

# RECENSÕES

**CASALDÁLIGA, Pedro:** *Na procura do Reino: antologia de textos 1968-1988.*/Tradução (do espanhol e do catalão) Antônio Carlos Moura. — São Paulo: FTD, 1988. 278 pp., 21x14cm. (Série: solidariedade)

"Já sou, a cada passo que insinuo,/ testemunho ou escândalo,/testemunho e escândalo" (217). Com estes versos se define Pedro Casaldáliga, o controvertido bispo e poeta, profeta e teólogo ("teólogo" no duplo sentido da palavra: o moderno e o patristico [= homem que sabe falar de Deus e vive de Deus]).

O livro a ser apresentado é, como instrui o subtítulo, uma seleção de textos que resumem o pensamento e a ação desse autodefinido "guerrilheiro/ do Mundo, da Igreja e de mim mesmo" (32). Um bispo que não teme falar em revolução. Pelo contrário, pergunta: "Pode deixar de ser revolucionária a fé cristã?" (53). E explica: "... a revolução de que eu falo é, nada menos, a conversão da sociedade" (ib.). Porque — e ele cita uma mulher lá do sertão: "A glória do Pai é assim: ninguém mais alto, ninguém mais baixo" (67).

Por isso muitas vezes é acusado de marxista. Quem lê este livro e percebe presente a cada página o amor vivo por Cristo, reconhece a verdade da afirmação: "Posso andar com Marx como companheiro: 'o Caminho', mesmo, para mim, é Jesus Cristo" (58).

Como profeta, Pedro é um homem livre. Liberdade que lhe vem de Deus. "Meus versos/ andam cheios de Deus, como pulmões/ cheios do ar

vivo" (271). Liberdade que aprendeu com os pobres que, no decorrer de toda sua vida, desde a Catalunha natal, "foram e são meus juízes, meus mestres e meus profetas em revolução; a eles devo esta incômoda tradução do Evangelho de Jesus que agora tento viver" (54). Como profeta, Pedro é apaixonado pela justiça, pela solidariedade. Não se envergonha da "virtude" da ira: "Modéstia à parte quanto a minha ira, as iras dos profetas, a ira de Jesus foram, no seu tempo e no seu modo, um sacramento do zelo da glória de Deus e da dignidade do homem que os abrasava" (47).

Todo profeta é incômodo. Por isso, ao ser testemunho, é escândalo. Também (e talvez principalmente) dentro da Igreja que tanto ama. Vale dele o que escreve de Mons. Romero: "As Cúrias não podiam entender-te/ nenhuma sinagoga bem montada pode entender a Cristo" (252). Porque: "As estruturas, todas, mesmo quando relativamente necessárias, são alérgicas à vida, sempre nova..." (190). E o Deus que ele prega e vive, "é o Deus da vida e não o Deus da morte" (76).

A partir de sua liberdade e limpidez evangélica pode dizer abertamente o que outros talvez pensem sem dizer. Assim, depois de renovar uma profissão de fé na função petrina na Igreja, acrescenta: "Não creio, porém, no Vaticano como Estado, como poderio, como burocracia. Incomoda-me; penso que atrapalha o passo da Igreja de Jesus; desejo que se acabe. Lamento e rejeito os títulos, privilégios e prebendas de bispos, padres e religiosos. A carga da História poderá explicar tu-

do o que se queira, mas não o justifica. Creio que o Evangelho anda por outros rumos. Dito seja com tanto respeito quanto liberdade" (146). O que assim, anos antes o expressara, repete com vigor e respeito nas páginas lapidares de sua carta ao Papa (151-160).

A revolução/conversão deve começar pela Igreja, por suas estruturas: "Não exigo que a Igreja seja uma democracia; exijo que seja mais: uma comunidade fraterna" (58). Defendendo a corresponsabilidade eclesial, escreverá: "...a prepotência hierárquica — demasiado 'mundana', bem pouco fraterna —, o centralismo romanista ou ocidental — bem pouco 'católico', nada propiciador de ecumenismo dentro e fora de casa, na Casa maior do Reino — e o hiperortodoxismo à caça às bruxas ou em constantes cerceamentos — pouco sensível à comunhão plural, desconhecador, na prática, das realidades de outros mundos e de suas exigências para os cristãos — criaram em muitos católicos um complexo de medo eclesiático, de submissão infantil, de uniformismo esterilizador" (171). Sabendo como é difícil, no entanto, a conversão (a Igreja é pecadora e o pecado da Igreja é também dele — cf. 185), adverte: "Especialista em eternidade, a Igreja deixa passar, com frequência, o tempo..." (161). E, pondo o dedo na chaga, diagnostica num brevíssimo poema: "O Reino/ une./ A Igreja/ divide./...se não coincide/ com a vontade do Reino" (196). Daí que, numa inesperada e profunda inversão do clássico axioma teológico, possa escrever: "*fora da Salvação não há Igreja*" (141).

Sua crítica à Igreja provém do amor ao Evangelho e da fidelidade ao povo, aos pobres: "Eu não concordaria que haja tanto perigo de mitifica-

ção do povo. Para mim, nunca jamais, por muitos séculos que a história caminhar, daremos, nem como Igreja, nem como sociedade, o valor que devemos dar ao povo" (169). Por isso, pode ironizar "nossa auto-suficiência de pastores, bispos e sacerdotes, demasiado acostumados a distinguir entre o litúrgico e o extralitúrgico, como se o povo... nada! coisinhas!... mas quando nós chegamos ao trono, aí, sim!..." (168). E, no entanto, é ele, o povo, "*o novo sinal, o único símbolo atualmente inteligível, o contexto evangélico de encarnação para uma vida religiosa digna de credibilidade hoje*" (187). Lamenta, por isso, "que se tenha perdido a liberdade e até a alegria" de usar a expressão "Igreja popular" (172). Porque, enfim de contas: "No ventre de Maria/ Deus se fez homem./ Mas na oficina de José/ Deus também se fez classe" (266s). E classe, por mais que soe marxista, não assusta nosso bispo-poeta: "não devemos ter medo da palavra [classe], porque a realidade é essa mesmo" (74). Assim pode escrever excelentes páginas sobre a Igreja popular (cf. 172-174) e excluir a possibilidade de uma "Igreja burguesa" (cf. 173) ou então exigir dos "católicos" latifundiários" que escolham entre sua fé e seu egoísmo (cf. 143).

Pedro mostra-se também teólogo que sabe ir ao cerne dos problemas e dar uma resposta como só consegue quem tem o domínio da palavra. Em breves linhas faz uma excelente síntese sobre a relação eucaristia-justiça (100). Também em poucas palavras consegue magistralmente expressar a relação entre hierarquia e povo, segundo a melhor doutrina católica (cf. 147). Nem é de estranhar em quem sabe escrever tão belamente uma verdadeira teologia e espiritualidade do pastor (cf. 165-167).

A teologia da missão é também contemplada com excelentes páginas (cf. 178-182), onde é explicitada de forma clara e concisa a problemática da inculturação da fé. A poesia "Deus é Deus" (271) é de extraordinária finura teológica (e mística).

Por trás de tudo e à base de tudo, há uma espiritualidade profunda que ressurda de todas as páginas do livro. Entretanto, Pedro dedica-lhe explicitamente o cap. ou parte sexta (197-246). Aí encontram eco os temas clássicos da espiritualidade: o homem novo, a contemplação, a subida do Monte Carmelo, o martírio, a morte, a esperança. Inspiradíssima a poesia intitulada "O difícil todo", sobre a relação contemplação-ação: "Somente melhor/ que essa melhor parte/ que escolheu Maria/ o difícil todo!". E a última estrofe: "...Somente melhor/ o difícil todo/ da outra Maria..." (211-212).

