
RECENSÕES

KONINGS, Johan: *Espírito e mensagem da liturgia dominical*: subsídios para a liturgia, pregação e catequese (Anos A, B e C). — Petrópolis: Ed. Vozes, 1986, 2ª ed. revista e atualizada. 464 pp., 23 x 16,1 cm.

KONINGS, Johan: *Liturgia da Palavra, caminho de fé*. Ano A: O novo povo de Deus. — São Paulo: Ed. Paulinas, 1986. 74 pp., 22,5 x 15,4 cm. ISBN 85-05-00590-2

J.K. acaba de publicar dois subsídios para a pregação e catequese litúrgicas. *Espírito e mensagem da liturgia dominical* é mais amplo, abrange os três ciclos de leituras e leva em consideração também as orações e cânticos previstos no Missal para cada domingo. Primeiro rapidamente é apresentado o conteúdo dos textos bíblicos e litúrgicos do dia, em corpo menor, ocupando dois terços de uma página. A seguir, em corpo maior, vem o comentário que procura entrelaçar os diversos textos em torno ao assunto central determinado seja pelo mistério celebrado (nos tempos litúrgicos fortes: Advento, Natal, Quaresma, Páscoa), seja pelo eixo determinante do Evangelho que domina o ciclo anual: Ano A — Mt — eclesiologia; Ano B — Mc — cristologia; Ano C — Lc — vida cristã. O volume traz uma introdução geral abordando o tema da liturgia, sua renovação, seu caráter próprio, sua relação com a vida. Cada ciclo anual é introduzido por uma visão global das leituras bíblicas usadas e uma sinopse litúrgico-catequética do ano em questão, onde em colu-

nas são indicados alguns itens do tema do domingo e a idéia central de cada leitura.

Liturgia da Palavra, caminho de fé é um opúsculo que explica as leituras bíblicas do Ano A, ocupando cada vez uma página. Uma introdução explica a hipótese litúrgico-pastoral subjacente. O A. promete continuar, no tempo adequado, com mais dois opúsculos referentes aos anos B e C.

Ambas as obras têm como tese de fundo a idéia da liturgia como catequese permanente. De fato, é manifesta a intenção do Vaticano II de abrir ao povo cristão melhor acesso à “mesa da Palavra”, voltando à tradição patristica da homilia explicativa dos textos bíblicos. Na liturgia anterior ao Vaticano II o sermão se tornara temático, conforme uma ordem escolástico-sistemática. Agora se trata de aproveitar a riqueza da Palavra de Deus para uma catequese permanente.

A proposta de J.K. pode ser resumida em alguns pontos: 1) Proclamação da Palavra, situando o texto, explicando-o e aplicando-o à situação. 2) Simplificação do temário, concentrando-o em torno ao Evangelho, pois é a leitura principal a que o AT ajuda a situar e da qual a outra leitura do NT mostra as conseqüências e efeitos. 3) Escalonamento de conteúdos de forma a permitir uma reciclagem permanente da fé. Como cada leitura oferece vários temas, o A. procura destacar um tema, de forma que no conjunto do ciclo trienal resulte num quadro de referência mais ou menos concreto para a vida da fé. 4) Evitar “doutrinação”, pois a fé se aprende na prática. A cate-

quese litúrgico-bíblica deve mostrar práticas de fé relevantes para o hoje.

5) Tornar a palavra proclamada geradora e regeneradora de comunidade, comprometendo-a (na sociedade, na política...), provocando reflexão individual e em grupo, gerando novas estruturas comunitárias (grupos litúrgico-bíblicos laicais, CEBs...).

Para tanto *Espírito e mensagem* fornece elementos para levar a maior conhecimento da estrutura e dos conteúdos da liturgia dominical, enquanto *Liturgia da Palavra* oferece um temário de atualização permanente da fé, considerando o dado litúrgico-bíblico, a sistematicidade catequética e o contexto histórico da vida. Os "servidores e

servidoras da Palavra" (cf. Lc 1, 2: *hyperétai toû lógoû*) estão bem servidos com esses dois livros escritos por um exegeta de reconhecida competência, preocupado em que o acesso à Bíblia não se torne um projeto reservado a alguns poucos iniciados.

Para próximas edições o recenseur sugeriria que se incluíssem também outras festas do Senhor passíveis de ocorrer em domingo: Apresentação do Senhor (2 de fevereiro), Transfiguração do Senhor (6 de agosto), Exaltação da Santa Cruz (14 de setembro), Dedicção da Basílica de São João de Latrão (9 de novembro).

Francisco Taborda S. J.

KAYSER, Ilson: *Sinopse dos três primeiros evangelhos.* / Com base em Albert Huck. — São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1986. 128 pp., 28,7 x 22,5 cm. ISBN 85-233-0071-6

A Ed. Sinodal, pelos cuidados do Prof. Ilson Kayser, coloca à disposição dos estudiosos da Bíblia uma adaptação brasileira da mundialmente utilizada *Synopse der drei ersten Evangelien* (texto grego) de Albert Huck, revisada por Hans Lietzmann (11ª ed., 1970) (doravante: H-L). Digo "adaptação brasileira", porque não se trata de uma tradução propriamente, já que o texto usado é uma colagem da tradução de João Ferreira de Almeida (ed. revisada e atualizada, usada sob a licença da Sociedade Bíblica Brasileira). Esta tradução é bastante verbalmente fiel ao texto grego para permitir um certo trabalho sinótico, porém nem sempre coincide (nem mesmo na numeração dos versos) com as opções em matéria de

crítica textual seguidas por H-L (e menos ainda com o *Greek New Testament* ou a 26ª ed. de Nestle-Aland). Um exemplo é Mt 12,47, texto inautêntico conforme H-L, mas não conforme Almeida/SBB. Este problema poderia ter sido neutralizado se tivessem sido conservadas algumas notas de crítica textual, à maneira como ocorrem nas traduções modernas da Bíblia, mesmo populares.

Prescindindo da crítica textual, devemos observar que a tradução de Ferreira — exatamente por não ser feita para fins sinóticos — negligencia certas nuances que diversificam textos paralelos de Mt, Mc e Lc, e até os assimila indevidamente entre si (v. p.ex. Mt 11,5 / Lc 7,22; Mt 12,4 / Mc 2,26 / Lc 6,4; Ferreira não diversifica "quando" e "como"). Em compensação, ocorre também o mesmo vocábulo, sem razão aparente, ser traduzido por termos diferentes em português (p.ex. *anekhoresen* em Mt 12,1 / Mc 3,7).

A imperfeição que acabamos de sinalar decorre, naturalmente, da proposta editorial de usar o texto de Ferreira. Reforça nossa opinião que para o estudo sinótico é preciso recorrer ao texto grego ou a uma tradução feita especialmente para este fim. Senão, em vez de visualizar as diferenças entre os três sinóticos, corre-se o risco de os assimilar entre si, à maneira das antigas "Harmonias Evangélicas". Vamos ver se a sinopse dos quatro evangelhos, preparada por F. Dattler e a ser lançada em fevereiro de 1987 pelas Ed. Paulinas, corresponde melhor a esta exigência.

A presente sinopse traz somente os três primeiros evangelhos, e isso é uma vantagem, pois o evangelho de João é tão diferente, em matéria e composição, que sua presença numa sinopse tira toda a "visão de conjunto", que é a especificidade de uma "sinopse"...

Consideremos agora o modo como foi executada a proposta editorial. O método de simplesmente colar as colunas do texto bíblico obrigou a dispor o texto sempre em três colunas de igual largura. Assim teve que ser modificada a disposição em quatro colunas, que H-L adota em caso de duplicatas (p.ex. n.º 58, Mt 9,35-10,16). Também perde-se muito espaço, sobretudo onde há muita matéria particular de um só evangelista (p.ex. Lc 9,51-18,14). Nas narrações da infância e relatos pós-pascuais, onde não há propriamente paralelos, o editor colocou o texto do mesmo evangelista nas três colunas.

