RECENSÕES

GUTIÉRREZ, Gustavo: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job.* — Lima: CEP, 1986. 226 pp., 19,3x13,4cm. Co-edición: Instituto Bartolomé de las Casas, Lima.

Gustavo Gutiérrez oferece-nos em seu último livro uma obra que é simultaneamente de Teologia Bíblica e de Teologia da Libertação (=TdL). “Uma reflexão sobre o livro de Jó”, não um comentário, embora muito bem documentado bibliograficamente. Em sua reflexão chega ao mais fundamental neste livro da Bíblia, cujo tema não é meramente o sofrimento, mas “falar de Deus” a partir de uma situação de sofrimento. A partir daí falam os amigos de Jó, fala Jó e fala Deus mesmo, um falar que pode ser de consolo, de explicação ou de justificativa e protesto. Jó passou à história da espiritualidade como o “santo da paciência”. G. G. sublinha um aspecto muito melhor testemunhado no livro bíblico que o faz o “santo da rebeldia”. Rebeldia não contra Deus, mas contra as imagens de Deus numa Teologia (a de seus amigos, a da doutrina da retribuição) que permanece indiferente frente à dor humana ou que trata de justificá-la. Contra esse deus Jó se rebela: “desejo discutir com Deus” (Jó 13, 3). Porque de “falar de Deus se trata”, como muito poeticamente sugere a poesia de Juan Gonzalo Rose, apresentada na p. 7: “No es este nuestro Dios, verdad, mamá?” No final da obra Deus dá seu veredicto sobre esse homem que protesta, discute

e se rebela: “Meu servo Jó falou corretamente de mim” (cf. Jo 42, 7-8).

Mas este “falar de Deus” foi escrito “em tempo de dor e de esperança” e está dedicado “ao povo de Ayacucho que, como Jó, sofre injustamente e clama ao Deus da vida”, diz a dedicatória do livro (5). Em outras palavras: o livro é um falar encarnado na realidade de dor da América Latina e, mais concretamente, do povo peruano, através de seus melhores poetas: Vallejo e J. M. Arguedas. São poetas que emprestam sua linguagem ao A., para, em meio à morte e à vida, “falar de esperança” (49). O sino da catedral de Cuzco expressa o sofrimento e a esperança de nosso povo (21-24).

Neste sentido, a obra de G. G. é plenamente uma obra de TdL. Convém dizê-lo, porque não faltará quem estranhe ver relacionado este livro da Bíblia com a TdL. Não há outros textos bíblicos mais ricos e importantes para o tema? O próprio G. G. enfrenta a objeção, quando nos diz que tal estranheza supõe uma ignorância da “perspectiva da TdL” (26).

Em que consiste esse “falar de Deus”? O A. divide sua obra em três partes. Na primeira, “a aposta” (31-67), coloca-se o problema de “falar de Deus”; a segunda (69-123) nos fala da “linguagem profética”, e a terceira (125-202) apresenta “a linguagem da contemplação”. Estas duas linguagens, a profética e a da contemplação, constituem a substância do livro. A linguagem profética é a do protesto contra a dor pessoal ou alheia que, ao sair da esfera pessoal e

abrir-se à universalidade, aos outros, se faz solidariedade e compromisso com os pobres. A linguagem da contemplação abre-nos ao mistério, à gratuidade e ao amor de Deus. A essa experiência chega Jó através de um "combate espiritual" (cap. VIII) e constitui grande mérito de G. G. ir marcando o progresso do livro e do combate, revelando assim a unidade interna do livro de Jó. Porque o problema do livro de Jó não é o sofrimento, mas o falar de Deus a partir do sofrimento e o encontro com Deus. Segundo G. G. — e em fidelidade a Jó —, a solução do problema do livro não é uma doutrina, mas uma presença — a de Deus — a que Jó se abre em gratidão e amor.