A "outra Maria", Nossa Senhora, ocupa um lugar especial (253-262): "Entre os amigos, tenho fama de 'mariano'" (253). Outro personagem ins-

pirador de Pedro é Francisco de Assis. Sobre ele escreve um texto lindíssimo (249-251). Também outras figuras desfilam e inspiram estas páginas: Mons. Romero (251-253), Camilo Torres (49-53), Che Guevara (54-56), Rodolfo Lunkenbeim e Simão Bororo (76s).

Os povos indígenas merecem sua atenção especial, dentro da opção pelos pobres (cf. 68-89, incluindo o texto da Missa da Terra sem Males). Juntamente com os negros (cf. 90-101, com a Missa dos Quilombos) são "povos proibidos": de viverem, de serem eles mesmos.

Esta recensão quis dar aos leitores um "gostinho" da alta categoria deste livro que merece ser lido, relido, meditado, rezado. São textos, cartas, poesias, entrevistas que passarão à "Patrologia latino-americana do séc. XX" e serão "testemunho e escândalo" desta Igreja que aqui nasce e ressuscita, apesar de todos os pretórios e sinagogas.

Francisco Taborda S.J.

---

**CASALDÁLIGA, Pedro:** *Nicaragua: combate y profecía.* — San José: DEI, 1987. 188 pp., 21x13,3 cm. ISBN 9977-904-39-1

São Félix do Araguaia, no Estado do Mato Grosso, é um dos lugares mais longínquos e inacessíveis do interior do Brasil. Ali morrem os caminhos e se fazem inviáveis as comunicações. E é nesse lugar onde vive, sofre e dá testemunho um dos mais impressionantes pastores da Igreja do Brasil e da América Latina: Pedro Casaldáliga. Daquela solidão saem palavras de fogo. Desde

aquelas distâncias irrompem as mais diretas comunicações. Para os místicos, os poetas e os profetas as distâncias não contam. Estão para além do espaço e do tempo. Captam a mensagem do vento e atinam com o sentido secreto da história, especialmente daquela história amalgamada com lágrimas, suor e sangue. E Pedro é profeta, poeta e místico.

*Nicaragua: combate y profecía* é um diário de campanha. Durante quase dois meses, Pedro exerceu o "ministério da consolação" e o "ministério da fronteira" por inumeráveis rincões da-

quele país irmão. E nestas páginas se revela sua alma vulcânica e terna. Sentiu a chamada do Espírito: urge reforçar os laços de solidariedade para com esse pequeno Davi que tem que enfrentar as ameaças do gigante Golias. Nicarágua está sendo atormentada, pois os que vivem da morte de outros não toleram o vigor dessa pequena semente que leva dentro a esperança de todo um Continente. É preciso regar, adubar, rodear de carinho essa plantinha para que cresça e frutifique. Pedro esteve na Nicarágua em nome de 23 bispos brasileiros e de cerca de duzentas instituições eclesiais e civis. Não foi lá para enfrentar-se com ninguém a não ser com o medo. Fez-se lá presente para animar a esperança e confirmar os irmãos na fé. Caim não poderá pisar impunemente essa planta que luta por viver e crescer. Haverá espíritos proféticos que testemunharão contra a iniquidade, e gestos proféticos que gritarão com João Batista: "Não te é lícito!".

Todo o livro rescende a combate e profecia. Conta o que vê na vida cotidiana do povo que trabalha, defende as fronteiras da invasão dos Contras, reza e chora seus filhos e filhas massacrados. Pedro é um observador perspicaz, porque é um místico. Discerne nos pequenos gestos, nas frases que anota saídas da boca dos pobres, toda a sabedoria que nasce do sofrimento. Impregna seu texto de poesia. Admirável combinação esta: drama e poesia, luta e canção. A "insurreição evangélica" é levada ao interior do coração pela conversão, às estruturas sociais pela libertação que procura participação e justiça para todos — começando pelos últimos — à própria Igreja para que dia a dia se faça Povo de Deus penetrando no povo real e histórico.

O "sombbrero" de Sandino está aí,

esperando quem queira tomá-lo e colocá-lo, abraçando a causa da libertação de um povo pequeno, mas histórico, que não se vende nem se rende. Pedro aceitou o desafio como latino-americano por adoção, como cristão e como bispo. Sua presença na Nicarágua expressou a catolicidade real da missão apostólica de que cada bispo está investido. Um bispo está, antes de tudo, inserido na Igreja universal, que é a portadora da causa de Jesus. Cada bispo deve ser penhor dessa missão universal de Jesus. Não há muitos símbolos que possam fazer visível e concreta essa missão. A ida de Pedro à Nicarágua em nome de tantos colegas quis expressar a catolicidade real da missão apostólica. Só depois o bispo se insere numa igreja local e anima o caminhar de uma porção do Povo de Deus.

Na Nicarágua Pedro não fez política. Evangelizou. Exerceu plenamente dois ministerios, urgentes naquele país: o ministério da consolação e o ministério da fronteira. Que seria das mães que enterram seus filhos já sem figura humana, se não houvesse quem as consolasse? Que seria de todo um povo que dia a dia vê aumentar o cerco, que sente consolidar-se a ameaça de invasão e que teme se frustrar a vitória da revolução, se esse povo não fosse permanentemente consolado? Pedro não só o consolou, senão que renovou sua esperança na Igreja e nos ideais maiores da revolução sandinista.

Praticou também o ministério da fronteira. Esteve fisicamente na fronteira: pôs em risco sua vida. Ali orou e convidou a todos a olhar para mais além das fronteiras. Animou a reflexão cristã a assumir sem medo outras fronteiras: Como construir uma sociedade a partir dos mais pequeninos e

que contribuição devem dar os cristãos a essa tarefa imensa? Como articular a fronteira da política com a da mística? Como deverá ser uma Igreja nova dentro de uma nova sociedade? Neste ponto Pedro manifesta sua visão ampla brotada de longas meditações sobre o lombo do cavalo, ou na cobertura de um barco em suas longas viagens pelo rio Araguaia, ou a pé, junto com os agentes de pastoral leigos. Quem diria que um bispo, afastado dos centros de reflexão e das bibliotecas, se desenvolvesse com tanta clarividência e perspicácia teórica e prática. . . Não teme o marxismo nem a revolução. Quem vive impregnado de Evangelho e da certeza da ressurreição, quem se identifica com os empobrecidos e gasta sua vida no compromisso pela libertação integral, quem sabe servir ao Senhor da história no serviço cotidiano ao Povo, recebe como dom toda a serenidade e liberdade do Espírito. Pedro testemunha que isso não é retórica, mas realidade convincente.

Hoje recordamos com orgulho bispos que, no tempo da América Latina colonial lutaram em defesa dos indígenas e dos escravos, bispos como Julián Garcés, Juan de Zumárraga, Vasco de

Quiroga, Bartolomé de Las Casas, Antônio Valdivieso, Toríbio de Mogrovejo e outros. Bem sabemos como foram difamados, perseguidos, exilados e alguns inclusive assassinados. Pedro Casaldáliga prolonga a estirpe desses pais de nossa fé latino-americana. Como aqueles no seu tempo, também Pedro no nosso é incompreendido, mal visto, obrigado a justificar-se perante as mais altas instâncias da Igreja. Sua resposta é evangélica: rezar cada dia meia hora mais do que o costumado, jejuar às sextas-feiras, fazer cada mês em sua Prelazia uma vigília pela Nicarágua e pela América Central. E — ainda mais — uma promessa solene: no caso de a Nicarágua ser invadida, voltará lá, para consolar e estar na fronteira, para dar sua vida aos irmãos, como Deus nos manda.