Se esta deficiência tem a vantagem de baratear o custo da composição, tal desculpa não existe para alguns defeitos na apresentação geral, que com um pouco de atenção e criatividade pode-

riam ter sido evitados:

1) Por que não se colocou em cada página — como em H-L — um cabeçalho com o número dos parágrafos e a referência dos versículos que aí figuram?

2) Por que foram suprimidos — contrariamente a H-L — as referências (em nota) das citações do A.T. (Aliás, em muitos lugares se esqueceu de tirar os indícios dessas referências do texto de Ferreira; só um exemplo: Mt 27,51/Mc 15,38/Lc 23,46.)

3) O único indício que distingue as perícopes tratadas na seqüência de seu contexto dos paralelos oriundos de outro contexto é o uso de negrito na referência que encabeça os primeiros; os paralelos fora de contexto têm este cabeçalho em tipo comum, quase tão corpudo como o negrito dos outros, e a referência ao número de seu contexto, entre parênteses, pode ser confundido com um número de versículo. Não se vê imediatamente qual é o texto tratado em seqüência. Por que não usar corpos mais nitidamente distintos nas referências e distinguir os paralelos deslocados por risco ou pontilhado lateral?

4) Em H-L, as referências remissivas ao contexto anterior e subsequente, quando a seqüência é interrompida, estão em grifo e trazem o número da página. Aqui não.

5) As referências de textos sinóticos comparáveis mas não transcritos, em H-L, estão em grifo, com a página onde estão reproduzidos; aqui confundem-se com as referências dos textos "deslocados" mas transcritos.

6) As referências a Jo (sem texto), em H-L, estão num bonito quadrinho; a gente as vê de longe. Por que não se imitou isso na ed. brasileira?

7) A gráfica poderia ter usado uma compositora bem regulada para compor o "Registro paralelo" (tradução servil e inexata de "Parallelenregister") no início do livro (sem paginação...).

A modo de colaboração para uma próxima edição melhorada, transcrevo aqui algumas falhas menores que anotei durante a leitura. No nº 242, col. Lc, tem um "Lucas" supérfluo. No nº 132, col. Mc, a remissiva ao contexto subsequente se extraviou no meio do texto em vez de estar no fim. No nº 189, col. Lc (p.96), a referência a 18, 30 deve ser 18,29b e estar quatro linhas para cima. No nº 65, col. Lc, não se vê claramente a continuação no trecho 7,24-35 depois da interrupção por 16, 16 (seria bom repetir a referência). No nº 104 falta a remissiva inicial ao contexto antecedente. A disposição de paralelos "deslocados" é muitas vezes inclara. P.ex., no nº 46, col. Lc, anuncia-se Lc 7,1-10, mas depois de v.9 interrompe-se para inserir 13, 28-30, e depois anuncia-se novamente, 7, 10; coisas semelhantes em nº 58, col.

Lc nº 65, col. Lc; nº 76, col. Mt, etc. Seria preciso rever estes casos com um pouco de imaginação gráfica e com uma lógica mais estrita. Um caso extremamente confuso é o nº 184, col. Mt (p.93): os vv. 40-41 aí seguem a Mt 24, 39 e não a Mt 10, 39, como a disposição gráfica sugere (H-L repete o número do capítulo!); cf. também o v. 24, 28, no fim do mesmo bloco!

Às vezes se peca por exagerada economia de espaço (p.ex. nº 189, col. Lc, na p.96). Existe inconsistência nas abreviaturas (v., ver, veja, cf. conf., confira...) e na linguagem (p. 127: pós-pascuais e pós-pascoal). No nº 249, col. Lc (p.125), esqueceu-se de riscar um subtítulo pertencente ao texto bíblico utilizado. E além dos "simples" erros gráficos (um "c." em vez de "cf." no meio da p. 37, col. Lc; "pág. ...?", na p. 120, col. Mt), subsistem alguns erros herdados do próprio H-L (nº 10, referência a Jo 6,22 em vez de 6,42).

Johan Konings S.J.

GNUSE, Robert: *Não roubards:* comunidade e propriedade na tradição bíblica. / Tradução (do inglês) Atílio Cancian. – São Paulo: Ed. Loyola, 1986. 190 pp., 21 x 14 cm.

Numa sociedade onde o tema do roubo está sempre na ordem do dia, o título da obra de R. Gnuse desperta nossa atenção. O A. presta-nos um grande serviço ao explicitar o sentido bíblico do sétimo mandamento: trata-se de uma ordem peremptória de Deus contra os ricos e poderosos, para proteger os pobres e indefesos da sociedade.

O tema do roubo, propriedade e comunidade é estudado em dois momentos. No primeiro (cap. 1-3), sob o aspecto bíblico-jurídico. A legislação bíblica é confrontada com as legislações de outros povos. No segundo (cap. 4-8), sob o aspecto histórico. Parte-se dos primórdios do povo de Israel para chegar aos nossos dias.

Na visão social mais primitiva de Israel, a igualdade entre os indivíduos era um dado adquirido. O estilo de vida tribal garantia tal igualdade fundamental. O indivíduo tem precedência. A propriedade pertence à comunidade. Assim, a terra é propriedade do clã e não pode ser transferida a outrem (Lv

25, 23-24). O sétimo mandamento, presente na formulação mais primitiva do Decálogo, não visava, pois, proteger a propriedade privada, conceito praticamente desconhecido. Roubar era “apoderar-se das posses comunitárias para seu uso próprio” (18), pondo em risco a própria existência do grupo. Coibia-se o acúmulo, a cobiça, visando proteger os indivíduos, especialmente os pobres, da ganância alheia e não a propriedade privada de ricos e abastados. “O mandamento contra o roubo significava que nenhum indivíduo tinha o direito de privar outra pessoa de posses necessárias para uma existência significativa”(23).

A legislação de Israel protegia o indivíduo de vários modos. Em caso de roubo puro e simples, previa-se a restituição quádrupla ou quántupla. Proibia-se cobrar juros sobre os empréstimos, pois esta era uma forma de assistência aos mais pobres do mesmo clã. Para os escravos, previa-se a alforria, o resgate, a libertação depois de seis anos de serviços prestados, ou em caso de desrespeito das obrigações por parte do senhor ou mal tratos. Aos trabalhadores devia-se pagar um justo salário. Além disso, os pobres tinham direito de respigar em campos alheios e para eles devia-se pôr à parte, a cada triênio, o dízimo dos produtos da terra. Duas outras instituições foram posteriormente acrescentadas a estas — o ano sabático e o ano do jubileu — visando garantir a justa igualdade entre todos e combater a acumulação desenfreada dos bens nas mãos de poucos. Como pano de fundo, está a convicção de que Javé é o verdadeiro Senhor de todas as coisas.

Estas leis foram algum dia respeitadas ou trata-se de um idealismo utópico dos teólogos legisladores de Israel?

Seja qual for a resposta, esse tempo de “igualitarismo teocrático” era o tempo ideal. Para ele apontavam os legisladores dos tempos posteriores. Ele pode inspirar-nos ainda hoje.