Mas o mérito deste livro não é só ter assinalado as duas linguagens, da ação e da contemplação, do compromisso e da gratuidade, do dom e da tarefa (temas controvertidos pelos opositores da TdL), mas ter mostrado a inter-relação e a integração entre

as duas linguagens. "Sair de seu próprio mundo e ingressar no dos pobres implica já tomar o caminho da gratuidade" (205), mas descobrir a gratuidade de Deus e ser testemunha dele leva-nos aonde o compromisso se faz mais gratuito, aos pobres, que não podem pagar-nos (Lc 14, 14).

O livro termina, na conclusão (203-226), com uma referência ao grito de Cristo na cruz, grito de solidariedade com os pobres e presença gratuita do amor que salva, revelação e abertura ao Pai a quem se entrega a vida (Lc 23, 46). Desde esse grito somos convidados a "cantar e libertar" (207) e a "não frear a língua" (220), a fazer ressoar este grito de solidariedade e protesto que é também grito de amor gratuito que salva. Isso é a TdL e isso procura a evangelização a partir dos pobres. Não calar esse grito é "falar de Deus corretamente" (Jó 42, 7-8).

Manuel Díaz-Mateos S.J.

GONZÁLEZ-DORADO, Antonio:
Mariología popular latinoamericana: de la María conquistadora a la María liberadora. — Asunción: Ed. Loyola, 1985. 122 pp., 22,1x16,2cm. (Colección: Biblioteca C.E.P.A.G.; 2).

Esta pequena grande obra de G. D. vem preencher uma lacuna na bibliografia teológica: uma mariologia a partir da América Latina, ao mesmo tempo crítica e aberta à religiosidade popular mariana latino-americana.

O A. parte de que à religiosidade popular subjaz uma Teologia que o teólogo deve explicitar a nível da ra-

cionalidade científica (cap. I). Para tanto, observe-se que a teologia subjacente à religiosidade popular é o resultado do encontro entre a revelação divina e a cultura autóctone que, quando assimila a revelação, acaba por traduzi-la ao idioma do povo fiel. "A tradução não é neutra nem homogênea. É a expressão lingüística do mesmo fato, mas desde nova perspectiva e novo horizonte" (17-18). Assim será preciso considerar todo o universo ecológico, histórico, social e cultural do povo para compreender a tradução. É o que o A. trata de fazer com relação à mariologia.

Inicia seu caminho, perguntando

quem é a Virgem Maria (cap. II) e distinguindo quatro aspectos: a Maria da história, a Maria da fé pascal do NT, a Maria do Magistério e dos teólogos, a Maria da piedade eclesial das diversas Igrejas particulares. Qual dessas Marias subjaz à mariologia popular latino-americana?

Maria chega ao mundo ameríndio como “a Conquistadora”, com toda a ambigüidade que este termo apresenta na teoria e na prática dos invasores e frente aos ameríndios (cap. III). Mas logo Maria muda de feição e aparece aos ameríndios com um “novo rosto mestiço”. O A. o exemplifica com Guadalupe, Copacabana e a presença mariana na saga da independência (cap. IV).

É como mãe (minha mãe – nossa mãe) que Maria é especialmente reconhecida e cultuada na piedade popular latino-americana. Daí a necessidade de estudar o que significa concretamente a maternidade em nossas culturas (cap. V). Três são os fatores que marcam a experiência da maternidade entre nós, especialmente nas camadas populares: o machismo, a opressão e a experiência predominantemente camponesa. Dentro da perspectiva machista se define a mãe em oposição ao macho. O lugar da primeira é o aconchego do lar, com todas as virtudes características da fidelidade, da compreensão, do cuidado etc. O lugar do macho é a sociedade, onde se vence pela dureza e valentia; o facão ou a pistola são seu símbolo. – Viver a maternidade na opressão significa uma relação dolorosa e sofrida, suportar conflitos, mas ao mesmo tempo a mãe é segurança, consolo e esperança para o mesmo oprimido. – A cultura camponesa compreenderá a

mãe com as características da mãe-terra. Essa maternidade telúrica é virginal, estabelece solidariedade entre o homem e a terra, é ritual e quase mágica, é cíclica.