A leitura do livro *Nicaragua: combate y profecía* deixa-nos a impressão de prolongar as páginas dos Atos dos Apóstolos. Há combates, mas há também a alegria que brota da boa nova. Por isso é possível a poesia e a esperança de que, uma vez mais, Davi vença Golias.

Leonardo Boff O.F.M.

---

**HERNÁNDEZ PICO, Juan:** *Un cristianismo vivo: reflexiones teológicas desde Centroamérica* — Salamanca: Ed. Sígueme, 1987. 195 pp., 21,13,5cm. (Coleção materiais; 25) ISBN: 84-301-1021-6.

Este é um livro de teologia militante, no sentido mais expressivo do termo. Foi escrito dentro da situação conflitiva da América Central. Ressu-

da por todos os poros um compromisso com o sofrimento, a luta, o projeto dos oprimidos.

Começa criticando o conceito de "científico" da cultura ocidental que a teologia incorporou. Assim a teologia perde sua força de transformação e se coloca a serviço da instituição eclesial. Recordo o A. que a Igreja não pode nunca esquecer a força carismática de Jesus, manifestada na sua re-

lação com os pobres. Nessa perspectiva, analisando o Documento de Cristãos para o Socialismo (Chile, 1972), mostra como a teologia da América Latina (AL) leva a sério a experiência de fé de Jesus, a relação entre o Jesus histórico e as ciências sociais e a práxis política. A situação da AL implica uma reinterpretação da vida de Jesus, sobretudo como aquele que impede colocar o caminho do poder, da violência como mediação do Reino. Fora do contexto do A., algumas afirmações poderiam até mesmo parecer desmobilizadoras.

Trabalha longamente o tema da solidariedade com os pobres, desde suas dimensões bíblicas até o valor cristão da solidariedade humana. Mostra como a solidariedade é nota distintiva da união e lealdade entre as igrejas. Há passagens onde se faz uma leitura sugestiva da unção de Betânia, do lavapés, numa perspectiva de solidariedade com o projeto dos pobres na A. Central.

O martírio merece também relevo nesse texto, partindo do fato de tantos mártires na AL, no sentido de protesto do justo assassinado e de testemunho de entrega de vida pelos pobres. Tal fato tem sua originalidade, ao acontecer em nações católicas numa civilização ocidental que se apresenta como tolerante e secular, onde o Cristianismo ainda é uma instituição respeitável. Por isso, tais mártires atestam a fraqueza de um cristianismo que não conseguiu criar um amor fraterno em obras de justiça para com os pobres e acusam o caráter idolátrico do capitalismo transnacional. Positivamente o martírio é sinal de esperança e fidelidade à esperança dos pobres. Em páginas interessantes, o A. compara o martírio cristão com o de tantos militantes políticos.

Num texto comprometido e escri-

to na A. Central, não podia faltar uma longa referência à figura ímpar de Mons. Romero, bispo de El Salvador, assassinado no meio de seu compromisso com os pobres. O A., que privou com essa figura, pôde traçar-lhe o itinerário espiritual. Caracteriza-o de verdadeira conversão, que se inicia diante do corpo ensangüentado do P. Rutilio Grande (1977), morto pela repressão no meio de seu compromisso com os camponeses. Esta se manifestou por uma mudança de conselheiros, pela troca de interlocutor de seu diálogo, não mais o Estado, e sim o povo, por uma passagem do espiritualismo a uma fé comprometida, do serviço à instituição ao serviço à fé e à vida do povo. Procurava sentir com a Igreja encarnada nos pobres, perceber a ação do Espírito na história, empenhar-se com os pobres organizados e não indivíduos ou multidão, defendendo-lhes o projeto histórico concreto, até a entrega de sua vida bem concretamente.

Belo capítulo é dedicado às raízes bíblicas do homem novo que se busca criar na A. Central. Tece-lhe as características mais importantes. Ele é antes de tudo um Filho de um Deus Pai, que nos ama primeiro e que nos possibilita amar-nos uns aos outros. A imagem de Deus necessita ser corrigida das deficiências de nossos pais possessivos. Ele é um Pai que nos quer em nossa adultez livre e que respeita nossas decisões até mesmo de aceitar tal filiação. Modelo para todos os processos revolucionários que são tentados a imporem-se como generosos e salvadores do povo. Ao lado da liberdade, faz parte fundamental desse homem novo a dimensão de esperança. E o protótipo desse homem é a pessoa histórica de Jesus, a quem, mais que imitar, cabe-nos seguir.

---

Num livro escrito no coração da luta, não podia faltar a dimensão de oração. Faz tempo que a temática da espiritualidade vem preocupando os teólogos da libertação. Não tanto para responder as críticas de imanentismo, de horizontalismo, mas por uma necessidade interna e mística de uma vida comprometida com a luta dos pobres. É o próprio compromisso com a libertação que está a exigir uma espiritualidade, uma vida de oração.

Não se pode esquecer que a TdL nasceu da espiritualidade, do impulso do Espírito para anunciar a boa nova aos pobres. Ela procura dar razão de nossa esperança no interior do compromisso. Trabalha um novo tipo de santidade. As duas colunas dessa espiritualidade são a fidelidade à Palavra de Deus lida hoje com discernimento do espírito em nossa história e a causa dos pobres.

Nesse contexto entende-se a importância da oração. E o modelo para ela é o exemplo de Jesus que ora. Sua oração é petição para a vinda do Reino e dependência em relação ao Pai. Estes dois elementos da oração de Jesus iluminam a oração em nosso contexto de conflito. A luta pelo reino é dom de Deus Pai, que nos ama primeiro, que nos sustenta em seu amor, que penetra toda luta pela justiça. O A. no final faz uma comparação da experiência da noite escura no caminho da libertação individual para uma vida de oração, como no-lo retrata sobretudo S. João da Cruz, com a noite escura da injustiça estrutural em que se reza ao Pai em nosso continente.

O último capítulo consiste numa reflexão teológica sobre a experiência que cristãos fizeram na revolução nicaragüense. Procura mostrar a proximidade política e de fé entre revolucionários cristãos e revolucionários não-crentes. Não se trata de uma simples reflexão teórica abstrata, mas se baseia numa experiência histórica concreta vivida pelos cristãos e não-crentes no interior da Frente Sandinista. O A. procura, de um lado, responder a uma suspeita muito divulgada de que toda aliança nesse nível é simplesmente estratégica e que terminada a revolução os cristãos serão aliados do processo. Mostra a originalidade da situação nicaragüense em relação a outros processos históricos revolucionários. Trabalha também teoricamente os campos de tensão e a possibilidade teológica de discernir o Deus escondido na história.

O livro não traz novidade teórica para quem está acostumado com essa problemática. Entretanto tem força profética, interpeladora e sensibilizadora para tais questões. O aspecto interpelativo do livro é sua maior riqueza, mas também levou o A. a um estilo algo retórico, com frases demasiadamente longas e carregadas de palavras. O texto ganharia muito se o estilo fosse mais sóbrio, conciso. Revela uma teologia situada em contexto de conflito e luta, mas de muita esperança. Marca-o a opção nítida pela libertação dos pobres. Somente a partir de tal ótica se pode entendê-lo.

J. B. Libânio S.J.

*El pensamiento social de Juan Pablo II: documentos y comentarios/* Franz J. Hinkelammert... (et al.) — San José: DEI, 1988. 214 pp., 21 x 13,3 cm (Coleção: análisis) ISBN 9977-904-4.