Visto na perspectiva histórica, o tema do roubo, propriedade e comunidade passa por um longo processo de evolução. A visão ética de Israel, já nos seus primórdios, entra em conflito com a ética cananéia. A visão de Israel com seu monoteísmo, sua visão histórica da realidade baseada no êxodo e na libertação, sua visão nomádica da sociedade com forte acento na relação de parentesco e igualdade entre todos chocava-se com o politeísmo, a visão mítica e cültica em detrimento da pessoa, a insistência na propriedade privada com os conseqüentes desequilíbrios sociais, a escravidão permanente, o endividamento dos pobres, como era vivido em Canaã. Advindo a monarquia em Israel, os valores tradicionais foram olvidados, surgindo então uma classe dirigente com todo poder político-econômico-social concentrado em suas mãos. Acentua-se a desigualdade social, em detrimento dos pobres. É a “canaização” de Israel. Os reis achavam-se no direito de comprar, vender, doar, receber de presente as terras. Formam-se grandes latifúndios. A visão “mercantilista” ocupou o lugar do “comunalismo tribal”. O incidente em torno da vinha de Nabot (1 Rs 21) ilustra bem a situação. A voz dos profetas levanta-se em defesa dos pobres e oprimidos. O movimento deuteronômístico fará eco à pregação profética. O Israel pós-exílico, experimentando sucessivas dominações estrangeiras, transformará seus “ideais sociais” em “visões escatológicas”. A sociedade baseada na justiça seria obra do Messias. Todavia, a literatura sapiencial pós-exílica insis-

tirá no tema da opressão do pobre por parte dos ímpios. O conceito de pobre é reformulado, passando de sua conotação social para a conotação espiritual religiosa. Pobre é o justo perseguido, o humilde fiel a Javé. Na literatura apocalíptica, os pobres e oprimidos são os "santos" que sofrem por sua fidelidade a Deus. Os de Qumrân colocavam-se nesta categoria. Jesus pobre, pregando aos marginalizados de sua época, condena o amor à riqueza e suas conseqüências, anunciando o reino futuro de fraternidade. Para o A., Jesus não insiste tanto na renúncia dos bens, quanto no seu bom uso, por exemplo, através da esmola e da ajuda aos pobres. Jesus visaria mormente a "mudança de coração e de mentalidade". Tiago, na sua epístola, verbera contra os ricos numa linguagem que lembra os profetas. Nos escritos paulinos, rareiam as referências aos problemas de ordem social e econômica, dada a espera iminente da parusia. Os escritos lucanos, especialmente, At 2-4, referem-se à experiência de partilha dos bens da comunidade de Jerusalém. Os Padres da Igreja, como Basílio Magno, Ambrósio, João Crisóstomo, entre outros, investiram contra a ordem social injusta de sua época com palavras fortíssimas. Riqueza era sinônimo de posse indébita dos bens alheios. Era preciso redistribuir. Durante a Idade Média, o movimento monástico redescobriu a dimensão social da vida cristã. Do mesmo modo os movimentos milenaristas, porém de maneira violenta e anárquica, por isso efêmera. O tema da propriedade e do roubo ocupou importantes teólogos, como Tomás de Aquino. Lutero, no seu comentário ao sétimo mandamento, serve-se de palavras fortes ao falar do abuso da propriedade. Nos tempos modernos, a Igreja redescobriu o filão das questões sociais. O

cristão, hoje, sem compromissos com ideologias e sistemas, deve decidir-se quanto ao modo de viver a mensagem do sétimo mandamento, tendo sempre em vista a proteção da qualidade da vida humana. "A meta do cristão consiste em promover o sistema que com mais eficácia atenda às necessidades humanas" (178). Estas são as grandes linhas da obra de R. Gnuse.

Eis algumas observações. A expressão já consagrada Código da Aliança (Ex 21-23), como aparece na p. 170, poderia ser traduzida sempre no lugar de "livro de normas" (p. 15 et passim) e "código das normas" (p. 76 et passim). As citações não são feitas de modo uniforme. Algumas vêm no rodapé, outras no texto. Algumas citações bíblicas devem ser corrigidas: deve-se ler na p. 30, Ex 22, 2 e não 22, 3; p. 104, 1 Rs 4, 1-6 e não 1, 4-6; p. 105, 2 Sm 23, 8-39 e não 1 Sm; p. 133, Eclo 34, 24-27 e não 20-22; 35, 4 e não 35, 2; p. 170, Ex 22, 25-26 e não 26-27, entre outros. Uma ou outra citação não remete ao texto exato ao qual o A. pretendia referir-se. Na p. 135, onde se lê "na era pré-exílica" deve-se ler "na era pós-exílica".

O mérito da obra de R. G. está no fato de nos dar uma visão do sétimo mandamento diferente da tridicionalmente transmitida. "Não roubar" diz-se do rico, do ganancioso, do explorador. Longe de defender a propriedade privada, seu objetivo é proteger o bem comum da usurpação de uns poucos. Todavia, o A. parece não dar-se conta, falando numa perspectiva de mundo capitalista, que o problema do roubo e da propriedade vai hoje além da perspectiva pessoal-individual. Não se trata apenas de os cristãos repartirem com seus irmãos os próprios bens. "Uma condição prévia para dar é possuir; por isso não somos instados a uma renúncia

cia completa das riquezas ou das poses materiais. Assim como nosso sistema econômico permitiu a distribuição de bens, também nós devemos usar aquilo que nos pertence para servir aos outros" (178). O problema do roubo diz respeito também à ordem econômica internacional. É preciso que os paí-

ses ricos não se enriqueçam defraudando e empobrecendo os países pobres. Historicamente, isto não é novidade. Talvez o seja a consciência que se tem da macrodimensão do problema.

Jaldemir Vitório S.J.

LAPIDE, Pinchas: *O Sermão da Montanha: utopia ou realidade?* / Tradução (do alemão) Frederico Dattler. — Petrópolis: Ed. Vozes, 1986. 135 pp., 21 x 13,5 cm.

Dr. Pinchas Lapide é teólogo judeu independente e leciona na Alemanha como especialista no Novo Testamento cristão. Sentiu-se questionado pela ineficácia do Sermão da Montanha (SM) no ambiente "cristão" em que ele vive. Fornece-nos, no presente livrinho, uma interpretação de Mt 5-7 a partir de seu conhecimento da tradição judaica, especialmente rabínica, que é em parte contemporânea de Jesus e dos primeiros cristãos. Seu conhecimento dessa tradição não é apenas documentário, mas vivo; o A. se insere nessa tradição e participa de sua eficácia ("Wirkung"). Temos portanto aqui o SM lido na tradição judaica, sabendo que esta não se deixa reduzir a um sistema monolítico, mas, pelo contrário, abre as portas para uma pluralidade de interpretações.

O A. nos obriga a ver Jesus como um judeu e a nos tornarmos judeus com os judeus. Exercício benfazejo. Para Lapide, o SM não deve ser entendido como um código de prescrições (novo legalismo), nem como uma provocação para mostrar ao homem sua insuficiência, caduquice ou carência da graça. Tampouco é uma moral de exceção,

válida à véspera de um iminente fim dos tempos, nem exaltação ou utopia. Também não é a ética de uma elite cristã ou radicalismo romântico, nem uma ética privada, improcedente no processo político... É uma "utopia realista", um programa executável, ou melhor, uma típica "torá", orientação para um caminho progressivo e dinâmico de desmantelamento do mal, abrindo, aos poucos mas sempre, as possíveis brechas para a "justiça" no sentido bíblico, o desejo de Deus a respeito da humanidade.

O espírito com que Lapide interpreta o SM tem algo dos sábios judeus, destes rabinos como Hilel e Schamai, contemporâneos de Jesus (embora não tenham chegado à lucidez do rabino de Nazaré). Tem algo do bom senso evangélico, que não é mediocridade e sim perspicácia estratégica para chegar lá onde a "justiça" nos quer ver. Por exemplo, o amor aos inimigos (que nós facilmente achamos incompatível com a opção parcializante numa sociedade em luta de classes) é interpretado como "amor desinimizante" (88). É uma resposta à opinião de Bismarck, de que não se pode governar um país com o SM (opinião repetida por Helmut Schmidt e Herbert Marcuse...). Lapide interpreta: "Volta-te com teu amor àquele que te odeia", não procures seu mal. De que maneira? Is-

so depende de nossa criatividade... Jesus aconselha oferecer a outra face, mas não pedir ao insultor que bata novamente... antes, se lhe oferece a outra face para lhe dar uma chance de cair em si e rever sua atitude (101s). "Desinimizar": é o efeito da panela: torna possível, e até proveitosa, a vizinhança da água e do fogo...

O conhecimento "natural" das línguas hebraica e aramaica permite ao A. perceber nuances que nos escapam. Por outro lado, nem sempre se mostra bem a par da crítica literária dos evangelhos, especialmente no que diz respeito à dependência literária (fontes) e

à criatividade da comunidade cristã, sobretudo, do redator mateano... Este é o lado fraco da obra.

