evangelho é um "redator moderado". Após a tendência da "história da redação" de atribuir grande papel aos evangelistas na redação dos evangelhos, a tendência atual (presente por exemplo no grande comentário de R. Pesch) é considerar Marcos como um redator conservador, com intervenções redacionais muito restritas, uma vez que sua intenção primeira era conservar as tradições de Jesus, que com a morte dos apóstolos corriam o risco de se perder. Isso não tira uma intenção teológica, ao tecer essas tradições no marco de uma "história de Jesus" vinculante para a fé. G. situa-se dentro desta tendência, mas atribui a Marcos um trabalho redacional ligeiramente maior do que Pesch. Volta a ver a redação de Marcos em muitos dos resumos ou sumários da atividade de Jesus, que Pesch, contra a tendência mais comum, tratara de mostrar serem tradicionais. Mostra-se também mais cauteloso do que Pesch em fazer remontar a Jesus alguns ditos ou atitudes que o relato evangélico lhe atribui. Em muitos dos casos, parece-nos que os argumentos de G. não chegam a dirimir a questão e dificilmente ela será esclarecida de forma decisiva. Por outro lado, cabe perguntar, sobretudo com relação ao pri-

meiro assunto, se isso é tão importante para a compreensão do texto e da intenção teológica de Mc. Que este redija um resumo ou o tome da tradição, situando-o num determinado lugar do relato com alguns retoques redacionais não modifica muito a compreensão da intenção teológica do relato.

Quanto ao segundo assunto, simpatizamos mais com a opção exegética da atribuição "provável" à tradição de Jesus daqueles elementos para os quais há sólidos argumentos (embora não absolutamente dirimentes), porque essa opção proporciona um acesso mais fácil à compreensão do texto, às comunidades que nele devem alimentar sua fé em Jesus, sobretudo quando elas são do meio popular. Afinal esse deve ser o objetivo último de toda exegese, embora não seja, evidentemente o objetivo imediato de um comentário erudito. Neste nível, justifica-se a cautela crítica de G., e ela certamente é uma contribuição valiosa ao avanço da discussão exegética.

É certamente um mérito deste comentário a riqueza de informação sobre o estado atual da investigação, oferecida de maneira concisa e sintética no item intitulado "Análise", com referência aos mais significativos estudos sobre o tema. A obra torna-se por isso um instrumento muito valioso para o estudioso de Mc e para todos que quiserem empreender um estudo mais sério do evangelho. A parte de comentário ao texto está desenvolvida de maneira clara centrando-se nos aspectos essenciais para a compreensão do relato, tanto nas suas unidades literárias como no seu conjunto.

O leitor não especialista preferiria possivelmente maior sobriedade quanto à recensão de opiniões que não in-

terferem na interpretação do texto feita pelo A. e maior desenvolvimento de pontos fundamentais para a compreensão teológica do relato, expostos às vezes de maneira muito sucinta. A referência ao macrotexto, presente no A., poderia ter um destaque maior e isso levaria a relativizar, em ocasiões, questões relativas à história da redação que dificilmente podem ser dirimidas, sem que isso impeça a compreensão do relato evangélico. Isto abriria o acesso à obra a um público maior e pensamos que poderia ser feito sem menoscabo do seu valor para o especialista. Mas é claro que estas observações nascem de uma leitura feita a partir de um contexto muito diferente daquele em que a obra foi escrita e que faz conceber a função da exegese erudita numa outra

ótica. O diálogo, porém, entre estas diversas perspectivas, condicionadas pelo contexto, pode ser enriquecedor para ambas as partes.

O livro contém dez excursos sobre temas importantes para a compreensão do evangelho, que têm o mérito de expor o essencial do assunto de forma sucinta.

Devemos congratular-nos com as Ed. Sígueme pela escolha desta obra para fazer parte da sua coleção "Biblioteca de Estudos Bíblicos", pondo ao alcance do público que não lê alemão, este valioso comentário que faz parte, na edição original, do EKK (Comentário Evangélico-Católico).

J. A. Ruiz de Gopegui S.J.

KERN, Walter – **NIEMANN, Franz-Josef**: *El conocimiento teológico* / Tradução (do alemão) Abelardo M. de Lopera. – Barcelona: Ed. Herder, 1986. 240 pp., 19,7 x 12cm. (Coleção: biblioteca de teología; 5) ISBN 84-254-1419-2

Fruto de um curso universitário, dado em Innsbruck (Áustria) pelos dois professores autores, guarda as características didáticas de um livro de texto. O título espanhol não dá conta exata do verdadeiro objeto do livro e não traduz bem o título alemão "Theologische Erkenntnislehre". Seria mais exato dizer: Teoria do conhecimento teológico. De fato, o livro trata da elaboração de alguns elementos fundamentais da teoria do conhecimento teológico. Antes de tudo, mostra como tal teoria ainda não encontrou seu lugar na estrutura sistemática da Teolo-

gia, ora fazendo parte da Teologia Fundamental, ora sendo considerada como prolegômenos da dogmática, ora simplesmente sendo um volume da dogmática. É uma metateoria da Teologia.

Como a Teologia se refere à fé como objeto fundamental, o A. inicia com breve reflexão sobre o que significa crer e sobre as duas relações entre fé e Igreja, fé e saber, para depois retomar ambas relações com respeito à Teologia. Com efeito, estuda a Teologia na sua relação com a Igreja e com a ciência, numa dupla afirmação básica: a Teologia é eclesial porque é científica; a Teologia é científica porque é eclesial. Só a condição de eclesialidade lhe permite fazer jus à sua qualidade científica e só respeitando as exigências da ciência consegue prestar serviço à Igreja.

Em breve percurso histórico, mos-

tra a evolução do conceito de Teologia, concentrando-se um pouco mais em Santo Tomás e trabalhando os ensinamentos de Melchior Cano, considerado o pai da "teoria do conhecimento teológico".

A estrutura fundamental da Teologia é uma reflexão sobre um objeto que nos é dado pela Revelação consignada na *Escritura*, que, por sua vez, nasce, é transmitida e entendida no interior de uma *Tradição*, que encontra expressões solidificadas nos *dogmas* e tem na instância do *magistério* seu guarda e intérprete autêntico. A partir dessa estrutura, estabelece os capítulos centrais do livro dedicados aos temas: Sagrada Escritura, Tradição, Dogma e Evolução do Dogma, Magistério.

No capítulo sobre a Escritura, concentra-se nos problemas clássicos da canonicidade, da inspiração e da hermenêutica-exegese. Segue o esquema típico dos manuais europeus. Começa definindo os termos cânon, inspiração, hermenêutica, para depois traçar rápido histórico do problema. No caso da inspiração, o A. demora-se em expor a posição de K. Rahner, pois para ele, "até o momento presente, nada mais convincente a substituiu na Teologia católica" (82). Ao tratar da hermenêutica, prova como esse processo de reinterpretar as passagens bíblicas para novos contextos já começa no próprio AT, onde por exemplo o Dêutero-Isaías fala do "novo êxodo", e acontece de modo muito comum no NT, seja por parte de Jesus, seja por parte dos hagiógrafos. de modo especial se refere a São Paulo que trabalhou a hermenêutica do "typos", mostrando como personagens ou fatos do AT eram "expressão para apresentar por adiantado o que devia vir numa história que avança" (84).