Na primeira parte do livro são publicados na íntegra os documentos da Comissão Pontifícia Justiça e Paz sobre a dívida internacional e sobre a moradia, bem como a Carta Encíclica "Sollicitudo Rei Socialis" (SRS).

A segunda parte reúne uma série de comentários centrados sobre a "Sollicitudo Rei Socialis" (SRS). Nenhuma vez se faz referência aos outros dois documentos publicados na primeira parte. Os comentários tem como "marco de referência geral a teologia latino-americana mais comprometida ou a 'Teologia da Libertação'" (9).

*Arnoldo Mora Rodríguez*, retomando a evolução do Ensino Social da Igreja e sublinhando o avanço que foi a *Laborem Exercens*, critica a SRS pelo seu tom excessivamente "moralizante e exortativo", por não distinguir a violência legítima frente às tiranias de outras formas de violência e pelo tom demasiado espiritualista que se dá à opção preferencial pelos pobres "sem chegar às suas implicações políticas reais" (124).

*Orlando Navarro e Yadira Bonilla* analisam o significado da SRS para a Igreja, sublinhando que, "ao se introduzir a Doutrina Social dentro da Teologia Moral, se brinda ao cristão o meio para concretizar o seu compromisso como membro da Igreja" (135).

*Helio Gallardo*, num estudo mais articulado, busca identificar "as auto-determinações de identidade social de que o discurso da SRS é portador e o

tipo de interlocutor ou referente que ele supõe" (137). Analisando a organização geral do sentido do texto, conclui que este se "deriva de uma filosofia da História e não do estudo histórico da realidade contemporânea" e o seu discurso dissolve os eventos históricos na teologia moral (150). Ressaltando, no entanto, que o sentido de um texto não se esgota exclusivamente neste nível de análise, sublinha o caráter abertamente contestatário da encíclica com respeito ao discurso político dominante, isto é, neoliberal e neoconservador.

*Carmelo Alvarez* tenta fazer uma leitura ecumênica da SRS. Para ele as afirmações "sobre os bens, as riquezas e a propriedade privada seguem linhas muito contraditórias", sem postura profética, fazendo com que a "inclinação reformista do discurso papal seja óbvia" (161).

*F.J. Hinkelammert* comenta a SRS a partir dos conceitos de desenvolvimento, opção preferencial pelos pobres e pecado estrutural. Quanto ao primeiro conceito aponta uma ambigüidade na encíclica que lhe permite evitar a vinculação entre capitalismo e subdesenvolvimento como o fazia, com ênfase, a *Populorum Progressio*. No que diz respeito à propriedade privada Hinkelammert entende que a SRS é um passo atrás. Comentando o nº 31 da SRS, ele entende que João Paulo II afirma o direito à propriedade privada como um "apriori indiscutível e não suscetível de mudança" (165). Assim "João Paulo II volta à propriedade privada como direito natural, uma posição que o Concílio e Paulo VI tinham abandonado em favor da posição tomista original" (ib). Esta afirmação da exigência apriorística do direito à propriedade privada subverte a opção

preferencial pelos pobres, transformando-a em "opção preferencial pela propriedade privada" (168). Após uma pertinente e aguda reflexão sobre o pecado estrutural, a partir da SRS, de São Paulo e da Teologia da Libertação, Hinkelammert conclui o seu comentário afirmando que a SRS "realmente não é um passo à frente do que foi a *Populorum Progressio*. Suas orientações básicas se encaminham (...) para uma Doutrina Social da Igreja pré-conciliar" (178). Se, apesar de tudo, o pensamento sobre o desenvolvimento traz algo de novo para a atualidade política do Ocidente é porque "esta retrocedeu muito mais que o Papa" (ib).

R. Vidales, fundamentando-se em grande parte no importante estudo de F. Hinkelammert sobre a evolução do Ensino Social da Igreja desde a *Rerum Novarum* até a *Laborem Exercens* publicados no livro *Democracia y totalitarismo* (ver *recensão Persp. Teol.* 20 [1988] 389-391), analisa a contribuição da SRS, procurando mostrar que a sua lógica de argumentação é semelhante à da *Laborem Exercens* só que ampliada e aprofundada.

J. Iguñiz, economista peruano, conclui o livro centrando sua reflexão na crítica que a SRS faz ao que é medular no sistema capitalista, afirmando que a "opção socialista segue sendo nos países pobres uma maneira de se aderir à prioridade da satisfação das neces-

sidades mais elementares do ser humano e à política de estímulo do comportamento solidário e austero como meio de enfrentar os problemas mais urgentes das maiorias nacionais" (210).

O livro é uma tentativa interessante de refletir a SRS a partir da Teologia da Libertação. Como se terá percebido no decorrer da *recensão*, as avaliações críticas da encíclica não vão todas no mesmo sentido, mas suscitam questionamentos que podem ajudar a aprofundar o entendimento do discurso social da Igreja. A reflexão sobre a SRS se fez imediatamente após a publicação desta. Isto tem a vantagem de certa originalidade mais também nem sempre a reflexão sai ganhando em articulação e consistência. No comentário de R. Vidales não há nenhuma citação bibliográfica, ainda que haja textos entre aspas. Cabe ao leitor deduzir que o estudo a que se refere, é o de F. Hinkelammert, acima citado.

A posição de F. Hinkelammert sobre o direito à propriedade privada na SRS parece superestimar a afirmação do nº 31 da referida encíclica. Creio que afirmar que há um retrocesso nesta questão a partir desse texto — salvo melhor juízo — não corresponde. Creio que aqui há um ponto que merece maior discussão e aprofundamento.

Inácio Neutzling S.J.

---

SCANNONE, Juan Carlos: *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. — Madrid: Cristiandad, 1987. 286 pp., 20,5 cm x 13 cm. ISBN 84-7057-409-4 (Co-edição: Buenos Aires, Ed. Guadalupe).

Este livro inicia uma série de três outros, prometidos pelo A., onde ele apresenta e reagrupa uma série de artigos publicados nos últimos anos (desde 1976) sobre temas que vem estudando: a teologia da libertação (TdL) e a doutrina social da Igreja (DSI), a evangeli-

zação da cultura e a teologia inculturada, e a filosofia a partir da sabedoria popular latino-americana. Esses temas naturalmente têm uma relação profunda entre si, justificando assim sua republicação a fim de que possa assim o leitor perceber melhor sua articulação interna.

Esse primeiro volume reúne estudos sobre a missão social da Igreja e sobre as suas incidências na reflexão teológica. Assim numa primeira parte, o A. aprofunda seus estudos sobre a TdL e na segunda trata mais diretamente sobre a DSI. O livro se situa numa perspectiva teológica fortemente marcada pelas mediações filosóficas, já que o A. é eminente filósofo. Ficamos à espera dos dois outros livros, um mais dedicado à evangelização, cultura e teologia, e o outro ao novo ponto de partida na filosofia latino-americana.

Os textos republicados não foram reelaborados totalmente, mas sofreram retoques, a fim de evitarem-se repetições, além de atualizações necessárias. Não se pode deixar de perceber o momento de sua primeira redação no referente ao enfoque e estilo, como não se conseguem evitar totalmente as repetições.

Uma brevíssima introdução oferece algumas chaves de leitura para o conjunto das três obras, cuja leitura pode ser feita ao final, à guisa de síntese. Esta chave se exprime a modo de categorias-chave de natureza filosófica ou teológico-especulativa.