A tradução do Pe. Dattler é exemplar (embora "quandoque dormitat", como na referência à p. 1847 da Bíblia de Jerusalém – Novo Testamento e Salmos, na p. 117...). Somando tudo: um livrinho simpático, provocante e muitas vezes esclarecedor, embora não deva ser considerado como uma "autoridade" suprema na interpretação do Sermão da Montanha.

Johan Konings S. J.

BROWN, Raymond E.: *As Igrejas dos Apóstolos.* / Tradução (do inglês) I. F. Leal Ferreira. – São Paulo: Ed. Paulinas, 1986. 193 pp., 20 x 13 cm. (Coleção: temas bíblicos) ISBN 85-05-0060-4

Depois de *A Comunidade do Discípulo Amado* (cf. *recensão em Persp. Teol.* [1984] 261-264), as Ed. Paulinas nos presenteariam agora com mais um livrinho de R. B. sobre a Igreja primeva, ou melhor, as igrejas do fim do século I – as igrejas que os Apóstolos deixaram. O A. é conhecido sobretudo por seus grandes comentários exegeticos sobre o evangelho e as cartas de João (na "Anchor Bible"). Anos atrás circulava aqui entre nós também seu pequeno comentário "Evangelho de João e Epístolas", que as Ed. Paulinas infelizmente não reimprimiram.

A presente obra contém uma série de conferências proferidas no Union Theological Seminary de Richmond/Virginia, em 1980. O caráter ecumênico do auditório obriga o palestrante a

uma exposição ao mesmo tempo simples, matizada e honesta – numa palavra: simpática.

Depois de uma exposição introdutória sobre a era subapostólica no NT, o A. percorre as comunidades eclesiais que os Apóstolos deixaram atrás de si, tentando reconstruir seu contexto histórico e seu tipo ou estrutura, a partir dos traços reconhecíveis nos escritos do NT. Na herança paulina reconhecemos o tipo de igreja que se manifesta nas cartas pastorais, outro em Ef e Cl, outro ainda em Lc e At. A herança petrina se reflete na igreja da 1Pd. A herança do Discípulo Amado é examinada em dois capítulos, dedicados ao evangelho e às cartas de João respectivamente (embora não se possam separar hermeticamente); para R.B., as cartas refletem uma situação posterior àquela que gerou substancialmente o evangelho de João. No último capítulo estuda a herança da cristandade judeu-pagã, em Mt.

De cada uma das eclesiologias (implícitas ou explícitas) que assim vêm à

tona, R.B. aponta as forças e fraquezas. Um tipo de igreja pode acentuar as estruturas hierárquicas e ministeriais: bispos, anciãos etc. (as cartas pastorais); outro, os carismas (Lc/At). A consciência eclesial das igrejas joaninas destaca a união com Cristo e entre os irmãos, e a condução pelo Espírito/Paráclito, etc. Estas diferenças, radicadas na interação entre a tradição apostólica e as situações históricas das igrejas, podem iluminar as questões ecumênicas; assim p.ex. o cisma na igreja joanina, (reconstituído mais amplamente por R.B. no seu comentário sobre as epístolas) (v. p. 141).

O A. mostra grande sensibilidade e prudência. Tem consciência dos condicionamentos históricos da evolução da Igreja e das unilateralidades que — em qualquer tempo — podem surgir de movimentos válidos e necessários (cf.

as reflexões em torno do Conc. Vat. II, p. 148s).

Os frequentes acenos às igrejas protestantes não correspondem diretamente à situação específica do Brasil, porém apontam alguns aspectos que podem enriquecer um ecumenismo crítico também entre nós, na hora do crescimento das seitas radicais.

A tradução de I.F. Leal Ferreira é fluente. Ocorrem algumas falhas estéticas, p. ex. o tratamento do termo *Schwärmerei* como se fosse um plural (p. 146). Às vezes, a tradutora não parece render bem as nuances do original (p. ex., na p. 169, a partir da 4ª linha antes do fim; p. 189, linha 23ss; p. 191, linha 12ss). Uma gafe aparece na p. 173, onde os “ditos da Q” (*Quelle*) viraram os “ditos de Qumrã”!

Johan Konings S. J.

KASPER, Walter: *El Dios de Jesucristo.* / Tradução (do alemão) Manuel Olasagasti. — Salamanca: Ed. Sígueme, 1985. 383 pp., 21,2 x 13,5 cm. (Coleção: verdade e imagem; 89) ISBN 84-301-0974-9

O conhecido teólogo alemão W.K. brinda-nos com este novo tratado da Trindade. Sua intenção é fazer “uma teologia teológica”, ou seja: não reducionista. Só ela — segundo o A. — responde adequadamente ao ateísmo moderno (cf. 27 e 357). Entre os reducionismos de hoje que ele quer evitar e combater estão a teologia política (de Metz) e a teologia da libertação (TdL) (cf. 77s), já que “a sociedade e, com ela, a dimensão política não é a única dimensão nem a mais universal para abordar a questão de Deus” (78). Esta

dimensão mais universal é a pergunta metafísica pelo ser como tal (cf. 26). Esta é “a pergunta originária do homem e da humanidade” (272, grifado por mim), explicitada depois como “a questão da unidade na pluralidade” (272, no texto está em itálico), e equivale à “questão da inteligibilidade e do sentido da realidade” (269, idem). A esta pergunta a Trindade de Deus é a única resposta satisfatória.

O A. desenvolve a temática a partir da “questão de Deus hoje” (1ª parte: 11-158; cap. 1 a 5), abordada no ateísmo moderno, nas reações da teologia ao ateísmo (apologética, diálogo, relação dialética), nas questões da teologia natural e da revelação de Deus.

A 2ª parte (159-264; cap. 6 a 8) explicita “a mensagem sobre o Deus de Jesus Cristo”, tratando cada uma das

peças divinas. No cap. sobre o Pai não podia faltar a problemática da paternidade de Deus num mundo sem-pai. O cap. cristológico se estende sobre a filiação divina de Jesus. O cap. sobre o Espírito Santo (ES) não podia deixar de abordar a diferença entre a teologia oriental e a ocidental.

A 3ª parte (265-357; cap. 9 e 10) trata do "mistério trinitário de Deus", para culminar com a afirmação: "O Deus de Jesus Cristo, o Deus que se dá a conhecer por meio de Jesus Cristo no ES, é a última determinação escatológica e definitiva da abertura indeterminada do homem; e é também, em consequência, a resposta cristã à situação do ateísmo moderno" (365s, no texto está em itálico). Esta parte se salienta especialmente pela discussão com as teologias trinitárias de K. Rahner e K. Barth. A solução do A. pretende ser uma análise de Jo 17. Deus é comunhão de amor, mas não como a comunhão entre seres humanos de essências distintas e sim comunhão numa só essência. No movimento de dar e receber, i.é., no movimento de amor que é Deus distinguem-se três relações: o Pai é quem doa sem receber; o Filho recebe a vida, glória e poder do Pai para entregá-lo, é, pois, o mediador, a entrega pura; o ES é o dom puro. O A. pretende ter "esboçado assim uma concepção sistemática em que o enfoque grego e o latino se podem 'superar' numa unidade mais elevada" (351), pois começa com o Pai (esquema grego), mas, ao concebê-lo como pura auto-doação, pode entender as processões do Filho e do ES em sua lógica interna (perspectiva latina).

A obra é, sem dúvida, um bom tratado da Trindade e é útil como manual para o estudo do mistério central da fé. O estilo simples do A. facilita a

leitura, mas talvez também por isso deixe a desejar em força especulativa. Apesar das críticas do A., o recenseador prefere ficar com a teologia trinitária de Rahner.