Na história da hermenêutica merece boa referência um estudo sobre os quatro sentidos — literal, analógico, tropológico e anagógico — desde sua constituição e maturação nos SS. Padres e nos teólogos medievais. Depois de estudar o tempo da Reforma e Trento, o A. termina com os ensinamentos do Concílio Vaticano II.

Outro grande capítulo aborda a problemática da Tradição. Parte de uma reflexão fenomenológica sobre o papel da tradição na vida humana, para mostrar sua importância para a fé e sua relação com a Escritura. De novo, faz o percurso histórico da compreensão da Tradição, começando com o AT, passando pelo NT, Patrística, Idade Média, Reforma e Trento, desembocando no Concílio Vaticano II.

De maneira mais breve, depois de explicar o termo "dogma", aborda a capital questão da evolução do dogma. Depois de situar bem o nó do problema, estuda principalmente três autores que trouxeram contribuições significativas para sua solução: John Henry Newmann, Johann Evangelist Kuhn e Karl Rahner.

A última parte do livro é dedicada ao Magistério da Igreja. Esta parte está mais próxima do estilo dos manuais da neoescolástica, entrando pelos caminhos das distinções entre magistério ordinário, extraordinário, autêntico e infalível, diferentes objetos — direto e indireto, caráter de vinculação e graus de certeza, qualificações dogmáticas, sem faltar um pequeno desvio sobre o "Denzinger". Termina o capítulo estudando a relação entre magistério, Teologia e comunidade de fé. Vale a pena chamar a atenção para o breve, mas interessante parágrafo dedicado ao "sensus fidei" e "sensus fidelium".

O livro é um manual. Claro, didático, interessante, com bom nível de informação, chegando sempre até o período recente do Concílio Vaticano II e reproduzindo com freqüência posições de teólogos da atualidade, especialmente de K. Rahner. Segue o método da história dos dogmas. Cada problema é perseguido no seu percurso histórico, mostrando as variações de posição ao longo do tempo. Tem uma dose razoável de erudição, sem exagerar, perdendo-se em minúcias. O A. consegue reproduzir de modo claro e didático as posições estudadas.

O livro nasce de um contexto universitário e dirige-se a um contexto universitário, preocupado com os problemas teóricos de cunho histórico-informativo. A dimensão pastoral é escassa. Tanto o momento sócio-político-cultural como eclesial atual não interferem na reflexão. Ela paira por em cima e restringe-se a perceber como ao longo da história até os dias de hoje tal problema foi trabalhado. Qualquer ulterior reflexão a partir do lugar social e cultural fica entregue ao leitor.

J. B. Libânio S.J.

FABRIS, Rinaldo: *Jesus de Nazareth: história e interpretação.* / Tradução (do italiano) Alfonso O. García. — Salamanca: Ed. Sígueme, 1985. 343 pp., 21 x 13,5 cm. (Coleção: verdade e imagem; 93) ISBN 84-301-0976-5

Esta obra recolhe os frutos da pesquisa sobre o caráter histórico de Jesus nos últimos duzentos anos. Realiza esse propósito de duas formas: em primeiro lugar, apresentando a história da pesquisa a respeito do Jesus histórico, e em segundo lugar, tentando expor a história de Jesus num balanço dos resultados da investigação histórico-crítica dos últimos trinta anos.

Em estilo límpido, simples e didático, o A. apresenta a problemática enfrentada pela pesquisa sobre o Jesus histórico, sabendo acolher os elementos novos do clima cultural vivido na modernidade mais recente e da exegese aplicada aos Evangelhos. Depois da tempestade crítica sofrida pelos textos evangélicos e pela própria figura de Jesus, o A. mostra que estamos ante uma

recuperação da confiabilidade de ambos.

O cap. I apresenta o início e o desenvolvimento dos debates históricos sobre Jesus desde Reimarus até os anos imediatamente anteriores ao Vaticano II. Situa a orientação de cada escola, as tendências da pesquisa e os principais autores. No final do cap., faz uma breve análise do gênero literário das "vidas de Jesus", tão freqüente nos dois últimos séculos. Posteriormente, o cap. X manifesta que o debate sobre o Jesus histórico continua. Além das leituras cristãs, nas teologias européia (Rahner, Pannenberg, Moltmann, Kasper, Küng, Schillebeeckx, Duquoc) e latino-americana (Boff, Sobrino), apresenta as interpretações feitas por judeus, muçulmanos e inclusive ateus.

O mistério de Jesus em sua realização histórica é o que o A. quer desvendar nos restantes oito capítulos. Um deles, o cap. II, é dedicado ao problema metodológico do valor histórico das fontes que permitem o acesso ao Jesus histórico.

O cap. III oferece, em forma breve

e de acordo com os resultados da investigação científica, os principais elementos do contexto social, econômico, político, cultural e religioso de Jesus, bem como seus dados pessoais (pais, lugar de nascimento, profissão e estado civil).

O cap. IV está dedicado ao projeto de Jesus. Começa estabelecendo as relações existentes com João Batista: ligados por afinidade espiritual divergem no seu estilo e missão; sem Jesus, João teria desaparecido no esquecimento. O centro do projeto de Jesus está no seu anúncio do Reino de Deus. Reino que está perto e manifesta o senhorio de Deus, já visível na sua pessoa. Daí a indissolúvel ligação entre Ele e o Reino. Reino já presente mas que tem também uma perspectiva futura; Reino dado aos pobres, aos pequenos, aos pecadores e aos que estão longe.

Jesus realiza o Reino (cap. V). Toma posição frente aos responsáveis do povo ou representantes oficiais do Judaísmo. Daí surge a linha conflitiva que percorre toda sua história, inimizando-o com os fariseus e com os saduceus. Para os dois grupos, Jesus constitui um perigo pelas suas palavras, pelas suas ações e pelo fato de convocar seguidores. Os milagres são examinados cuidadosamente e apresentados como sinais da chegada do Reino. Finalmente, o A. estuda as palavras de Jesus nas quais se revela uma nova imagem de Deus como Pai, fundamento do Reino. O A. conclui o cap. com uma análise do discurso parabólico.

O cap. VI aprofunda os títulos dados a Jesus nos Evangelhos: profeta da Galiléia, Mestre, Messias, Filho, Filho do Homem. Procura descobrir se esses títulos correspondem ao próprio Jesus, se lhe foram dados durante sua vida, se usados e aceitos por ele, ou expressão

da fé das primitivas comunidades.