O A. trabalha no livro uma série tensões, de pólos (divino/humano, fé/razão, natureza/grça, história da salvação/história profana, povo de Deus/os povos) dentro do clássico esquema calcedoniano — *inconfuse et indivise* —, em que se evitam a redução ou identificação sem mais entre os pólos como

a separação ou paralelismo entre eles. A relação tomista “*revelabile-manu-ductio*” ilumina não só a relação entre revelação e filosofia, como o serviço que o “*humanum*” pode prestar à inteligência da fé e vice-versa. As categorias de mediação e círculo hermenêutico também ocupam seu espaço de importância.

A relação entre os três níveis epistemológicos — teológico, filosófico e científico — se situa também na perspectiva da união sem confusão nem redução. O A. apóia-se além do mais na interpretação blondeliana da “ação”, em contraposição à concepção marxista da práxis total (que não deixa lugar para a dimensão de gratuidade e transcendência) e à de Hegel da Ciência absoluta. No conceito da prática de Blondel sobra espaço para a sabedoria popular, que não se deixa esgotar pela prática, mas transcende-a, ainda que se permite traduzir parcialmente em conceito. O A. aproxima-se de Ricoeur na relação entre símbolo e pensamento filosófico e do conceito de conversão na teoria do método de B. Lonergan.

Outra chave fundamental é o sujeito da ação, da sabedoria: a comunidade ético-histórica e, dado o caso, teologal, em que o momento inter pessoal, social de alteridade ética é fundante. Tal alteridade ética, histórica, aberta permite entender os problemas do povo, da cultura e religiosidade popular, do pobre onde aparece mais claramente tal alteridade.

Outra categoria importante é a analogia tomista no seu tríplice movimento de afirmação, negação e eminência, que tem a vantagem de aproveitar as riquezas do pensamento dialético, conservando-o, porém, aberto à Transcendência, à gratuidade e à novi-

dade histórica.

Estas chaves, que o próprio A. oferece ao leitor, facilitam, como ele mesmo diz, a leitura do presente livro e daqueles que promete publicar.

Nesse primeiro livro, o A. oferece uma excelente síntese e profunda percepção das características, das correntes e etapas da TdL. Serve de magnífica introdução à TdL sobretudo para aqueles que não a conhecem. Depois de dar rápidas indicações sobre seu surgimento, detém-se na sua caracterização interna a partir da definição de G. Guitiérrez: TdL é a "reflexão crítica da práxis histórica à luz da palavra". Dá importância à questão do ponto de partida da TdL, enquanto ele é mais que começo, é verdadeiro princípio que influencia todo o processo e método da TdL. Trabalha também as articulações fundamentais da TdL, seu círculo hermenêutico, os momentos do método científico. Depois, tomando como eixo de sistematização a práxis, distingue vários tipos e correntes no interior da TdL: a partir da práxis pastoral da Igreja, da práxis dos grupos revolucionários, da práxis histórica, da práxis dos povos latino-americanos. Termina falando duma nova geração de teólogos e dos temas mais tratados pela TdL.

Trata-se de magistral síntese, ainda que naturalmente haveria outros pontos de vista diferentes para fazê-la. A distinção entre as diversas correntes nem sempre faz jus à riqueza e aos matices de uma teologia em plena expansão. Mas mesmo assim oferece boa percepção do conjunto.

Num texto dedicado ao papel da análise social na TdL, talvez distancie demasiado a posição de Cl. Boff da própria, ao distinguir no objeto material da TdL o produto teórico das

ciências do social (Cl Boff) da história real (sua posição), já que Cl. Boff se refere mais ao aspecto específico epistemológico que à totalidade do objeto.

Em outro texto, o A. aborda a questão da relação entre teoria e práxis na TdL. Como o A. é realmente um filósofo de primeira grandeza, suas reflexões teóricas iluminam muito três problemas fundamentais. O primeiro se trata da relação entre uma práxis determinada e a teoria teológica universal a fim de evitar-se uma ideologização da teologia. O outro problema se refere aos critérios teológicos para determinar a práxis libertadora cristã a fim de que esta possa articular-se com autêntica teologia. Enfim, trabalha como lugar hermenêutico para a TdL a prática libertadora do povo de Deus inculturado na cultura latino-americana.

Sem dúvida, o A. vem com suas profundas e pertinentes reflexões filosóficas suprir uma das maiores lacunas da TdL, que é a falta de uma abordagem filosófica mais exigente do conceito de práxis. É muito interessante e sugestivo o uso da chave da analogia e da analética (dialética aberta ao transcendente), para aprofundar a relação entre teoria e prática como interação recíproca não-redutiva.

Breve comentário ao livro "Beber em seu próprio poço" de G. Guitiérrez toca na relevante questão da espiritualidade para a TdL. E o A. conclui esta primeira parte com um reflexão teológica sobre a clássica obra da literatura argentina "Martin Fierro", vista sob o ângulo da libertação, na qualidade de poema popular.

A segunda parte do livro é consagrada à Doutrina Social da Igreja (DSI), quer nos seus pressupostos epistemológicos, quer na sua presença na América

---

Latina sobretudo na espinhosa questão das mediações, quer enfim em aspectos específicos da Encíclica de João Paulo II, *Laborem exercens*.

Tanto é mais importante esta reflexão, quanto durante certo tempo houve um mal-estar nas relações entre a DSI e a TdL. O A. aponta muito bem as razões desse desentendimento como também de sua recente superação.

Esta obra excele pelo esforço especulativo de articular a teoria, a revelação, a Palavra de Deus, a fé e a práxis, ações históricas, projetos humanos e políticos, a política, sem que haja redução, identificação, mas uma interação recíproca desigual. Procura reservar o espaço para a gratuidade, para a graça, a liberdade humana, mas mostrando também a real inteligibilidade

entre ambas as instâncias. De um lado, as práticas não permitem qualquer teoria, nem a revelação qualquer prática, mas doutro há espaço para a pluralidade, para a liberdade, já que a relação entre ambas não é determinística, ainda que dialética. De uma dialética aberta, que o A. prefere chamar de analética.

Quem estava à procura de uma reflexão mais profunda e filosófica que fundamentasse a originalidade da relação entre teoria e prática da TdL, sem cair na armadilha do reducionismo, sem dúvida lerá este livro com proveito. O A. marca presença significativa no interior da TdL com essas reflexões filosóficas.

J. B. Libânio S.J.

---

**ELLIS, Marc H.:** *Hacia una teología judía de la liberación.* / Tradução (do inglês) Diana M. D. de Knoblauch. — San José: DEI, 1988. 168 pp. 21 cm x 13 cm (Coleção: historia de la iglesia y de la teologia) SIBN 9977-904-60—X.

O título já nos situa. É teologia judía. O A. coloca-se dentro da tradição, da história e das experiências mais recentes do povo judeu. Procura articular vários dados fundamentais. O povo de Israel tem uma experiência religiosa de libertação. É uma comunidade para a qual o valor ético é decisivo. Viveu a terrível experiência do holocausto. Já não consegue pensar-se da mesma maneira depois dela. Conseguiu criar o Estado de Israel. Instalou-se no poder. Tem também no interior dos Estados Unidos forte influência de

poder. Como articular essas experiências todas: ser um povo que nasceu da libertação, que conheceu o extermínio dos campos de concentração, que dispõe de um Estado hoje cada vez mais poderoso? E toda essa articulação procura o A. fazê-la na ótica da libertação.

O A. situa-se numa perspectiva nitidamente afim com os movimentos e teologias da libertação atuais em relação aos pobres, marginalizados de hoje. A originalidade do livro consiste precisamente em levantar séria crítica no interior de uma tradição religiosa de um povo que conheceu e sofreu tanto a opressão até os horrores dos campos de concentração mas que de repente parece repetir em relação a outros povos a atitude inversa de opressor.