É lamentável que um teólogo de tanta envergadura trate com superficialidade a TdL, pois a descarta em duas ou três páginas (77s; cf. também 52 e 132) juntamente com a teologia política de Metz. Só que as afirmações que faz a respeito, trazem ordinariamente referência em nota às obras de Metz. E, no entanto, a TdL parece ser um dos reducionismos que sua "teologia teológica" quer descartar. Entretanto ele é capaz de distinguir em outro lugar "uma determinada teologia política que serve de suporte ideológico para sancionar situações de domínio" (349) e opô-la à doutrina trinitária que "inspira uma ordem onde a unidade nasce da mútua participação no próprio. Isto se afasta tanto de um comunismo coletivista como de um liberalismo individualista" (ib.). O A. não pode ver isso na TdL, pois para ele esta se inspira "em pensadores marxistas e neomarxistas, ao menos no concernente à análise da situação social" (52; cf. 132) e com isso, por certo, é suspeita de ideologia. Infelizmente o A. ignora o 3º volume da "Teologia aberta ao leigo adulto" de J. L. Segundo que, seguro, desfaria seus preconceitos exatamente no tocante à teologia trinitária. Aliás, é reduzida sua bibliografia referente à TdL.

Algumas erratas atrapalham a leitura. A título de exemplo: p. 167: "O AT fala de 'Deus pai' (Ex 3, 13 etc.)...". Deveria ser "Deus dos Pais". P. 243: "hipótese", quando deveria ser "hipóstase". P. 251: At, quando deveria estar Ap. P. 319: "racionalidade", quando deveria ler-se "relacionalidade".

de”.

Haveria muitos outros pontos dignos de discussão e discordância, como a compreensão da gratuidade do Reino *versus* ação do homem (cf. 169s, 197s), a interpretação dada à expressão véte-

ro-testamentária “Deus vivo” (cf. 276-278), a questão do conceito de pessoa. Mas tudo isso só depõe em favor da fecundidade dessa obra que o A. de resto afirma não ter “nada de definitivo”(10).

Francisco Taborda S.J.

REHBEIN, Franziska C.: *Candomblé e salvação*: a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã – São Paulo: Ed. Loyola 1985. 313 pp., 21 x 14 cm. (Coleção: fé e realidade; 18)

A ousadia do tema “Candomblé e Salvação”, por si só já depõe em favor deste volume. A A., irmã Franziska Carolina Rehbein, que é professora de Teologia e diretora do Instituto de Teologia de Ilhéus-BA, tem outro trabalho publicado na mesma editora, a sua tese de mestrado: “Experiência do Espírito – experiência do compromisso”. No dizer de D. Valfredo Tepe, bispo de Ilhéus, foi a “inserção na realidade do sul da Bahia que influiu na escolha do tema desta tese de doutorado”.

“Candomblé e Salvação” é um texto denso, que estuda a “noção de salvação e a práxis salvífica da religião nagô, à luz da soteriologia cristã”. Para tanto, inicialmente a A. realiza um estudo pormenorizado de religião africana, buscando o sentido profundo de sua linguagem simbólica e de suas “vivências culturalmente encarnadas”. O primeiro capítulo é, pois, dedicado à religião dos orixás, sua cosmovisão, seu sistema dinâmico de forças em contínua interação, animado pelo axé. Na sua tipologia dos orixás, a A. vale-se de textos clássicos e, com o devido respeito aos segredos da religião nagô,

consegue transmitir aos leitores os traços característicos dos orixás. Ao caracterizar a religião iorubá no Brasil, a A. trata, de modo superficial, da escrividão africana e esbarra numa dificuldade comum aos estudiosos da religião nagô no Brasil: a multiplicidade de formas que o candomblé assumiu em nossa terra. Assim, são compreensíveis algumas generalizações da A., que certamente observou “in loco” – embora não o cite – algum terreiro de alguma das diversas nações africanas remanescentes no Brasil.

Descrevendo a estrutura e funcionamento dos “terreiros de candomblé”, a linguagem será por demais católica: iniciados serão “noviços” (70, 73, 120); comunidade de orixás serão “confrarias” e formarão “conventos” (71, 72); famílias de santo serão “irmandades”. Noutras vezes a análise sociológica dominará a descrição: “o iniciado progride na escala social, podendo atingir, eventualmente, a completa participação nas hierarquias dirigentes”. Por certo nenhum adepto do candomblé concordará com a afirmativa de que “após os ritos iniciatórios a ‘iaô’ deve obediência a todas as filhas mais velhas da casa, fazendo, sem reclamação, os trabalhos mais humildes, suportando o mau humor e as exigências dos mais idosos, sendo diariamente experimentada na sua paciência e obediência” (74). Seria como comparar a hierarquia da Igreja Católica à estrutura cas-

trense.

O segundo capítulo cinge-se à salvação na religião nagô: concepção e práxis. A A. trata então do “monoteísmo difuso” deste culto afro-brasileiro, de seus ritos e sacrifícios, das “comunidades de salvação”, enfim, dos elementos mais fundamentais da concepção e práxis salvífica da religião nagô, seja em suas origens africanas, seja em sua inculturação brasileira no candomblé baiano. Certamente as definições dadas pela A. para “erê” (127) e “cavalinho do Santo” (123, nota 81), não serão confirmadas por outros estudiosos dos cultos afro-brasileiros.

A reflexão teológica sobre a soteriologia nagô ocupa o terceiro capítulo desta tese e aí são expostas as linhas principais da concepção cristã de salvação, salientando-se temas que têm correspondente com os elementos salvíficos da religião iorubá: o agir salvífico de Deus em Jesus; a resposta do homem — a práxis da fé e o universalismo da salvação em Cristo.

O confronto entre os temas principais da salvação no candomblé com a soteriologia cristã, terá lugar no quarto capítulo, onde a A. busca “discernir os limites da continuidade, identificando as verdadeiras rupturas e colocando a descoberto as superioridades”. Aqui, como que numa ladainha, o cristianismo será afirmado em sua superioridade ante a religião nagô. Certamente preocupada em distinguir bem as duas religiões, num movimento contrário ao dos nossos primeiros evangelizadores, que tanto favoreceram o sincretismo brasileiro, a A. por vezes usa uma linguagem quase apologética, que pouco favorece o diálogo do cristianismo com os cultos afro-brasileiros. Por outro lado, a p. 269 reserva-nos um belo parágrafo, no qual a A. alerta que “a incul-

turação do Cristianismo deve levar em conta, de maneira muito séria, os dados da antropologia e da cultura africana: sua dimensão mais intuitiva e contemplativa que racional e pragmática, sua inclinação à música, ao ritmo e à dança, a necessidade de exteriorizar toda vivência através de gestos e expressões corporais”.

Toda a riqueza da “fé” e da “práxis salvífica” da religião nagô, que a A. afirma ter percebido no confronto desta com a soteriologia cristã, ficam muito diluídas ao longo deste valioso trabalho, que após o capítulo conclusivo, traz ainda um apêndice com um glossário e as correspondências do sincretismo afro-brasileiro (orixás-santos). A vasta bibliografia percorrida pela A. dão ainda maior credibilidade ao seu texto, embora as freqüentes citações, que tanto enriquecem qualquer tese, tornem a leitura mais morosa, para um público leigo.

Alguns deslizes gráficos deveriam ser corrigidos numa próxima edição: “um anos” (123); levar para a p. 135 a nota 108; “noã”(290).

Situando-se no interior da teologia sistemática cristã, é a partir da revelação de Deus em Jesus Cristo, sua auto-comunicação aos homens, no Espírito Santo, que a A. se aproxima do candomblé, pondo a descoberto o seu valor salvífico. Seu trabalho, quando distingue as duas soteriologias, abre as portas para um diálogo futuro entre as religiões nagô e cristã. Diálogo que, acreditamos, não pode ser uma troca de conceitos doutrinários, uma vez que a iorubá é uma religião muito mais ritual do que doutrinária, intuitiva que racional, contemplativa que pragmática. A religião nagô não possui o grau de formulação e elaboração de doutrina encontrada na tradição da Igreja

católica. De tal sorte, se pretendemos um verdadeiro diálogo com as religiões africanas no Brasil, o nosso discurso teológico não deverá esmagar o parceiro, nem determinar o clima da conversa. Como toda relação dialógica, esta também ensejará críticas e autocríticas, de ambas as partes e só terá a enriquecer as duas religiões.

Apesar das dificuldades deste diálogo, cremos que tentativas devem ser envidadas, preferencialmente por iniciativa da Igreja, uma vez que a atitude dialogal é tão profundamente cristã. Ela nos coloca ao lado, e não

acima, das pessoas. Leva-nos a respeitar o outro com suas peculiaridades, mesmo as que nos são estranhas.