O cap. VI enlaça Maria, tal como foi apresentada teologicamente no cap. II e as três notas características da piedade popular mariana: a exaltação de Maria (“Nossa *Senhora*”), ao mesmo tempo que sua proximidade ao povo (“consoladora dos aflitos”, “nossa mãe”) e sua concretização em imagens e espaços sagrados (onde se tem o mesmo comportamento que com a própria mãe num lar sofrido e matriarcal – cf. p. 73).

Agora se torna possível uma análise da teologia mariana popular (cap. VII), que mostra suas potencialidades e seus limites. A cosmovisão da cultura oprimida na América Latina está marcada pelo dualismo maniqueu entre o lar e a sociedade e colorida por certo fatalismo, ao mesmo tempo que apresenta intensa referência religiosa. A sociedade, âmbito do macho, é um espaço diabólico e imoral, onde só a força e a violência são capazes de impôr-se. O lar, próprio da mulher – da “nossa mãe” – é o espaço do perdão, da misericórdia, da compreensão, onde se desenvolve o mundo afetivo nas relações mãe-filho. Entre os dois há um abismo, embora haja ligações, pois no lar (na piedade para com a mãe) o macho se purifica. A mãe é ainda “refúgio, auxílio e ajuda” e é capaz de provocar o reencontro dos irmãos enfrentados na luta da vida. Daí a mariologia “basicamente afetiva e sentimental” (80), o perdão e a salvação eterna ligados ao amparo maternal de Maria, a espera de auxílio da Mãe. Entretanto há

limitações que provém dessa cosmovisão: o valor do feminino se concentra na maternidade, enquanto a femilidade (o ser mulher) é considerado negativamente. Com isso, Maria fica reduzida a seu lugar na cultura machista, com o que não se pode compreender plenamente a personalidade humana de Maria e conseqüentemente sua função salvífica para a mulher oprimida. Outra limitação consiste em que a piedade mariana popular se baseia na oposição lar-sociedade e assim a religiosidade (maternal) não repercute na sociedade.

O cap. VIII trabalha a passagem entre essa figura de Maria, mãe dos oprimidos, à Maria, mãe da libertação, possível porque a situação de opressão-libertação se toma novo lugar hermenêutico para a mariologia (popular e erudita). Maria será assim apresentada como aquela que foi *mulher* antes de ser mãe, e mulher que viveu numa sociedade oprimida e nesse condicionamento social foi “mulher simultaneamente religiosa e consciente da situação real em que se encontrava seu povo” (102, cf. Magnificat). Como mulher de fé que assume a história, Maria faz frente ao fatalismo: crê no Deus que age “na liberdade ativa dos pobres” (104). Outro aspecto a ressaltar é a dimensão cristológica de Maria. O antimachismo de Cristo tem dois aspectos: 1) “sua concepção de mulher e o modo de relacionar-se com ela e incorporá-la ativa e plenamente a sua missão” (105); 2) Cristo vence não ao modo machista da violência (a facção), mas pela humilhação (a negação do macho). E o Evangelho de João nos apresenta Maria participando desse modo de ver,

ao pé da cruz. — Por fim, Maria, por sua maternidade universal, permite corrigir possíveis desvios e reducionismos de uma perspectiva libertadora (neocatarismo, negação da possibilidade de conversão do opressor, imamentismo).