Há páginas comoventes, em que se

citam testemunhos das dolorosas experiências nos campos de concentração, não só sob o ponto de vista do sofrimento humano, mas também da crise de fé. E compara em página dramática essa experiência com a de um sobrevivente de extermínio não menos terrível dos camponeses da Guatemala. No primeiro os judeus eram as vítimas, no outro, coniventes ou pelo menos insensíveis.

O A. articula muito bem a situação de oprimidos do povo judeu com a dos novos oprimidos de hoje, despertando a teologia judaica para uma atitude crítica. Se os judeus acusam os cristãos ou por terem sido os autores do holocausto ou por terem-se calado diante dele, a mesma crítica pode valer hoje para os judeus que enviam armas aos opressores na América Central ou na África do Sul, participam em ações de extermínio em relação aos palestinos. Nesse sentido é um livro corajoso. O mais importante para Israel não é ser um Estado, mas conservar seus valores éticos e religiosos, ser uma presença significativa no mundo atual.

O desafio para Israel é o uso do poder sem negar a sua tradição espiritual. Se possuir um Estado pode ser necessário para a sobrevivência do povo, não se justifica que Israel perca sua tradição ética e espiritual de justiça, de libertação em relação aos oprimidos da história.

Com essa opção de base, deve-se construir uma teologia judaica da libertação que seja um serviço ao mundo desde a particularidade da sua longa experiência, sobretudo marcada ultimamente pelo holocausto. Tal teologia deve conservar sempre sua atitude crítica diante dos novos eventos históricos. Entre eles, está a relação com os árabes, os movimentos de libertação

na América Central, o *apartheid* na África do Sul, sem isolar-se ou querer transcender a eles.

Esta teologia deve estar atenta a movimentos que surgem no interior do judaísmo, seculares ou religiosos (como os de A. Waskow, o New Jewish Agenda, o Oz VeShalom, os pacifistas, as feministas, etc. . .), aos desafios lançados pela mística de E. Hillesum e pelo filósofo M. Buber, em busca de renovação da vida da comunidade no meio da dupla experiência contraditória do holocausto e do poder. A sobrevivência do povo deve ser vista em relação com a conservação de sua mensagem essencial de comunidade, testemunhando contra a idolatria do mundo moderno. Nesse ponto, o A. retoma reflexões teológicas de P. Richard, que mostra a idolatria do capitalismo. Tema, aliás, muito trabalhado pelos pesquisadores do DEI (Departamento Ecumênico de Investigações de Costa Rica). Tal teologia deve também exprimir seu compromisso e solidariedade com todo sofrimento humano atual.

O A. trabalha a reação de quatro teólogos judeus (E. Wiesel, R. Rubenstein, E. Fackenheim, I. Greenberg) frente ao holocausto. De todos fica claro, que já não se pode pensar Israel, sua tradição religiosa, sem levar em consideração a gravidade dessa experiência. E. Wiesel descreve o drama do conflito entre duas realidades que ele não conseguia conciliar: a realidade de Deus e a realidade de Auschwitz. Ficou-lhe a missão de recordar esse holocausto. O silêncio seria cumplicidade com o inimigo. Para Rubenstein, o desafio vai mais longe: investigar o significado do holocausto nas suas dimensões religiosas e históricas. É um desafio à fé e ao secularismo do atual

---

contexto judaico, avança Fackenheim. E finalmente Greenberg vê no holocausto a escandalosa participação da religião e da técnica moderna.

Se de um lado o A. chama a atenção para o risco do poder de que Israel dispõe em seu próprio território e nos Estados Unidos, mostra como há dentro do judaísmo vozes que apontam para uma outra concepção desse poder. O A. mesmo defende uma relação diferente com o mundo palestino, uma solidariedade com os povos sofredores do mundo, como um traço da tradição judaica e como o valor que justifica sua pervivência na história.

Nesse trabalho, que creio pioneiro, o A. trabalha com bastante rapidez a relação dessa perspectiva libertária do judaísmo com as teologias cristãs da libertação. Não deixa de ser interessante de ver os aspectos críticos que nos vem de um ângulo de onde menos se

espera. Em geral os críticos da teologia da libertação se situam no interior do cristianismo e neles pesam muito mais a-prioris ideológicos que verdadeiros argumentos teológicos. O A. alerta a TdL para certo risco de triunfalismo. Mas em geral mostra muito mais sua simpatia e comunhão de opções.

De fato, estamos diante de um livro muito interessante, original, sugestivo. Para os judeus deve ser altamente questionador e polêmico. Já que traz à tela de juízo pontos explosivos, como a existência e a política de Israel, sobretudo em relação com os palestinos. Para a TdL latino-americana o A. traz testemunhos belíssimos que nos enriquecem e abrem-nos a horizontes para além de um continente cristão, estabelecendo bases para verdadeiro e autêntico ecumenismo.

J.B. Libânio S.J.

---

**TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto:**  
*Comunidades Eclesiais de Base:*  
bases teológicas. — Petrópolis: Ed.  
Vozes, 1988, 22pp., 21 x 13,5 cm.

O presente volume é parte de um longo trabalho sobre as CEBs, com que o A., leigo, casado, obteve o doutorado em Teologia na Universidade Gregoriana de Roma. Nesta obra apresentam-se as bases teológicas das CEBs. Por isso mesmo não se encontrarão aqui muitos dados e informações sobre as mesmas. O trabalho situa-se no limiar entre o universo específico das CEBs e a Teologia da grande Igreja, esclarecendo os pressupostos da conhecida opção pelos pobres, encarnada sobretudo na modalidade pastoral caracterizadora das CEBs.

O volume está organizado em cinco capítulos: a articulação Reino-mundo-Igreja (cap. I); a relação entre salvação e libertação (cap. II); o conhecimento de Deus e a prática da justiça (cap. III); a afirmação da vida (cap. IV); a dimensão eclesial das CEBs (cap. V).

O acesso ao horizonte teológico no qual se situa a práxis das comunidades é conseguido no confronto com a práxis de Jesus Cristo, o que permite explicitar o conteúdo concreto do Reino de Deus. Na vida e trabalho de Jesus de Nazaré, especialmente em sua identificação com os pobres, está o lugar apto para perceber a articulação entre Reino e história, salvação escatológica e processo de aperfeiçoamento das realidades humanas. Neste sentido

a militância da Igreja — que só tem razão de ser enquanto prosseguimento e atualização permanente da missão de Jesus — revela-se nas CEBs da América Latina como uma práxis de resposta ao seguimento de Jesus e a renovação de um apelo ao mesmo seguimento. Fundamentando biblicamente sua reflexão, o A. clarifica o papel da “Igreja como sacramento do Reino, manifestação visível do acontecimento salvífico aos homens” na sua missão de implementação do Reino no mundo. Na questão das implicações entre salvação e libertação há uma boa e sintética abordagem da tradicional discussão sobre a relação entre natureza e graça, com o fim de alcançar uma visão unitária da história, alicerçando-a nos condicionantes mais próprios do nosso Continente.

Trabalhando o princípio do “amor ao próximo como mediação essencial ao encontro com Deus”, o cap. II ressalta o embasamento adotado pela Teologia da Libertação. Na presença do próximo desfigurado, sacrificado e oprimido, clamando por mudanças estruturais, encontra-se o veemente chamado à prática da justiça, lugar privilegiado da afirmação do nome do Senhor, conforme forte tradição profética veterotestamentária.

O cap. IV apresenta uma chave histórica para o processo vivido na experiência das CEBs: uma Igreja que redescobre o sacramento da vida. A tomada de posição em defesa da vida ameaçada e agredida de enormes camadas populares, a partir da fé, faz desencadear uma caminhada eclesial fértil e transformadora.