Muito embora sem intentá-lo, parece-nos que "Candomblé e Salvação" será celebrado mais pelos que habitualmente se opõem ao candomblé, ou dele se aproximam para "converter" seus adeptos, do que por aqueles que visam entabular um diálogo com esta religião, encontrando aí sementes do Verbo, enriquecendo assim sua fé e prática pastoral.

Alfredo Souza Dorea S.J.

COOK, Guillermo: *The Expectation of the Poor: Latin American Basic Ecclesial Communities in Protestant Perspective.* — Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985. 316 pp., 23 x 15 cm. ISBN 0-88344-209-4 (pbk)

Este livro é, por certo, o mais completo sobre as CEBs na literatura de língua inglesa e quiçá um dos mais completos que se tenham editado sobre o assunto em qualquer língua. O A., protestante, preocupa-se com o desafio que as CEBs católicas constituem para as Igrejas protestantes latino-americanas. Bom conhecedor da América Latina e especialmente do Brasil, apreendeu plenamente o fenômeno das CEBs. Sua referência principal é a obra de João Batista Libânio, embora conheça também Frei Betto, os irmãos Boff e a restante literatura do gênero. Mais importante ainda: o próprio A. está comprometido com a opção preferencial pelos pobres e entende as CEBs desde esse ponto de vista.

Para um católico é muito interessante ler essa obra escrita em perspec-

tiva protestante e é surpreendente ver sua compreensão profunda dos pressupostos teológicos das CEBs. Para só falar de duas seções, entre outras, as reflexões sobre a visão da realidade nas CEBs e sobre a hermenêutica da Sagrada Escritura nelas praticada são excelentes. Os preconceitos protestantes mostram-se, porém, de vez em quando na suspeita contra Roma e as iniciativas da hierarquia. Editado em 1985, o manuscrito é evidentemente anterior e não pôde levar em conta a história mais recente que não justifica uma visão pessimista da realidade política brasileira nem das reações do Vaticano. A única crítica verdadeira às CEBs é a de que enfatizam pouco o pecado pessoal e não têm abertura aos exorcismos. O A. crê que os exorcismos seriam a resposta ao desafio que o espiritismo representa para o cristianismo brasileiro. Porém, a falta de interesse pelo pecado pessoal é característica mais dos que escrevem sobre as CEBs do que das comunidades mesmas. Muitos agentes pastorais católicos sofrem frustração aguda ao procurarem conscientizar as CEBs de

que o pecado é algo mais do que meramente particular e individual. Uma avaliação recente em Vitória (ES), por exemplo, mostra que a preocupação maior das CEBs de lá é com os problemas da moral pessoal, como o alcoolismo, muito mais do que com questões estruturais, como a reforma agrária. Porém, apesar dessas observações críticas, o A. se mostra impressionado com o compromisso radical das CEBs e abertamente admirado com seu dinamismo e força vital.

A parte mais interessante do livro é a discussão do desafio das CEBs ao protestantismo latino-americano atual. Na opinião do A. as CEBs católicas encarnam o "princípio protestante" do protesto criativo popular, enquanto as Igrejas protestantes são hoje vítimas de uma esclerose institucional. Acusa os protestantes de terem abandonado a própria história e suas raízes no protesto popular contra a rigidez institucional, e de, em lugar disso, terem optado por uma respeitabilidade confortável.

O A. faz uma análise muito interessante do crescimento do protestantismo no Brasil (infelizmente as estatísticas são anteriores aos anos 70) e acredita que o crescimento das seitas evangélicas já começou a tornar-se menor. É também muito crítico com respeito ao entusiasmo com o aspecto quantitativo por parte de seus correligionários e duvida abertamente da motivação de muitos adeptos do protestantismo. A meta principal do A. é, porém, mostrar que muitas denominações protestantes começaram como grupos de protesto popular, pelo menos na Europa, mas abandonaram sua própria radicalidade ao se tornarem ricas. Critica especialmente a Igreja Metodista, argumentando corretamen-

te que o compromisso de Wesley era com os pobres de sua época. Porém, a asserção de que as "classes" de Wesley eram verdadeiras CEBs do séc. XVIII, é duvidosa: a visão social de Wesley era marcadamente conservadora, e sustentar que o posicionamento dele contra a escravidão era opção pela mudança social estrutural é um pouco exagerado. É difícil comparar as reivindicações hodiernas por mudanças sociais com as aspirações que predominavam no início da Idade Moderna, sem correr o risco duma interpretação falsa. O recenseur teria desejado que o A. tivesse discutido mais esse ponto.

O A. levanta algumas questões interessantes como resultado da comparação entre as CEBs e o antigo projeto protestante. Admira-se da possibilidade de Roma aceitar as CEBs com sua Teologia do Espírito Santo trabalhando "de baixo para cima", e pergunta se as CEBs deixariam a Igreja Católica, caso não fossem aprovadas. Mas conclui, — surpreendentemente para um protestante, — que elas devem continuar na Igreja a qualquer custo e trabalhar para a mudança desde dentro. Porém, à luz dos últimos documentos de Roma, faz mais sentido perguntar até que ponto a hierarquia e o clero locais conseguirão viver e trabalhar com as CEBs na prática.

Uma questão preocupante que este livro levanta é se as CEBs poderão, no futuro, evitar a armadilha em que caíram as comunidades protestantes. Uma lição importante, a partir da experiência protestante, parece ser a de que é impossível negar para sempre verdadeiro poder político aos grupos eclesiais de protesto. Quando enfim chegar o dia em que as CEBs alcancem abertamente a influência política que por ora só exercem incipiente e

indiretamente, seu padrão de vida se elevará. Com esse processo que parece inevitável, de melhoria de sua posição social, será que a opção preferencial pelos pobres terá o mesmo sentido para eles que tem hoje, ou será que optarão por uma posição de respeitabilidade social e uma visão de mundo pró-

pria à classe média? Desejamos que as CEBs católicas possam aprender da experiência protestante a este respeito, para evitarem de perder o dinamismo e a abertura ao Espírito Santo que vem da opção preferencial pelos pobres.

T. James Sheppard S.J.

CASTILLO, Fernando: *Iglesia liberadora y política.* — Santiago de Chile: eco Educación y Comunicaciones, 1986. 202 pp., 18 x 11,5 cm.

Esta obra analisa, com originalidade, a nova relação Igreja-mundo que se vem gerando no continente latino-americano em amplo setor da Igreja. Estudo realista, franco e capaz de observar a totalidade do fenômeno eclesial, sabendo distinguir no seu interior as diversas tendências existentes; capaz de fazer um juízo sobre a atualidade da vida eclesial, percebendo quais são as tendências privilegiadas na Igreja institucional. No seu conjunto, é uma interessante tentativa de sistematizar e caracterizar um modelo de Igreja, que o A. chama de "Igreja libertadora", e que tem suas raízes no projeto popular encaminhado à construção de uma sociedade socialista original.

Embora o A. parta da realidade eclesial do Chile, vai além dos limites nacionais, conseguindo analisar a presença da Igreja libertadora na América Latina, dando ao seu estudo um interesse continental.

Inicia a análise com a caracterização da crise de hegemonia que vivem as classes dominantes latino-america-

nas, enquanto as classes populares surgem na sociedade como um novo ator social durante as últimas décadas. A crise tem sido controlada por regimes de força inspiradas na ideologia da segurança nacional, criando uma verdadeira guerra interna contra a "subversão", na finalidade de proteger e conservar as instituições consideradas democráticas da "civilização ocidental cristã".