O cap. VII quer penetrar o íntimo de Jesus e perceber, na medida do possível, como foi que Jesus enfrentou sua própria morte. Ela foi aparecendo como consequência lógica dos constantes conflitos com as autoridades judaicas. Tema importante porque nos coloca diante da pergunta pelo sentido da cruz e do valor da fé num crucificado. Perguntas todas que apontam ao escândalo da cruz querendo superá-lo. Jesus durante o seu ministério vai-se percebendo na situação de profeta rejeitado e perseguido, por causa de sua fidelidade ao Pai. No modelo bíblico do servo sofredor teria encontrado força e inspiração para sua fidelidade ao Pai, tornando-se assim o portador da esperança dos pobres. A cruz é interpretada como uma realidade já estabelecida pelas escrituras. Por isso, os evangelistas apresentam uma versão jurídico-moral da cruz como redentora dos pecados e também uma versão secular: é assassinado pelo poder romano.

No cap. VIII, o A. mostra a conclusão trágica da vida de Jesus: sua morte na cruz. Suas aspirações messiânicas entram em choque com os poderes sociais dominantes na Palestina; os dirigentes religiosos em Jerusalém decidem eliminar Jesus querendo controlar os efeitos de sua atividade. A cruz é o sofrimento e a condenação estabelecida para os delinquentes das classes humildes, os estrangeiros e os escravos; usada nos períodos de agitação como meio eficaz de dissuasão e repressão.

A vida de Jesus não termina com a morte na cruz. O A. examina as tradições que transmitem a experiência da ressurreição que mudou a vida dos apóstolos e dos que se decidiram abraçar a fé. Passa primeiro pelos testemu-

nhos contidos nas cartas paulinas e depois pelos relatos pascais dos Evangelhos, examinando nestes o valor que-rigmático e histórico das tradições do "túmulo vazio" e das "aparições". Termina o cap. IX considerando que a ressurreição de Jesus produz como sinal a comunidade dos crentes, a Igreja. Nela, Jesus continua saindo ao encontro de todos e construindo sua comunhão vital além dos limites da morte.

Para finalizar a obra, o A. acrescenta dois apêndices: um sobre a virgindade de Maria e os irmãos de Jesus, e o outro sobre a cronologia e topografia da paixão e morte. Eles interessam tanto à piedade popular como à inteligência da fé, dentro da perspectiva de procura do Jesus histórico.

Uma obra de valor em sua tentativa de ser uma síntese da história de Jesus e também da problemática em torno às pesquisas histórico-críticas. A figura de Jesus é apresentada considerando as repercussões sócio-políticas de suas ações e mensagem e na densidade do seu Mistério. Desde a perspectiva latino-americana, esta aproximação da história de Jesus, embora o

apresente assumindo os desafios próprios do seu contexto, está longe de colocar o leitor diante de um compromisso com o próprio contexto no estilo ou no espírito de Jesus. Ela preenche um vazio de informação para o homem moderno sobre a história de Jesus, respeitando as descobertas da razão científica manifestadas na exegese; olha para o passado e revela os contornos da história de Jesus e olha para o presente mostrando que essa figura histórica continua interpelando e sendo interpretada, porém essas considerações não levam a reproduzir suas atitudes no hoje da história para gerar um futuro segundo seu projeto do Reino. O problema cristológico pareceria reduzir-se a um interminável processo de interpretações sem que elas transformem a prática pessoal e social das pessoas. Contudo, são inegáveis os valores da obra ao globalizar o universo da problemática moderna da cristologia numa forma breve, clara e pedagógica, acessível ao cristão culto.

Gabriel I. Rodriguez S.J.

AUER, Johann: *La Iglesia: sacramento universal de salvación.* / Tradução (do alemão) Claudio Gancho. — Barcelona: Ed. Herder, 1986. 496 pp., 21,5x14cm. (Coleção: curso de teologia dogmática; VIII) ISBN 84-254-1467-9

Esta obra faz parte do *Curso de Teologia Dogmática*, da autoria de J. Auer e J. Ratzinger, pensado para estudantes de Teologia.

O A. situa sua obra num mundo caracterizado por "violentas mudanças

técnico-científicas, económicas e sociais", onde se faz presente o marxismo, afetando a "concepção metafísica do homem" e abrindo o caminho para o ateísmo (14); num mundo com profunda fé no progresso e profundo desprezo pela tradição e pela Igreja (=I.) (15), onde esta é considerada como parte dos condicionamentos ideológicos do feudalismo (16). A obra se destina a pessoas da cultura europeia, preocupadas com a significação da I. no meio de um mundo que vive mudanças nas comunidades naturais, nos

seus valores, na sua visão de Deus, nas relações fé-ciência. Pretende enfrentar a crise geral da fé, as falsas concepções como o secularismo e o antropocentrismo que abalam aquele continente. O livro desenvolve-se num esquema dedutivo que vai da teoria (eclesiológica) à prática (entendida como missão).

O cap. I quer chegar à realidade da I. partindo da análise da comunidade natural. As mediações analíticas para compreender as comunidades naturais são de M. Weber e K. Mannheim, e, para entender a pessoa dentro delas, o A. parte do pensamento de M. Buber e de J. Lotz; os primeiros são conhecidos como sociólogos de corte funcionalista e os segundos como filósofos do personalismo intimista. A I. pode entender-se como uma comunidade surgida por ação divina. Ela é mistério de fé. Sua preparação se encontra já desde o AT ("povo de Deus", "aliança" e "doze tribos"), porém é em Jesus de Nazaré, o Cristo, que ela encontra sua origem. No NT será apresentada como "Reino de Deus escatológico" e a partir de "imagens" que tentam aproximar o seu mistério (56). Nesta análise é visível a ausência de uma leitura mais histórica da esperança messiânica do povo de Israel e principalmente do acontecer de Jesus, i.é., do seu anúncio do Reino de Deus como Boa Notícia dirigida privilegiadamente aos pobres e excluídos do mundo judaico.

O mistério da Igreja dificilmente pode ser atingido por um conceito só. O A. estuda, então, as três principais expressões bíblicas e da tradição ligadas à realidade da I.: Povo de Deus, **Corpo de Cristo**, Reino de Deus. Estudo que se constitui numa elaboração de conceitos sem que se notem as suas ligações históricas.

No cap. II, o A. busca uma defini-

ção teológica da I. que reconheça a integridade do seu ser. Ela se pode entender como sacramento universal de salvação. O A. reconhece que as pesquisas críticas de L. Boff "estimularam, fecundaram e aprofundaram" suas próprias reflexões (102). Os três elementos estruturais, necessários e constitutivos de todo sacramento (instituição por Cristo, sinal visível, ação interna da graça) devem-se aplicar à sacramentalidade da I.. É a proposta central da obra. A sacramentalidade da I. é dependente do Cristo e é "excêntrica", i.é., para "fora", para aqueles que não formam parte da I.. Ela realiza sua sacramentalidade, i.é., seu ser, na missão. E querendo evitar seja o "monismo" seja o "dualismo" na consideração da I. como sacramento, o A. aprofunda problemas relativos à visibilidade da I., aos seus membros, às relações da I. local com a I. universal e à sua eficácia.