A questão da eclesialidade é bem tratada a partir do próprio cotidiano das CEBs. Mostrando as características próprias mais evidentes destas pequenas comunidades, o A. faz ver a abundante e intensa vida de Igreja que desenvolvem. Com isto as suspeitas e críticas levantadas aqui e acolá em relação ao assunto aparecem mais como fruto de má informação ou de juízos preconcebidos do que como apreensão movida por fidelidade ao Evangelho.

A obra é oportuna, sobretudo se levarmos em conta este momento em que o trabalho de vanguarda de setores da Igreja latino-americana — especialmente do Brasil —, é julgado num clima de polêmica e alguns pastores pioneiros sofrem reprimendas oficiais, numa atitude que parece querer inibir a vitalidade desta Igreja encarnada na base — e realmente pode fazê-lo. Lendo o livro de Faustino Teixeira, não se pode deixar de perguntar pelas razões que movem os setores da Igreja adversos às CEBs. Não parece tarefa simples justificá-los.

De resto, o trabalho poderia ter abordado de modo mais específico a realidade da perseguição e do martírio, tão presente no universo das CEBs. Também deveria ter merecido relevo um enfoque teológico da relação entre fé e política. Estas lacunas não tiram o mérito do livro, mesmo porque o A. publicou outras obras que completam este seu trabalho (cf. *A fé na vida*, São Paulo: Ed. Loyola, 1987; recensão por J. B. Libânio, *Persp. Teol.* 20 [1988] 401-403).

José Otacílio Leite S.J.

**ARAÚJO, José Carlos Souza:** *Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica.* — São Paulo: Paulinas, 1986, 119 pp., 23 x 16 cm. (Coleção: estudos e debates latino-americanos; 18) ISBN 85-405-00550-3

A presente obra, originalmente uma dissertação de mestrado apresentada na USP em 1982, é uma investigação histórico-social da mentalidade ideológico-religiosa da catolicidade oficial brasileira (episcopado) durante os trinta e três primeiros anos do regime republicano.

O A. reconstrói e tipifica o universo mental e ideológico do episcopado brasileiro através de uma análise crítica das cartas pastorais coletivas de 1890, 1900 e 1922. A valorização da história da mentalidade, sob o influxo particular de Fernand Braudel, e a obra *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim, são os dois instrumentos teóricos básicos que fundamentam e possibilitam a efetivação deste trabalho.

Nos três primeiros tópicos o A. explana acerca do tema de seu estudo, contextualizando-o e circunscrevendo-o, e fornecendo dados e explicações concernentes às cartas pastorais, como uma modalidade de discurso religioso. Os dois tópicos seguintes são dedicados à explicitação do conceito ideológico e ao estabelecimento dos dois tipos ideais que permearam a mentalidade do episcopado brasileiro — os modelos eclesiológicos de Cristandade e de Sociedade Perfeita. E nos tópicos finais aplica seu modelo teórico aos documentos em questão, elaborando, desta maneira, a compreensão que a catolicidade oficial teve com relação à

sociedade brasileira daquele tempo, e elucidando os parâmetros ideológicos — valores, atitudes e aspirações — que a nortearam.

Sua tese principal é de que a mentalidade ideológica do episcopado brasileiro neste período (1889-1922) oscilou entre a Cristandade — integração entre Igreja e Estado, e a Igreja como religião oficial do Estado — e a Sociedade Perfeita — Igreja e Estado como duas esferas paralelas, e a Igreja ao lado do poder constituído. Tais concepções eclesiológicas não foram contrárias entre si, mas conviveram, oferecendo subsídios para que a Igreja se inserisse politicamente na cultura, e confluíram em torno do objetivo comum de legitimar a ordem social e política, embora divergissem quanto às estratégias. Embora aponte a coexistência destes modelos eclesiológicos, o A. não chega a precisar qual deles prevaleceu sobre o outro; não obstante tal coexistência chegue até a ser natural em períodos de transição, o acréscimo da referência acerca do modelo prevalente poderia dar maior precisão e amplitude à análise crítica.

Segundo o A. o projeto ideológico da Igreja Católica no Brasil consistiu em trazer a sociedade brasileira de volta ao espírito cristão, com a ajuda do Estado: a sociedade não devia separar-se da religião, pois a Igreja engendrara a nacionalidade brasileira; o Estado devia ser colaborador, protegendo a Igreja. Historicamente a Igreja católica no Brasil manteve uma linha de continuidade conservadora, tendo sido incapaz de tomar consciência da incongruência de suas idéias com a realidade republicana.

Embora o estilo do A. se distinga pela clareza, objetividade e concisão,

---

uma compreensão mais adequada de seu estudo requer do leitor certa familiaridade com a abordagem histórico-social, e principalmente certo co-

nhecimento da obra de Mannheim, mencionada acima.

Danilo Mondoni S.J.

---

**CEHILA: Para uma História da Igreja na América Latina: marcos teóricos (o debate metodológico).** / Tradução (do espanhol) Jaime Clasen. — Petrópolis: Vozes, 1986. 147 pp., 21 x 13,8 cm.

A presente obra consiste numa coletânea de estudos, centrada nas questões metodológicas de como escrever uma história da Igreja na América Latina, recolhida e selecionada dentre as conferências proferidas nas sessões matutinas da I Conferência Geral de História da Igreja na AL, realizada pela CEHILA entre 10 e 13 de outubro de 1984 na cidade do México.

A primeira seção aborda o tema do *debate metodológico na AL e na Europa*. Jean Meyer, diante da tendência de uma história religiosa da instituição eclesial, sob as vertentes da relação entre Igreja e Estado e da função profética da Igreja, adverte sobre o perigo de se cair na tentação de uma historiografia em forma de inquisição, e apresenta a proposta de se relatar os principais acontecimentos da vida eclesial e de se evocar os problemas que, em cada época, se apresentam ao povo cristão; propõe uma história total, na qual a história da Igreja na AL apareça como uma expressão particular. Giuseppe Alberigo apresenta o "status quaestionis" da história da Igreja na Europa, salienta as questões de fronteira e focaliza algumas questões de princípio que condicionam tanto a

pesquisa como a impostação do trabalho do historiador da Igreja; pergunta-se se não entramos numa fase de transição, em que termina o modo teológico de se conhecer o cristianismo e se afirma a validade de um conhecimento construído segundo o método histórico-crítico, e salienta que tal abordagem é adequada e fecunda para colher o desenrolar das manifestações da vida cristã ao longo dos tempos.

A *história latino-americana da Igreja* ocupa o espaço da segunda seção. Enrique Dussel, ao mesmo tempo em que retraça as linhas essenciais que nortearam as atividades da CEHILA em seus onze anos de existência, propugna as hipóteses fundamentais da história geral da Igreja na AL, estabelecendo seus critérios — interpretação da realidade a partir do ponto de vista do pobre e articulação com a práxis da base, ou seja, reconstrução do passado eclesial do povo oprimido a partir das exigências do presente —, e apresentando proposta em vista a uma nova periodização. Hans Jürgen Prien enfoca os problemas e metodologia para uma história de síntese da Igreja na AL: fundamentado na eclesiologia luterana, assinala que o maior desafio para a historiografia eclesial é a história do cristianismo, ou seja, uma história ecumênica das Igrejas; sublinha a necessidade de se trabalhar com o método histórico-crítico, sem se aceitar, no entanto, o historicismo; e estabelece dois critérios: o historiador deve ana-

---

lisar as pessoas e igrejas segundo a mentalidade da própria época, e avaliar criticamente os processos históricos pelas finalidades que os próprios protagonistas afirmam haver seguido. *Rodolfo R. de Roux* explana as exigências e limites do conhecimento histórico da Igreja, sublinhando a impossibilidade de se eliminar do trabalho historiográfico as ideologias que o habitam — neutralidade impossível —, uma vez que a leitura do passado é condicionada pelo presente; para ele a história da Igreja é o estudo, segundo os métodos científicos, das manifestações visíveis da Igreja no tempo, podendo receber o qualitativo de cristã na medida em que aborda certos temas e privilegia certos grupos humanos — em caso contrário seu trabalho confundir-se-ia com a profecia e o militan-tismo.