Essa situação é acompanhada pela Igreja que, por sua vez, vive internamente um profundo processo de renovação pelo Concílio Vaticano II. Ela se entende situada no mundo em constante atitude de serviço e de discernimento como condição necessária para a realização da sua missão. Na América Latina, a Igreja oferece respostas diferentes que correspondem a diversos tipos de presença e mentalidade no conjunto social do subcontinente. Essas respostas constituem "modelos" diferentes de Igreja que decorrem de ligações diversas entre a Igreja e o mundo, no qual se realiza a missão. O A. os define como "Igreja conservadora", "Igreja modernizada" e "Igreja libertadora". Os três modelos coexistem na América Latina em tensão uns com os outros. Na Igreja conservadora há uma identificação com as classes privilegiadas e se atua

socialmente em estreita colaboração com o Estado. Na Igreja modernizada há uma identificação com os setores empresariais e profissionais que encarnam a modernidade do sistema capitalista dependente de nosso continente. Na Igreja libertadora, fiel ao Vaticano II e aos anseios e esperanças dos pobres do continente que clamam por libertação social, vai-se experimentando uma nova maneira de viver a fé cristã e a eclesialidade, profundamente ligada às tradições originárias do Evangelho. Ela não surge em ruptura com a Igreja institucional, mas em comunhão com esta, ajudando-lhe a dar uma resposta conseqüente à alarmante situação social. Dispõe-se a encarnar-se no mundo dos pobres, assumindo sua causa de trabalhar pela construção de uma nova sociedade, onde sejam estabelecidas estruturas sociais de verdadeira comunhão e participação.

Partindo dessas análises, a obra é um estudo do modelo eclesial libertador. Apresenta seus fundamentos teológicos, seus relacionamentos com a Igreja institucional e seus relacionamentos com as organizações populares e políticas de esquerda. É um aprofundamento dos desafios que vão surgindo da prática concreta dos cristãos comprometidos na transformação da sociedade ao lado dos pobres, em suas organizações autônomas. Sua originalidade consiste nessa abordagem desde a prática, oferecendo elementos que sistematizam a nova práxis da Igreja, práxis carregada de frutos novos e amadurecidos, de perguntas e de relacionamentos originais que vão conformando uma nova "identidade". Longe de ser um estudo acadêmico surgido da calma paz das bibliotecas, é uma reflexão crítica da práxis viva dos cristãos nos

seus compromissos libertadores à luz da fé. Por isso, é validamente um esforço a mais de "fazer" teologia desde a práxis da libertação.

Na obra aparece o rosto de uma Igreja que estabelece novas relações e posicionamentos dentro da sociedade. Igreja libertadora que quer redefinir seu ser ao lado dos pobres, enfrentando os desafios que surgem do seu mundo: a pobreza como despojamento e como um mal; os pobres, como um ator social coletivo e conflitivo, enquanto enfrentam as estruturas sociais que impedem sua participação e que geram injustiça; a defesa dos direitos humanos, a violência, a defesa da vida. A nova posição gera uma "crise de identidade histórica" na Igreja que se entendia e se situava na sociedade ao lado do poder ou como um poder. Ao lado dos pobres, a Igreja vai vivendo um lento e doloroso processo de construção de uma nova identidade.

Nesse processo, ela redescobre elementos básicos de sua utopia evangélica, ao participar do dia-a-dia da vida dos pobres, da cultura popular, das lutas reivindicativas e do contato com diferentes organizações sociais, gremiais e políticas de esquerda na procura de caminhos para a transformação da sociedade. Nesse processo há conflitos e contribuições à Igreja institucional; existem erros, dúvidas, incertezas, mas também conquistas, sinais e clarezas; estabelece-se um debate teórico-prático com o "social-cristianismo" e sua "terceira via" como caminho de solução para a situação latino-americana e também com as propostas políticas vindas da esquerda que fixam "políticas de partido" para serem cumpridas pelos movimentos e organizações populares.

A Igreja libertadora acompanha o projeto popular de transformação da sociedade capitalista, no qual o povo tem um papel de protagonista através de suas organizações, lutas, movimentos e partidos. O projeto quer ser construído com a participação popular e não imposto, sabe assumir as análises das ciências sociais e políticas e, além disso, superar as tentativas do populismo e do vanguardismo político. Enfim, é uma Igreja que inicia um processo de estudo e de discernimento do socialismo sem os preconceitos das décadas anteriores.

Pode-se considerar este livro como uma tentativa de "eclesiologia militante", pelo fato de descrever a presença da Igreja libertadora no continente latino-americano em suas relações com a sociedade estabelecida no poder, com a Igreja institucional ou oficial e com

as organizações de esquerda. "Militante" enquanto comprometida, capaz de assumir uma posição, querendo fortalecer a prática libertadora dos cristãos e oferecer elementos de esclarecimento para outros setores de Igreja. A reflexão aqui representada atinge objetividade pelo fato de apresentar com realismo os conflitos, os problemas, os desafios e os horizontes dessa "identidade eclesial" nascente que brota da fé cristã comunitariamente vivida pelos pobres em sua luta por uma sociedade mais justa.

Gabriel I. Rodriguez Tamayo, S.J.

FOLMANN, José Ivo: *Igreja, ideologia e classes sociais*. — Petrópolis: Ed. Vozes, 1985. 207 pp. 14 x 21 cm.

"Até que ponto, membros da Igreja, que se pronunciam a respeito das CEBs, quando manifestam suas 'preocupações' sobre a significação social destas comunidades na sociedade de classes presente, são porta-vozes de posicionamentos ideológicos diferenciados e até contraditórios?". Como é que a questão ideológica da luta de classes atinge e perpassa as CEBs?

O A. faz uma análise sociológica dessa questão, retomando a discussão teórica sobre religião e Igreja Católica e sua interrelação com as classes sociais

e a luta de classes. Não o faz, porém, somente como sociólogo, mas como sociólogo comprometido e atuante no trabalho e na organização das CEBs.

Numa primeira parte o A. aprofunda teoricamente a questão da religião e luta de classes dentro do contexto do modo capitalista de produção. Nessa sociedade de classes, nem tudo é luta de classes, pois nem todos os indivíduos e grupos estão objetivamente vinculados a determinada classe. E a luta de classes não se restringe somente ao nível econômico. Ela tem suas implicações políticas e culturais e a própria religião está submetida ao embate ideológico.

Para identificar os interesses ideológicos das classes, o A. as classifica

segundo as suas metas e os seus meios. Quanto à meta, há classes que criam e apoiam, em suas estruturas básicas, ideologias *conservadoras*, e outras que criam e apoiam ideologias *transformadoras*. Quanto aos meios, o A. faz uma dupla distinção: conservadoras de orientação reacionária e de orientação modernizante; e as ideologias transformadoras de orientação reformista e de orientação revolucionária.

Aplicando esse esquema aos textos de sua análise e estudo, o A. conclui que nas CEBs há uma tendência ideológica predominantemente transformadora reformista.

Numa segunda parte o A. reaviva, de uma maneira criativa e original, a memória sobre a constituição das classes sociais e a atuação da Igreja dentro desse processo na formação socio-econômica capitalista brasileira.

Numa terceira parte, depois de elucidar o porquê da existência do debate da questão "Comunidades Eclesiais de Base e luta de classes", o A. mergulha no debate ideológico expresso, de forma velada ou manifesta, nos diferentes textos do discurso da Igreja Católica no Brasil, de 1975 a 1982. Descreve-o a partir de três "cortes": um corte *ideológico*, analisando textos que visam convencer o todo da Igreja de sua importância; um corte *político*, a partir de textos que dizem respeito à organização interna de poder na Igreja; e um corte *pedagógico*, analisando roteiros e canções veiculados nas comunidades com uma clara função pedagógica pastoral educativa. Cada "corte" corresponde respectivamente a um dos capítulos finais.

Para identificar os posicionamentos ideológicos conservadores (reacionários ou modernizantes) e os posicionamentos ideológicos transformadores

(reformistas ou revolucionários), os textos são submetidos a três perguntas fundamentais: a) como se vê (*percebe*) a realidade social e a prática das CEBs com relação à luta de classes?; b) como se julga (*justifica* ou *condena*) o envolvimento das CEBs na luta de classes?; c) o que se sugere em nível de *ação* das CEBs no processo de luta de classes?.