No cap. III, dedicado às manifestações do ser, da vida e da ação da I., a partir de sua estrutura sacramental, o A. estuda sua origem, estruturas organizativas, vocações, ministério hierárquico e propriedades essenciais (notas). Frente aos que afirmam que Jesus não fundou a I., mas que esta se desprende da fé no acontecimento cristológico revelado em plenitude pelo Espírito Santo, o A. diferencia fundação, fundamentação e origem: fundação refere-se mais ao externo e visível nas atuações de Cristo; fundamentação no sentido daquilo que a constitui como sacramento universal de salvação, i.é., a encarnação, a morte e ressurreição de Jesus e a vinda do E. S., sendo assim uma obra trinitária; origem indica que a I. surge da missão dada por Jesus aos apóstolos.

Ao nível das estruturas organizativas, a I. encontra no Evangelho sua

norma máxima. Porém, como toda sociedade, possui seus ordenamentos próprios. O A. analisa-os indo desde o direito eclesial até os conselhos que permitem a participação no pastoreio da I.. Estuda o caráter hierárquico da I. e de que maneira se pode pensar na democracia como elemento da vida eclesial. Finalmente, define sua estrutura regida pelos princípios da hierarquia e da subsidiariedade.

Ao falar dos ministérios, o A. estabelece a distinção entre vocação, serviço e ministério. Toda vocação surge por um carisma que vem do E. S. para a vida da comunidade e se realiza no serviço; o ministério, sendo também um carisma, está ligado ao envio e à missão de Cristo na coordenação dos carismas e serviços para a vida da I., e é reconhecido por instituição. O ministério apostólico é fundamentado no ministério cristológico; Cristo elege e envia os "Doze"; os ministérios hierárquicos se sustentam na sucessão apóstolica, já assumida na I. desde o séc. II. Faz um amplo estudo sobre o papado, apresentação cuidadosa e detalhada da tomada de consciência do ministério petrino. A infalibilidade é entendida como uma graça, em primeiro lugar, da I., concedida por Deus na promessa do Filho de que o E. S. estaria nela presente, e logo, em consequência, como graça para aquele que tem o ministério da unidade universal da I. Aprofundamento valioso que revela os interesses do A. e o caráter de sua obra: tratado de eclesiologia do norte da Europa onde se faz sentir com força o questionamento do primado papal pelas outras Igrejas, Reformadas e Ortodoxas.

A continuação apresenta os ministérios presbiteral e diaconal; dedica poucas páginas ao primeiro, sendo o diaconato mais cuidadosamente apre-

sentado como um terceiro grau na unidade do sacramento da Ordem. A seguir, considera o leitorado e o acolitado, e por último dedica algumas páginas ao ministério dos leigos no mundo. Este se reduz à missão de ser "testemunha" e "fermento" dentro das estruturas sociais e econômicas. Neste campo dos ministérios eclesiais fica um grande vazio: parece que eles se reduzem aos hierárquicos e na vida da I. o conjunto dos ministérios "ad intra" parecem ser os decisivos. Por outro lado, os ministérios na I. parecem ser exclusivamente os ministérios próprios do clero, sendo os ministérios laicais apenas mencionados, como apêndice. O vazio é mais visível, porém, ao considerar os ministérios dos leigos na transformação do mundo, i.é., na sua missão de anunciar o Reino, denunciar o pecado e criar sinais visíveis da acolhida do Reino, na história tanto pessoal como coletiva; silêncio grave numa obra que quer considerar a I. como sacramento universal de salvação. Em síntese, há silêncio sobre o surgimento de inúmeros ministérios não-ordenados na vida atual da I., provenientes da ação do Espírito tanto para o bem da comunidade eclesial como para o exercício de sua presença salvífica e libertadora no mundo.

No capítulo final o A. apresenta as tarefas da I. no mundo. Apresentação que vai coincidir, em parte, com o desenvolvimento das notas da I. Começa pela unidade: por exigência de Jesus, a I. deve ser e viver unida, e só assim pode se manifestar como sacramento universal de salvação; daí os grandes desafios do ecumenismo, do anúncio a todos os homens, da evangelização da sociedade, das estruturas, da ciência e das culturas. Termina sua obra estabelecendo as relações da I. com o Reino

de Deus e a dimensão mariana da I. Na primeira relação utiliza a distinção entre I. militante, padecente e triunfante. O Reino já está na I., porém a I. não é o Reino, mas sim o único instrumento específico do Reino no mundo (467). Nas considerações sobre Maria, o A. acentua que Maria tem para a I. o caráter de modelo: servidora, esposa, mãe; é imagem da I. quanto à fé, ao amor, à união com Cristo; seu canto de louvor, o Magníficat, será sempre o louvor da I. e fundamento do apostolado do leigo (473).

Globalmente, percebe-se uma ecle-siologia ainda sem diálogo aberto com

o mundo e seus problemas. Eclesiologia pouco inovadora, preocupada em estabelecer os marcos institucionais. Há ecos de alguns problemas atuais do mundo que necessariamente atingem a I. e sua missão, porém são antes considerados desde os seus perigos para a ordem institucional. As considerações sobre o Reino de Deus apresentam uma perspectiva bastante intimista e espiritualizante que reduz a significação histórica da mensagem, presença e papel da I. na conflituosa história social dos homens.

Gabriel I. Rodriguez S. J.

AZEVEDO, Ferdinand: *A missão portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste 1911-1936*. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches — FASA, 1986. 287 pp., 21,5x15,5cm.

O A. é jesuíta e historiador. Nasceu e formou-se nos EUA, atualmente desenvolve suas atividades como chefe da Divisão de Assuntos Culturais da UNICAP, Recife. Suas últimas publicações versam sobre a história da Companhia de Jesus durante o séc. XIX. Nesta obra elabora um estudo sobre a Missão Portuguesa no Nordeste, entre 1911 e 1936, expondo e interpretando suas principais atividades, desde a chegada dos primeiros jesuítas portugueses exilados até a transformação da missão portuguesa em Vice-Província Dependente.

Em sua exposição histórica o A. privilegia o documento e segue uma linha cronológica, com algumas digressões à guisa de ilustração ou de complemento. Suas fontes históricas cons-

tam da pesquisa em 10 arquivos, do recurso a 8 manuscritos e 11 jornais, de uma extensa bibliografia e de entrevistas com 40 pessoas. As citações frequentes não chegam a dar a impressão de pobreza de idéias pessoais, mas seria recomendável que o A. utilizasse mais a paráfrase, a fim de não interromper tanto o ritmo e o interesse da exposição e também para não cansar o leitor.