G. D. nos oferece assim magnífica contribuição a uma mariologia ao mesmo tempo fiel à tradição e à piedade, à elaboração erudita da fé e ao “sensus fidelium” (que tantas vezes nos aparece desfigurado por não nos determos a analisar seu verdadeiro e profundo sentido — cf. a propósito as páginas em que se analisa a acusação de “mariolatria” — 87-89). Na introdução o A. considera ter podido *apenas* “apontar um caminho para ulteriores investigações” (9), como se fosse pouco ter descoberto caminho tão promissor. O recenseur é de opinião que não se poderá doravante fazer mariologia na América Latina, desconhecendo esta pequena e despretenciosa obra de G. D.. O A. une garra teológica a amplos conhecimentos antropológicos e profunda experiência da cultura popular. Fica o desafio para ulterior investigação que leve em consideração micro-regiões culturais na “Pátria grande” da América Latina.

O recenseur faz votos de que o livro não se reduza ao estreito âmbito dos leitores do Paraguai. Nesse sentido, uma tradução brasileira bem como a edição da obra em outros países da América Latina de língua espanhola e por editoras de maior penetração seria muito de desejar.

Francisco Taborda S.J.

LIBÂNIO, João Batista – BINGEMER, Maria Clara L.: *Escatologia cristã: o novo céu e a nova terra.* – Petrópolis: Ed. Vozes, 1985. 302 pp., 20,7x13,6cm. (Coleção: teologia e libertação; série III: a libertação na história; 10).

“Novíssimos”, palavra de etimologia latina, significa “as últimas coisas”. Dessa forma a Teologia e a pregação estavam acostumadas a considerar a escatologia. A obra de Libânio e Maria Clara abordam o assunto em outra perspectiva: não se trata de deter-se nas “últimas coisas” (tâ éschata), mas no último de todas as coisas (tò éschaton) e que nem sequer é um neutro, mas alguém (ho éschatos), Cristo Jesus, a revelação definitiva do Pai, sua Palavra escatológica ao mundo. As “últimas coisas” (“morte, juízo, inferno, paraíso”) são últimas não apenas cronologicamente, mas porque são dimensões últimas da história. Já aqui e agora comecem a realizar-se. No plano pessoal como no político, econômico e social. Essa a perspectiva básica que perpassa a obra ora recenseada (cf. 22-23).

No cap. I (19-73) é apresentada a “situação da problemática” (o “status quaestionis”, dizia-se antigamente). É isso desde duas perspectivas: a do homem ilustrado (nossa classe média) e a do homem do povo, pois as perguntas dos dois grupos são diferentes, embora se entrecruzem, pois na AL a crença simples do povo subsiste muitas vezes, ao menos como pergunta nos momentos de angústia existencial, sob as cinzas secularizadas do cidadão ilustrado, e a secularização atinge sempre mais o homem

do povo através dos MCS. Um livro que queira pisar o chão da AL deve, de fato, levar em consideração ambas as problemáticas, como os AA. fazem em todos os capítulos. Acentuando a importância escatológica dos movimentos populares, JBL abre uma perspectiva frutífera para o tratado da escatologia: a maior pergunta à escatologia provém das camadas populares “que rompem seu caminho de libertação por dentro das teias opressivas da realidade presente”. Qual o “significado escatológico de todo esse esforço” e o “sentido de esperança dessa caminhada” (57)? Esse o horizonte maior presente à obra, embora o retrospecto sobre a história da problemática escatológica mostre claramente que é no “húmus da Tradição” que o A. quer plantar sua semente, regada pela problemática latino-americana (cf. 73).

O cap. II (74-145) tratará de localizar “o núcleo escatológico fundamental”. JBL detecta-o como a proximidade de Deus, por um lado na experiência popular do definitivo sob a forma do Sagrado, bem como da experiência escatológica na luta e caminhada do povo; por outro — nas camadas superiores da sociedade e no Primeiro Mundo — na experiência do vazio que é um grito por sentido, bem como na ânsia por um mundo diferente, alternativo. Ambos os grupos sociais manifestam em seus anseios a estrutura ontológica do coração inquieto que só encontra descanso em Deus. Mas o “núcleo escatológico fundamental” só poderá ser explicitado cristãmente a partir do mistério de Cristo. A proximidade de Deus Jesus a expressa como Reino, usando uma categoria da tradição re-