Na terceira seção é tratada a *questão das fontes*. *Maria Luíza Marcílio* fornece indicações, sugestões e comentários acerca de algumas fontes documentais, especialmente as seriais, para a recuperação da história do catolicismo popular brasileiro, da colônia até meados do século XIX. *Teotônio R. de Souza* elabora uma nota crítica sobre a história da Igreja na Ásia Portuguesa nos séculos XVI e XVII, descrevendo a organização e atividade da Igreja, particularmente na capital do império, Goa, e aduzindo fontes documentais relevantes.

A quarta seção é dedicada a um *balanço final e conclusões*, cujas considerações são efetuadas por *Dussel* e *Enrique Marroquín Z.*

Um elemento comum presente em quase todos os artigos é a crítica às historiografias positivista e oficial: é patente o desencanto com relação às histórias que privilegiam os fatos, os personagens e grupos eminentes. Segundo o próprio Dussel "... a corrente conservadora esteve pouco presente na I Conferência, embora tenha sido convidada. . ." (139). Teria sido interessante, caso isto fosse possível, que tal corrente também estivesse representada através de algum escrito, pois o pluralismo científico e acadêmico merece ser cultivado e incentivado.

O valor primordial desta obra consiste em espelhar, sintetizar e divulgar as grandes tendências da historiografia eclesial na atualidade; a história como uma hermenêutica sapiencial do passado eclesial, da qual fluem lições iluminadoras para o presente; crítica e rejeição de um determinado passado da Igreja, e elaboração de um conhecimento histórico do passado eclesial como simples instrumento dos interesses e lutas do presente; validade e fecundidade da aplicação do método histórico-crítico ao conhecimento do passado eclesial; distinção, e ao mesmo tempo, inter-relação entre história da Igreja e teologia; e necessidade de superação da ótica restritiva através de uma história que englobe todo o povo cristão, na diversidade de suas manifestações.

Danilo Mondoni S.J.

**SCHWANTES, Milton:** *Amós: meditações e estudos.* — São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1987. 124 pp., 20,9 x 14,8 cm. ISBN 85-233-0102-X (Coedição: Ed. Vozes, Petrópolis)

O subtítulo da obra já indica seu caráter. Trata-se, na sua maior parte, de colaborações do A. para o 7º Congresso Luterano Latino-Americano (Caracas 1986). Apenas os dois ensaios do capítulo final já tinham sido publicados anteriormente.

Apesar de cada capítulo constituir uma unidade independente, o conjunto não peca por desconexão por tratar-se de abordagem sucessiva do mesmo texto escriturístico, de modo que o todo forma um conjunto harmônico. Para a hermenêutica aqui exercitada, é de extrema relevância a experiência latino-americana do A.. O uso do método sociológico é também fator de unidade do conjunto.

A descrição pormenorizada do contexto do profeta Amós (cap. 1, pp. 11-20) ajuda a entender a pessoa do profeta e sua mensagem (cap. 2, pp. 21-34). Suas ameaças visam objetivos bem concretos — o exército, a cidade e o templo — para quem não resta esperança no futuro (cap. 3, pp. 35-48). O profeta denuncia toda sorte de injustiça, exploração, opressão, tomando a defesa dos pobres, fracos e oprimidos, isto é, os empobrecidos da época. O profeta é defensor desta gente e é na organização dos camponeses empobrecidos que a profecia encontra respaldo para manter-se (cap. 4, pp. 49-64). A teologia que emerge do texto amoseano parte da sentença de lahweh contra os opressores e se expressa como ação divina em favor dos oprimidos (cap. 5, pp. 65-78). A for-

mação literária do livro de Amós é também estudada. O A. insiste na importância das unidades menores, perícopes, para a compreensão adequada do conjunto dos ditos proféticos e no fato de o conjunto ser fruto de uma experiência grupal, em vista da resistência popular (cap. 6, pp. 79-92). O cap. 7, como já dissemos, é formado por dois estudos já publicados alhures. O primeiro, "O fim total dos totalitários" (93-111), mostra como, para Amós, a destruição incidiria apenas sobre os opressores e não sobre os empobrecidos. O segundo, "Profecia e organização" (111-121), supõe uma classe camponesa organizada que, na sua experiência de opressão e empobrecimento, teria conservado e transformado em panfleto Am 2,6-16.

Sem dúvida, na nossa pobreza de estudos sobre o profeta Amós, a obra de M. S. é bem-vinda. Ela poderá ser usada como introdução à leitura de Amós e mesmo como comentário ao texto amoseano. Para tanto, poderá ser consultado o índice de referências bíblicas (123-124). O A. domina com maestria o texto do profeta, profundamente assimilado em longas "meditações e estudos".

Entretanto, gostaria de fazer um reparo à hipótese utilizada pelo A. em relação à "base social e organizativa" da profecia de Amós, a organização do campesinato. "A própria existência do livro de Amós é inconcebível sem pressupor grupos organizados de pessoas que o consideram valioso" (59). Amós seria o porta-voz de uma classe social. Em termos atuais, poderíamos considerar Amós uma espécie de advogado da CPT.

Além de ser impossível passar esta hipótese pelo crivo da verificação

---

histórica, custa-nos crer que um verdadeiro profeta tenha feito sua profecia depender da organização de uma classe social qualquer que seja. Sensível em relação a toda sorte de injustiça, homem da Aliança, o profeta denuncia toda sorte de exploração e opressão, independentemente da organização dos oprimidos. O mesmo acontece hoje. Nem sempre as denúncias proféticas em favor dos empobrecidos é respaldada na organização destes. A denúncia profética, ontem e hoje, por se tratar de juízo divino sobre a história, investirá contra toda sorte de opressão do homem pelo homem pelo simples fato de se tratar de afronta ao projeto do Deus da Aliança, o Deus de Jesus Cristo.

Também não nos parece justo afirmar que, em Amós, a teologia da aliança é "expressamente negada" pois com ela os soberanos e os palácios (7,9 e 8,3) podiam "justificar e estabilizar sua dominação" (71). De fato, o profeta denuncia a visão mágica e incosequente da Aliança,

por parte dos poderosos. Isto não significa negar a Aliança *tout court*. É fundado na Aliança que o profeta fala, pois aí está sua base teológica. Sem a Aliança, o profeta perderia seu referencial teológico. A pura "dor do povo" (72) não é suficiente para articular o discurso teológico profético. É preciso algo mais que denuncie e caracterize a raiz pecaminosa da situação.

Como conseqüência, não conseguimos ver com o A. uma clara divisão entre opressores e empobrecidos quando se trata de castigo. Penso que a visão corporativista era ainda suficientemente forte na época do profeta. E ele lhe era tributário. Aliás, os textos de Amós não são tão claros em relação a este tema.

Aqui e acolá, aparecem algumas construções que soam mal em português como "pertencem juntos" (50; 81) e a sintaxe indevida do vocábulo "recém" (52,65,67,97).

Jaldemir Vitório S. J.

---