Nos dois capítulos iniciais o A. apresenta os contextos históricos lusitano e brasileiro, dentro dos quais se produziram os eventos da expulsão da Companhia de Jesus de Portugal — logo após o advento do movimento republicano e a conseqüente queda da monarquia — e da vinda de uma parte dos jesuítas portugueses expulsos para o Brasil, onde a cidade do Salvador se tornaria a sede de sua missão e o Colégio Antônio Vieira o meio para assegurar a união dos religiosos dispersos. O A. acentua as reações dos liberais face à Igreja, mas deixa de salientar o crescente distanciamento da mesma em re-

lação ao mundo moderno; e como em história não podemos compreender bem o significado de um movimento sem nos referirmos ao antagonico, seria aconselhável que o A. tivesse focalizado o conflito entre o liberalismo e o catolicismo, a fim de não dar a impressão de estar interpretando unilateralmente os acontecimentos históricos.

Sem cair em considerações extremas com relação aos pólos situação-indivíduo — quer considerando a situação histórica como determinante do comportamento individual, quer concebendo o indivíduo como motor da evolução histórica — o A. consegue sintetizá-los, mostrando a profunda interação entre ambos. Fundamentado neste pressuposto não tematizado, o A. concentra sua atenção sobre três personagens principais destes primeiros momentos: a lucidez do provincial dos jesuítas portugueses, padre Cabral; a coragem e a colaboração efetiva do senador Cândido Mendes de Almeida, conseguindo desobstruir as barreiras que tentavam impedir a entrada dos dois primeiros jesuítas portugueses no Brasil; e o empenho do bispo de Salvador, Dom Jerônimo, para acolher os jesuítas exilados de Portugal.

Em Caetité, na Bahia, o Instituto São Luís Gonzaga surgiu como uma alternativa ao colégio presbiteriano — Escola Americana — e durante sua existência, de 1912 a 1927, os jesuítas portugueses se preocuparam em não transformá-lo num feudo político do Mons. Bastos, que se empenhara para sua fundação. Nesta cidade, o ensino elementar e as missões populares foram as principais atividades exercidas pelos jesuítas. Um detalhe interessante neste cap. III é a observação sobre a importância da palavra para o homem sertanejo.

Em Salvador, o Colégio Antônio Vieira deu coesão à missão portuguesa (cap. IV). O A. focaliza os diversos locais de funcionamento do colégio, juntamente com as dificuldades financeiras enfrentadas pelos jesuítas portugueses. Além das atividades educativas, os jesuítas incentivaram a Congregação Mariana Acadêmica — que ultrapassou o meio estudantil e estendeu-se ao âmbito social — e dedicaram-se a outras formas de apostolado. Aqui, o detalhe interessante fica por conta do caso das provisões: como o bispo ordenara aos religiosos o pagamento de provisões pelos ministérios pastorais exercidos fora de seus conventos ou casas, estes — inclusive os jesuítas — restringiram-se aos seus limites, ocasionando o que os jornais da época classificaram como “greve no serviço de Deus”.

A parte mais extensa da obra e, ao mesmo tempo, mais substanciosa em dados históricos e de maior acuidade analítica, é dedicada à fundação (1917) e às atividades do Colégio Nóbrega, em Recife (cap. VI). Após apresentar as principais etapas do estabelecimento do colégio, a atenção do A. concentra-se na pessoa e atuação do Pe. Fernandes: com ele, a partir de 1929, a Liga para a Restauração dos Ideais — com intuito patriótico-religioso — teve grande impulso. Esta Liga, através de retiros espirituais, concorreu para a renovação da Congregação Mariana da Mocidade Acadêmica, que, em 1932, abriu em sua própria sede a União Nacional Católica por Deus e pela Pátria. As idéias do Pe. Fernandes concernentes à nova cristandade veicularam-se através do periódico *Fronteiras*, de Manuel Lubambo, não obstante o fato de o referido padre não ter escrito nenhum artigo explicitamente. Ante a influência dos congregados na vida política

pernambucana, os opositores do Pe. Fernandes acabaram por conferir-lhe o atributivo de "eminência parda". E o A. não deixa de assinalar o velado apoio do colégio à Ação Integralista Brasileira.

O capítulo VII é dedicado à narração dos principais eventos que marcarão a fundação (1927) e a evolução da Escola Apostólica de Baturité, no Ceará. Em meio às dificuldades de financiamento do projeto, às críticas e resistências à sua construção, e ao esforço requerido e dispendido na sua edificação, destaca-se a figura do Pe. Pinto, que concebia essa escola como meio para nacionalizar a missão.

Os capítulos V e VIII conotam-se como derivados e complementares, apresentando o mosaico de residências

e atividades dos jesuítas portugueses em torno de suas obras principais.

Com a possibilidade de retomada dos ministérios pastorais em Portugal e na África, a Província Jesuítica Portuguesa decidiu-se pelo não envio de mais jesuítas ao Brasil, sem, no entanto, chamar de volta os que aqui trabalhavam. Em 1936 a Missão Portuguesa foi declarada Vice-Província Dependente. Neste mesmo cap. IX o A. salienta a importância da colaboração dos Irmãos Coadjuutores nas atividades da missão, e relata as duas avaliações pedagógicas feitas pelos próprios jesuítas através das conferências educacionais de Salvador (1921) e Baturité (1939).

Danilo Mondoni S. J.

MIRES, Fernando: *En nombre de la cruz: discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista).* — San José: DEI, 1986. 214 pp., 21x13,4cm. ISBN 9977-904-27-8

Em nome de Deus já se cometeram atrocidades, como lembra Martin Buber em bela e inspirada página. Também a conquista da América foi feita "em nome da cruz" e constituiu-se, no entanto, no holocausto dos índios. F. M. analisa nesta obra as teorias teológicas e políticas que o fato suscitou. O A. tem o cuidado de situá-las historicamente, mostrando a relação das diversas posições com o marco determinado pela revolução mercantil e o nascimento do capitalismo.

Para tanto o A. descreve inicialmente a situação política, econômica e social da "Espanha à hora do descobri-

mento da América" (cap. I: 15-32), mostrando como essa situação conformou a personalidade do conquistador. "A mobilidade social não permitida na Espanha é possível na América. Não há como enganar-se: o homem que viaja às colônias o fará com o firme propósito de *mudar de classe social*; e os meios para alcançar essa mudança não estão medidos nem pela valentia, nem pela linhagem, nem pela honra, mas em termos muito matemáticos: pela quantidade de ouro que consiga acumular" (30). Mas ao mesmo tempo há "uma explosão de misticismo" (33) que determina o *elã* com que os homens de Igreja participam do evento "interessados em 'outro' tipo de conquista" (39) (cf. 1ª parte do cap. II).

Só se compreendem cabalmente as polémicas teológicas e políticas da época, se se considera a forma concreta da conquista e, portanto, as relações

sociais surgidas na América a partir da escravização do índio (cap. III: 77-108). Aqui entra em questão entender a instituição da "encomienda". Ela é "uma relação social escravista no marco do processo da 'acumulação originária'" (89). É "escravidão coletiva", "escravidão disfarçada" (90). Face a essa situação o A. mostra a ambigüidade da atuação da Igreja hierárquica: "tão errôneo como aceitar a idéia de uma Igreja monolítica que é um 'aparelho' a serviço da classe dominante, é aceitá-la como uma instituição que sempre defendeu os índios. A Igreja americana também se sentiu fascinada pelo esplendor da espada, esquecendo a obscura santidade da cruz" (106).