Chama a atenção como nessa análise a luta de classes transparece nas CEBs como um divisor de águas. Enquanto a "esquerda" *percebe* os reflexos da luta de classes até mesmo no seio da Igreja, encontra *justificativas* bíblicas de um compromisso transformador (com uma autoconsciência de estar fazendo reviver a genuína tradição da Palavra de Deus), e procura tomar posição (*agir*) frente aos problemas sociais e estruturais (através de uma "mística da união" e do cultivo da semente da "nova sociedade" que mais dia menos dia acontecerá), a "direita" *vê* as CEBs prenhes de perigos e "infiltrações ideológicas" e afirma (*justifica*) que a missão da Igreja, essencialmente espiritual, se sobrepõe aos antagonismos de classe. Sua *prospectiva* apenas confirma a velha prática, onde o sonho de uma "nova sociedade" está ausente.

Muito poderá ajudar esse livro na "caminhada" das CEBs, sobretudo aos assessores que nesses encontros exercem um papel importante de catalisar e organizar os elementos fundamentais trazidos à tona pelas bases, bem como no ajuizamento e nas perspectivas de ação. Na conclusão do livro o A. resume os principais indicadores de identificação dos posicionamentos ideológicos que poderão ajudar a situar-nos na "caminhada" e a elucidar a nossa prática nas comunidades.

João Inácio Wenzel S.J.

Sinais de vida e fidelidade: testemunhas da Igreja na América Latina (1987-1982). / Tradução (do espanhol) Ático Rubini. — São Paulo: Ed. Paulinas, 1986. 623 pp., 21 x 13,5 cm.

O livro publicado originalmente no Peru (cf. *Persp. Teol.* 16 [1984] 140), inscreve-se na seqüência de três volumes anteriores dedicados a recolher os passos da caminhada da Igreja na América Latina, nos anos posteriores ao Concílio Vaticano II: Sinais de renovação; Sinais de libertação; Sinais de luta e de esperança.

Este volume cobre os anos que vão de 1978 a 1982, anos de Puebla e do martírio de D. Oscar Romero, que marcaram definitivamente os rumos da Igreja latino-americana, enquanto experiência original que arranca do chão dos pobres da terra, mas que alcança, enquanto reflexão, compromisso e martírio, inclusive os membros mais altos da hierarquia, como bispos e arcebispos.

Está dividido em cinco capítulos, precedidos de uma atenta e lúcida introdução de Gustavo Gutiérrez. Gustavo é alguém que sabe ler os sinais do tempo escondidos na trama por vezes opacas do dia-a-dia e no drama das mortes prematuras da fome, no despertar de indígenas e mulheres ou ainda no sangue rubro dos mártires que fecundam a terra e a igreja da América Latina.

O primeiro capítulo nos fala dos deserdados e esquecidos da sociedade, cuja voz e clamor se fazem cada dia mais fortes: índios, negros e mulheres. Enquanto os testemunhos do martírio e da ressurreição dos povos indígenas

são abundantes e cobrem todo o continente, os dos negros restringem-se ao Brasil e os das mulheres a um único documento, o do encontro latino-americano de mulheres, realizado em San José de Costa Rica, em 1981.

O capítulo 2 mapeia os clamores do povo por pão, terra e vida frente aos massacres, torturas e violações dos direitos patrocinadas pelos regimes militares em aliança com o capital internacional. O capítulo 3 acompanha o nascimento de uma igreja que passa a caminhar com o povo em seus sofrimentos e lutas e se faz paulatinamente uma igreja de pobres. O capítulo 4 detém-se nas muitas mortes coletivas e anônimas, mas também altivas e fiéis ao povo e ao evangelho, multiplicadas em centenas de mártires, cujo sangue prepara as sementeiras do amanhã. O último capítulo dedica-se à solidariedade crescente entre os pequenos da América Latina. Gutiérrez comenta dizendo: "O que impressiona é precisamente a facilidade dos populares de passar do local ao latino-americano", fazendo emergir a "fraternidade dos miseráveis".

Solidariedades, oração e martírio nas comunidades populares é a grande riqueza e o testemunho maior das igrejas na América Latina que transparece nesta rica coletânea.

A distribuição dos testemunhos por grandes temas, a pequena introdução que precede cada documento e finalmente a retrospectiva final apresentando os documentos segundo a data e precedência num duplo índice, temático e por países, facilita sobremaneira o manuseio desta coletânea da ação e do pensamento vivos da Igreja na América Latina.

Sua publicação no Brasil ajuda a

sairmos do horizonte por demais brasileiro, convidando-nos à comunhão com as comunidades irmãs da América do Sul, Central, do Norte e também do Caribe.

Estes textos podem ser usados com grande proveito nas celebrações das comunidades, nos dias de estudo

sobre temas específicos, na leitura para alimentar a fé e a esperança na caminhada. O teólogo, o pastor, encontrarão aí também material precioso para sua investigação e para o fortalecimento de seu compromisso e de sua fé.

José Oscar Bezzo

BROSHUIS, Inês: *Sinal do Reino:* temas fundamentais para um catequese renovada. — Petrópolis: Ed. Vozes, 1986. 196 pp., 21 x 14 cm. (Coleção: catequese fundamental; 5)

Este quinto lançamento da coleção "Catequese Fundamental", da Ed. Vozes, continua a linha das publicações anteriores, tentando tornar acessível o documento "Catequese renovada, orientações e conteúdo" (Col. "Doc. da CNBB" — 26, Ed. Paulinas) a catequistas e agentes evangelizadores, favorecendo assim sua divulgação, efetivação e aprofundamento. "Sinal do Reino" centra-se no estudo da terceira parte do documento, que tem como título "Temas fundamentais para uma catequese renovada" (n.º 165 a 280) como também na parte que trata da revelação (n.º 30 a 75). I.B. faz parte, desde 1976, da equipe do Departamento Arquidiocesano de Evangelização e Catequese (DAEC) de Belo Horizonte e Regional Leste II da CNBB, como, também, desde 1978, do Centro Bíblico da mesma diocese. Envolvida no trabalho catequético desde 1956, é autora de textos para círculos bíblicos e de diversos livros sobre catequese. Esta sua última publicação se situa em continuidade com a anterior "Para você, catequista".

Os 37 temas do livro são pensados à maneira de encontros-celebrações com explicação extensa do assunto em questão, uma série de perguntas para reflexão em comum, dicas práticas para a aplicação na catequese, bibliografia particularizada e oração final. A A. assume o esquema histórico-salvífico do documento e aborda todos os seus temas, ainda que a ordem seja às vezes alterada por motivos de síntese pedagógica. O roteiro é completo e bem estruturado.

O estudo dos temas é extensivo, sem perder a profundidade. Responde assim o texto às perguntas fundamentais da fé, da história da salvação e da vida da Igreja, de uma maneira clara, sintética e precisa. Desta maneira o livro fornece um instrumental bastante completo e dá uma orientação básica criativa, renovadora e libertadora para a formação de evangelizadores.

A riqueza no tratamento dos assuntos, ainda que bastante uniforme, destaca-se sobretudo nas sínteses bíblica e histórica, tanto do AT como do NT e da vida da Igreja e os Sacramentos. Menos lançada e criativa é a maneira em que são articulados nos temas a análise-transformação da realidade e os conflitos sociais, ainda que a perspectiva de engajamento social, fraternidade, justiça, esteja presente em todos eles.

Uma observação prática: Dificilmente poderá esgotar-se numa só reunião o assunto de cada encontro. Faz-se, pois, mais necessário o trabalho de acompanhamento do formador-animador, que deverá distribuir o conteúdo-dinâmica dos encontros no número de reuniões que forem requeridas. A apresentação dos temas, a riqueza e objetividade das perguntas e a ótima seleção bibliográfica, facilitam este trabalho mais lento e aprofundado de formação das lideranças. O esquema do docu-

mento e da A. oferecem um excelente fio condutor para esse estudo aplicado às urgências e particularidades de cada Comunidade Eclesial.

Pela sua orientação teológica, pastoral e didática, este trabalho é altamente recomendável como manual de formação não só de catequistas mas de todos os agentes evangelizadores das nossas comunidades.

Jesús M. Zaglul S.J.