ligiosa de Israel, mas ao mesmo tempo transformando-a e inovando-a profundamente. Em suas palavras e ações Jesus torna presente o Reino. Sim, ele próprio é o Reino em pessoa. A proximidade de Deus é o dado escatológico fundamental, proximidade que se dá através da história e se manifesta à medida em que a história vai passando à definitividade. O definitivo da história se dá *na* história: “Cada encontro com a proximidade de Deus é, em certo sentido, último. Acontece, portanto, dentro ‘desta geração’. É definitivo, na medida em que assumido pela própria vida de Deus” (144). A história já se definitiza antes da morte. Na morte ela é glorificada: “não recebe o ser, mas nova maneira de ser” (144). — Na preocupação por evitar reducionismos, o A. se repete constantemente nas últimas páginas deste capítulo. Preocupação louvável; repetições dispensáveis.

Os cap. seguintes tratam os novísimos em particular: morte (cap. III: 146-177), ressurreição e parusia (cap. IV: 178-224), juízo e purgatório (cap. V: 225-245), inferno e céu (cap. VI: 246-286). Este último cap. é da autoria de Maria Clara L. Bingemer.

Depois de uma sugestiva introdução narrativa, a morte é apresentada como ato da natureza, “necessidade intrínseca à vida biológica” (152); como ato pessoal, pelo qual adquire sentido e é integrada no projeto pessoal; como ato social que se diferencia no meio burguês e no mundo dos pobres: a morte amaciada, maquiada, e a morte brutal, violenta, resultante da opressão, a “morte severina”. Contra ambas as formas sociais de morte, “a fé defende tanto o direi-

to de viver como o de morrer com dignidade e humanidade” (175).

A reflexão sobre a ressurreição parte das concepções das camadas populares (ou milenarismo messiânico, ou alma separada) e dos segmentos letrados (protestante: o homem morre *todo* e Deus o ressuscita; católico: evolucionismo teilhardiano). Apresenta então os dados imprescindíveis da fé (embora sejam inseparáveis de alguma interpretação) e os esquemas interpretativos, sejam inaceitáveis (proposta materialista; posição animista), sejam plausíveis (alma separada e ressurreição no final da história; ressurreição na hora da morte). Intimamente unida à ressurreição é exposta a doutrina da parusia: “Olhando os homens, dizemos ressurreição. Olhando para o Senhor, dizemos Parusia” (224). Toda essa transformação da história é obra do Espírito: “A primeira vida no mundo nasceu da fecundidade do Espírito — protologia. Então a vida, na sua forma última e definitiva, também será obra do Espírito — escatologia” (223).

O juízo de Deus é interpretado como final e processual: “O juízo final está sempre acontecendo na morte de cada pessoa, enquanto indivíduo, relações, história e mundo. O termo final indica antes a natureza do juízo de Deus. O processual refere-se antes à maneira como participamos dele” (232). A processualidade significa que de inúmeras formas no decorrer de nossa história *já* se vai realizando o juízo de Deus que na morte se tornará manifesto e definitivo. E esse juízo é purificador: purgatório. Mas, por outro lado, os juízos e purificações acontecidas na terra *ainda não* são o juízo de Deus e o purgatório. O

juízo de Deus acabará com a ambigüidade dos juízos humanos, intra-históricos, como também terminará o processo de purificação para cobrir todas as fissuras interiores. Especialmente significativa é a interpretação social do purgatório. O homem como pessoa tem por tarefa de vida integrar a natureza, tarefa dolorosa, purificadora que não realiza cada um sozinho ou em mera relação intersubjetiva, mas na tecitura social. As estruturas injustas dificultam o processo de purificação do homem, aumentando sua desintegração interna, e assim seu purgatório; a criação de estruturas justas permitem maior integração, e desta forma diminui o processo de purgatório. Interpretação original — embora não sem dificuldades — que completa com a perspectiva social própria da AL a interpretação personalista já divulgada a partir da Teologia européia.