O A. detecta, dentro dessa realidade, três correntes principais que se posicionam frente à "questão indígena" (cap. IV: 109-138): a corrente escravista, a centrista e a antiescravista. Por esta oportunidade, o A. analisa os problemas que a escravidão dos índios colocou para a Igreja e para o Estado (122-131), problemas que pendulavam do econômico ao ético: a escravidão dizimava rapidamente a força de trabalho indígena, deformava a economia colonial, tirava o poder do rei sobre "seus súditos" indígenas. O A. estuda ainda, numa espécie de excursão, a escravidão negra (131-138). Os negros se encontravam em posição de inferioridade: os índios, embora escravos, eram pelo menos seres humanos, vassallos do rei; os negros eram meras mercadorias. "Os negros eram escravos arrancados de seu território. Os índios, ao contrário, foram povos escravizados em seu próprio território. Mediante a escravidão do negro, o branco se assegurava prosperidade econômica. Mediante a do índio, garantia além disso soberania

política. Daí a tolerância do Estado e da Igreja frente à primeira escravidão" (138).

A *corrente escravista* (cap. II: 40-75 - 2ª parte), representada por Ginés de Sepúlveda, defende os interesses dos "encomenderos" e elabora mesmo uma "teologia da escravidão". O A. conclui sua análise sintetizando-a numa frase: "O pecado de Sepúlveda, que é mortal, é que não só não viu a cruz, mas além disso se ajoelhou diante da espada" (75).

A *corrente centrista* (cap. VI: 187-211) tem por figura central Francisco de Vitória. Defende os interesses do Estado ("teologia de Estado") em contra dos interesses privados dos "encomenderos". Argumentando contra os escravistas, não se pronuncia contra a conquista e sim contra sua forma. Se se põe do lado dos índios, é por coerência com sua concepção política e não por simpatia para com os aborígenes. "Por isso não parece correto pô-lo [a Vitória] ao lado dos que lutaram pela liberdade dos índios, independentemente de que suas opiniões tenham contribuído à nobre causa" (198).

A *corrente antiescravista* ou indigenista (cap. V: 139-186) tem como corifeu Bartolomé de Las Casas. O A. insiste em que não se pode ver Las Casas como personagem isolado, mas como porta-voz de toda uma significativa corrente política. Las Casas defende os índios por uma "opção preferencial pelos pobres" *avant la lettre*. Argumentando com os interesses do Estado espanhol para expropriar os "encomenderos", fá-lo para convencer o rei. Seu verdadeiro centro de interesses - ao contrário de Vitória - não é o Estado, são os índios. O característico de Las Casas, conforme o A., é ter posto a alternativa: ou o índio ou o "encomen-

dero". Na perspectiva da dialética do senhor e do escravo, "a libertação do oprimido liberta também o opressor. O escravo, ao negar-se como escravo, suprime também o amo como amo, e o redime. [...] Para Las Casas, a supressão da 'encomienda', ao libertar o índio, negava o 'encomendero' enquanto classe e em consequência redimia a ambos enquanto seres humanos; e assim, e só assim, se transformariam em autênticos *próximos*" (152). A doutrina de Las Casas desqualifica teologicamente a conquista e por isso está "em aberta contradição com a revolução mercantil". Sua posição universalista é "*anti-ideológica*, pois não aceita a redução do cristianismo ao nível de ideologia colonialista" (165). O A. defende Las Casas em polémica aberta contra seu maior inimigo nos tempos modernos: Menéndez Pidal.

A obra de F. M. é muito atual. Quando nos preparamos para comemorar

o 5º centenário de evangelização, é preciso que se tenha uma visão clara das ambigüidades e erros dessa evangelização, para não cairmos em atitudes ingenuamente triunfalistas. Em que pese à falta de um esquema mais lógico (note-se que a recensão teve que modificar a ordem dos capítulos e o próprio A. se viu obrigado ao mesmo na introdução, p. 11-12), a obra é muito valiosa. Esperemos que também se publiquem estudos no mesmo sentido, analisando a questão na perspectiva da colonização portuguesa.

Muitos erros de imprensa — especialmente nos títulos de livros alemães — atrapalham a leitura. Só um exemplo: à pag. 42 fala-se de um "Concílio Lutero" que na realidade é o Concílio Lateranense (em espanhol: "Laterano") de 1517.

Francisco Taborda S. J.

Cultura negra y Teología / Quince Duncan... (et al.). — San José: DEI, 1986. 178 pp., 20,9x13,1cm. ISBN 9977-904-29-4

No livro *Cultura negra y Teología*, a negritude vem à tona, com todo o seu esplendor. O trabalho reúne os anais de um Encontro promovido pela Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT), realizado de 8 a 12 de julho de 1985, num dos pedaços mais negros do Rio de Janeiro: Nova Iguaçu — palco de muita discriminação e violência policial contra os negros.

Vinte e cinco dos trinta participantes do Encontro eram negros (7 mulheres e 18 homens). Além dos cristãos (católico-romanos, metodistas,

presbiterianos, batistas e episcopalianos), participaram também pessoas ligadas ao Vodou, Candomblé e Lumbalu, todos vindos de diferentes países.

Esta vez não foi o empobrecimento que juntou tantos negros na Baixada Fluminense, mas o desejo de "prescisar o papel desempenhado por uma instituição como a Igreja, na submissão e domínio deste setor afro-latino-americano. Desta avaliação se pretende encontrar as alternativas que re-situem, a partir de uma perspectiva diferente, o papel que a Igreja deve desempenhar nas tarefas de justiça social para os povos" (45).

A primeira parte do livro traz um relatório geral do Encontro, onde, a partir da identidade e lutas de libertação do negro, são colocadas questões à

Teologia. Destacam-se o relato da situação da família e da mulher negra nas Américas e a relação das culturas e religiões do negro na América com a Teologia da Libertação. Há afirmações discutíveis, como a de que as comunidades religiosas negras, na Afro-América, “diferentemente das igrejas católicas e protestantes, não têm um passado nem um presente comprometidos com as estruturas de poder” (28); outras proféticas: “urge que a Teologia da Libertação supere a categoria generalizada de ‘massa pobre’ e perceba dentro desse universo as categorias específicas – negro, índio, mulher” (27). Inúmeras asserções são corajosas como estas: “enquanto as Igrejas Cristãs não reconheçam a legitimidade e plenitude da religião do negro na América, os esforços da Teologia da Libertação não serão suficientes”; “assimilar os conteúdos da tradição negra, para pôr fim ao conflito entre as concepções cristãs e as dos negros, seria o caminho apropriado para chegar a um verdadeiro ecumenismo” (35).

A partir de contribuições prévias, um documento foi elaborado pela comissão organizadora do Encontro e constitui a parte II desta obra. Ai sobressaem os capítulos: “Apontamentos para uma teoria geral do racismo” e „racismo e sexismo... no âmbito religioso”.

Finalmente, na terceira parte, desfilam obras de novos quilombolas, negros por herança ou adoção; são os textos das exposições do Encontro. O leitor singrará então por mares da negritude, guiado por profundas e belas – de tão negras – orientações: “O negro nas Américas”, “O papel do Vodou na luta pela libertação do povo haitiano”, “Contribuição do negro ao cristianismo na América”, “O sincretis-

mo afro-cristão nas lutas libertadoras da América”, “Identidade de Deus na reflexão das congadas da região metá-lúrgica de Minas Gerais”, “Raça, classe e religiosidade entre os negros da América”, “Algumas reflexões sobre a mulher negra”, “Deus e o Sagrado nas religiões africanas”, “Identidade de Deus e do Sagrado nas religiões africanas do Caribe”, “Entre a religiosidade popular e a resistência popular não há contradição”.

Herdeiros de um povo que sempre criou coletiva e anonimamente, apenas na página final desta preciosa publicação os participantes do foro são elencados, segundo o país de origem: Brasil, Colômbia, Costa Rica, Curaçau, Haiti, Panamá, Peru e República Dominicana.

Se ainda não foi traduzido para o português, nem por isso o presente trabalho deixou de repercutir no Brasil. Uma de suas propostas já está encaminhada: “que a CNBB escolha o tema do negro para uma de suas próximas Campanhas da Fraternidade” (41). Efetivamente, em 1988, cem anos após uma abolição que baniu os negros das senzalas para a marginalidade, a Igreja do Brasil refletirá, durante a quaresma, sobre o tema “O Negro e a Fraternidade”. Eis, portanto, mais uma razão para traduzir, divulgar e ler este livro; não por simples razões de investigação científico-acadêmica, que às vezes ênceguem, mas sobretudo por exigência de um compromisso com esta comunidade negra, símbolo histórico dos que não têm, não podem, não sabem nem são, na Afro-América.

Numa história de 450 anos de opressão velada ou aberta, os negros desenvolvemos, na América, uma cosmologia original. “Cultura Negra y Teología” ajuda-nos a adentrar neste

universo e fornece elementos que habilitam principalmente nós negros a elaborarmos reflexões próximas a partir da nossa história de lutas, discriminações, fé e marginalização.

Encontros como o que deu origem a esta obra fazem falta nesta nossa Afro-Latino-América. Eles contribuem para destruir a velha cumplicidade entre teologia, racismo e ciências sociais

e fogem à regra dos encontros de intelectuais onde os delegados são abundantemente brancos e homens e só por exceção há uma mulher, um índio ou um negro.

Felizes os que comungarem de todo *axé* que brota da leitura desta Cultura Negra, tão grávida de Teologia.

Alfredo Souza Dorea S.J.

El rostro femenino de la Teología / Elsa Tamez... (et al.). — San José: DEI, 1986. 208 pp., 21 x 13,4 cm. ISBN 9977-904-30-8

O livro reúne alguns dos trabalhos apresentados no "I Encontro latino-americano de Teologia desde a perspectiva da mulher" (Buenos Aires, novembro 1985), cujo documento final conclui o livro (205-208). *Elsa Tamez*, numa bela alegoria tomada de uma lenda tolteca, explica a intenção do encontro e a travessão entre os temas (189-203). É promissor que o feminismo que já há anos atingiu a área da Teologia nos países do Primeiro Mundo, chegue agora a nosso continente. Sem dúvida, independente do valor dos trabalhos aqui publicados, é significativo o encontro como tal e a tentativa de articular algo no sentido de aumentar e melhorar a produção teológica feminina latino-americana.

Teologicamente, o trabalho de *Maria Clara Bingemer* (135-165) é de longe o melhor do presente volume. Seu tema: a Trindade na perspectiva da mulher. Depois de uma parte introdutória que explica porque a tradição cristã se expressa de forma tão androcêntrica para falar de Deus, mostra os traços femininos do Deus da Bíblia e

da Tradição cristã, para depois relacionar o feminismo com cada pessoa da Trindade. É um trabalho sério, bem estruturado. É também o que mais lança mão da contribuição teológica feminista do Primeiro Mundo que já atingiu nível de excelência: Kari Elisabeth Børresen, Catharina Halkes, Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Moltmann, mulheres que estão entre as teólogas mais significativas da Europa e dos Estados Unidos. A segunda parte do trabalho — já por si muito boa — teria ganho ainda mais em vigor, se a A. tivesse tido acesso ao magnífico artigo de K. E. Børresen: *God's Image, Man's Image? Female Metaphors Describing God in the Christian Tradition*, em: *Temenos* (Helsinki, Finlândia) 19 (1983) 17-32.

Outro trabalho de valor é o texto de *Teresa Cavalcanti* (25-48) sobre o ministério profético de mulheres no AT, com perspectivas de atualização. A A. busca as características comuns às mulheres profetisas mencionadas no AT. Poder-se-ia criticar que a A. não se preocupe muito com a questão da historicidade dos diversos textos em questão.

O texto "Mulher e Cristologia" de *Nelly Ritchie* (119-133), mais que um texto teológico (apesar do que su-

gerem as primeiras páginas), é uma meditação sobre alguns textos de Lc, onde aparecem figuras femininas.

O artigo de eclesiologia, de *Aracely de Rocchietti* (167-188), teria ganho em interesse e mordência, se a A. tivesse tido acesso ao livro de Elisabeth Schüssler-Fiorenza: *In Memory of Her*. New York: Crossroad, 1985. O papel da mulher na Igreja teria podido ser ressaltado com muito mais força e fundamentação.

Um artigo mais especializado, da autoria de *Aurora Lapiedra* (49-72), estuda antropológicamente o papel da mulher na religiosidade andina, oferecendo a partir daí pistas pastorais.

Consuelo Del Prado oferece-nos um belo e simples trabalho sobre a espiritualidade da mulher latino-americana (73-83), apresentando três características: a mulher que sofre e, no entanto, é a mulher forte e agradecida a Deus. O título é uma frase de Arguedas, poeta peruano: "Sinto Deus de outro modo".

Maria Teresa Porcile escreve um artigo sem grande unidade e garra, mas bem interessante, sobre "o direito à beleza na AL" (85-107). É uma crítica à beleza no sentido burguês: as belezas-modelo das "misses" "a expensas e às custas da morte das mulheres nos povoados indígenas ou das do mundo camponês dos mesmos países, são o mais descarado insulto à beleza real" (92). É uma apologia da beleza (*kalós*) no sentido bíblico que reúne em si "a beleza, a simpatia, a utilidade, a generosidade e o atrativo" (103, grifado no original). Nosso povo faz a experiência do belo na festa: "A festa é o segredo da força do povo que sofre, daí que na lista dos Direitos Humanos poderíamos acrescentar: 'O impostergável di-

reito dos pobres à festa'" (86).

Ivone Gebara (11-23) ressalta o significado da tarefa teológica da mulher. Trata da Teologia num sentido amplo: a teologia da mulher do povo, das catequistas, das religiosas inseridas, das teólogas de profissão. Mas o artigo parece muito condicionado por uma imagem de mulher estereotipada, tal a que Inger Hjuler Bergeon critica em L. Boff e C. G. Jung (cf. *Persp. Teol.* 18 [1986] 359-369). Daí resulta nas entrelinhas um preconceito antiintelectual.

Antiintelectual — em contradição com o título mesmo do artigo (cf. 116) — é o posicionamento de *Alida Verhoeven* (109-117). Confunde feminismo com antiintelectualismo. Bem outra compreensão da tarefa da mulher na Teologia têm as grandes teólogas feministas do Primeiro Mundo. Só para citar um exemplo: E. Schüssler-Fiorenza, em sua notável obra já citada, desfaz na primeira parte de seu livro o equívoco de que a Teologia feminista tenha que ser Teologia menos rigorosa ou sem foro de cidadania nos ambientes acadêmicos. Aliás, a visão antiintelectual de A. Verhoeven não é compartilhada por outras participantes do Encontro, como o mostra a observação de E. Tamez de que a intenção das mulheres não é exterminar o discurso teológico atual, mas a ideologia machista que o domina (cf. 196). Também o mostra — *in actu exercito* — o magnífico trabalho de M. C. Bingemer.

Na AL, a Teologia feminista está dando os primeiros passos. Auguramos um futuro próspero que já se anuncia em alguns dos trabalhos deste volume. Parte dos artigos foram publicados em português pela *REB* em 1986.

Teria sido bom que o volume for-

necesse alguma indicação sobre as autoras, como nacionalidade, formação acadêmica, atuação no campo de Teo-

logia ou na vida da Igreja etc.

Francisco Taborda S. J.

PIXLEY, Jorge (ed.): *La mujer en la construcción de la Iglesia: una perspectiva bautista desde América Latina y el Caribe.* — San José: DEI, 1986. 120 pp., 21 x 13 cm. (Coleção: tradição protestante) ISBN 9977-904-32-4

Este livro reúne textos apresentados numa "Consulta sobre a releitura da herança batista na AL e no Caribe" (San José, Costa Rica, 10 a 14 de fevereiro de 1986). Depois de breve apresentação de Graciela Chamorro (9-11), *Jorge Pixley* explica a origem e finalidade dessa reunião (13-16). A documentação correspondente aos preparativos e resultados é reproduzida em anexo (107-120).

O núcleo do livro é constituído por quatro contribuições de mulheres. A primeira, da paraguaia *Graciela Chamorro* (17-30), é um bem estruturado e lúcido estudo sobre a mulher batista. A A. recorda que o NT vê a mulher como pessoa. Mas muito cedo a prática libertadora de Jesus entrou em conflito com a discriminação cultural da mulher, reinante no mundo ambiente do Cristianismo primitivo. A A. observa que hoje é o tempo propício para se voltar à ética libertadora de Cristo com relação à mulher. O problema da mulher batista se põe no contexto geral da opressão na AL e sua marginalização se explica pela concepção distorcida que reinou no passado sobre as relações homem-mulher. Não adiantaria fazer a mulher pastora, se esta não

desse nova identidade ao pastorado.

Betty Ruth Lozano faz um interessante estudo do papel que é atribuído à mulher em publicações batistas muito difundidas na Colômbia, sua terra natal (31-42). Tais publicações são em grande parte redatadas e impressas nos Estados Unidos, o que oferece à A. oportunidade para uma crítica contundente: "A teologia batista é, pois, um produto de quem não conhece nem tem nada a ver com a situação histórica concreta que vivem as pessoas a que dirigem sua teologia. A teologia batista não é de natureza vivencial, pois não é produto da comunidade de fiéis inscritos em sua própria situação concreta de opressão" (33). E isso vai contra os próprios princípios batistas. A A. conclui que, com relação à mulher e seu papel na sociedade, os batistas simplesmente "reproduzem uma ideologia de dominação" (42): a mulher é para o lar e para trabalhos assemelhados...

A cubana *Gisela Pérez* analisa a atitude da mulher batista cubana antes e depois da revolução (43-54). Enquanto a Igreja Batista antes da revolução estimulava a mulher segundo a ideologia dominante, agora que houve uma profunda mudança na formulação e no exercício dos direitos da mulher, há ainda setores que continuam a exigir da mulher as velhas atitudes, querendo preservar a mulher e a Igreja-instituição frente à irrupção de uma nova ordem social. É a atitude de "defesa da fé" mediante a resistência a toda mudança" (53).

A brasileira *Ligia Ferreira* (55-106) tem a contribuição mais longa e que deveria ser a mais importante por seu tema: fundamentação bíblica da atuação pastoral da mulher. Para tanto escolhe alguns textos “que implicam ou abordam as limitações reservadas à mulher, o que a obriga a uma vivência limitada no que diz respeito a sua situação frente à Igreja” (57). Do AT toma a narração da criação e da queda, procurando mostrar a igualdade de homem e mulher e desfazer as acusações que, a partir da queda, se levantam contra as mulheres. No NT, detém-se em 1 Co 14,34-35, procurando mostrar (ou melhor: sugerir) que é uma interpolação e contradiz a prática e teoria manifestas em outros textos do mesmo NT. A A. não é muito feliz na exposição, misturando uma exegese minuciosa com um estilo parenético pouco próprio a uma intenção de seriedade científica. Ao tratar da hipótese da interpolação, confunde duas coisas: transmissão do texto e história da composição (redação) do texto. — No conjunto do artigo, uma postura anti-semita se faz notar nas entrelinhas — e às vezes também nas linhas. Um exemplo: “Não podemos deixar de destacar a atitude discriminadora dos judeus para com as mulheres. Essa atitude encontramos também nos escritos sagrados, pois não devemos esquecer que as adições ao texto foram realizadas por homens que

em sua época constituíam, como *ju-deus que eram, acirrados oponentes do ensinamento divino*” (61, grifo do recenseador). A A. poderia ter aprendido de sua companheira de Encontro, G. Chamorro, no artigo publicado no mesmo volume, que as coisas não são tão simples assim. Mais ainda teria aprendido, se tivesse tido acesso ao livro de Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1985. — À p. 88, a A. se mostra mal informada sobre o significado da Tradição na Teologia católica e assim acusa os católicos de porer os “Padres da Igreja” — entre eles Tertuliano com suas palavras depreciativas à mulher — em pé de igualdade com a Bíblia. — À p. 104, a A. incorre em um deslize ao falar da cura da mulher encurvada como realizada no Templo, quando foi numa sinagoga (cf. Lc 13,10). — Outras observações talvez pudessem ser ainda feitas. Bastem estas para a recensão. A verdade é que textos como este de L. Ferreira podem vir em desdouro da Teologia feminista que pode abordar o mesmo problema com mais propriedade, elegância e fundamentação, como o mostra a obra citada de E. Schüssler-Fiorenza, certamente desconhecida pela A..

Francisco Taborda S. J.