O inferno é apresentado sob o fogo cruzado da crítica popular (“o brasileiro popular não crerá facilmente no inferno” — p. 248, citando relatório de diocese brasileira) e da descrença ilustrada. A questão é esclarecida sublinhando-se que o inferno é “uma possibilidade que não é divina” (259): “É privilégio do ser humano a possibilidade de criar para si próprio um inferno. E criá-lo, livremente, ao longo e por meio das opções ou omissões conscientes de cada dia” (263). Já começa nesta vida numa dinâmica processual. Quem age construindo condições infernais para os outros, vai deixando na história um rastro de morte que poderá chegar ao ponto de cristalização definitiva e reverter sobre quem as criou. Ao contrário do inferno, o céu é possibilidade divina,

dom para descrever o qual nossas palavras são insuficientes. O que se observa nas próprias páginas do livro, pois a A. é bem mais feliz ao falar do inferno que do céu. Também o céu é visto processualmente, na dialética do já e ainda não, obra nossa e dom de Deus: “O céu... começa na terra, na luta dos homens para que o grande banquete da Criação possa ser, com verdade, a festa de todos” (277).

A concepção geral é, pois, que o último *já* está presente, embora *ainda não* em plenitude. Os novísimos são entendidos como um processo que se estende por toda a vida e se revela com a morte, ela própria processo que se estende por toda a existência, conforme aquilo de São Gregório Magno: “*vita est prolixitas mortis*” (a vida é a morte que se alonga, uma morte demorada). O mais difícil é explicitar nesta perspectiva o purgatório e o inferno — pelo menos a nível social —, pois quem cria estruturas injustas e quem oprime infernalmente os outros, não sofre ele mesmo esse “purgatório” e esse “inferno”, e é quem de fato os merece. Quando, então, Maria Clara diz que o opressor “um dia pode acordar vendo reverter sobre si todo o mal que deixou acontecer, o bem que não fez, a luta que não lutou” (264), dá a impressão de um consolo fraco, uma desculpa esfarrapada, uma tentativa de “tapar o sol com a peneira”, cheira a “ópio do povo”. Sem dúvida, essa concepção possibilita ver melhor a solidariedade no mal, possibilita perceber melhor que estamos todos embarcados na mesma canoa. Mas não sofre assim o inocente purgatório e inferno que não merece?

A ampla apresentação já é sufi-

ciente para fazer descobrir a originalidade e o valor da obra. Em busca de aderência à realidade, os AA. lançam mão de citações de literatos (especialmente poetas) brasileiros e europeus (a ausência de latino-americanos não-brasileiros mostra como nosso universo cultural continua mais voltado ao Velho Continente que aos vizinhos do Novo), letras de músicas religiosas e profanas, para com elas ilustrarem a doutrina ou nelas detectarem a Teologia vivida e explicitada pelo povo. Idéia louvável, embora se possa perguntar se com isso se obtém a aderência à realidade popular que era sua intenção. De fato, a visão, p. ex., da "morte severina" (171) ou a esperança do "verdadeiro carnaval" (138s, 286) são expressões *ilustradas* do que o povo vive. O desafio à Teologia é examinar as práticas do povo em torno à morte e à salvação e explicitar-lhes o sentido num esquema interpretativo que poderá ser então talvez criticado ou complementado e supera-

do, bem como poderá contribuir para novas perspectivas de explicação na Teologia doutra. Mas esse caminho ainda está por ser trilhado em todos os ramos da Teologia. A coleção "Teologia e Libertação" que foi inaugurada com a publicação deste volume — entre outros — ainda não trará, por certo, a resposta a esse desafio. Não obstante, permanece a importância da coleção para o momento atual da Teologia latino-americana. Toda pessoa interessada no avanço da Teologia só poderá saudar a seqüência da coleção que ora se inicia.

Uma palavra final sobre o título muito prosaico, pouco atraente, recendendo a título de manual escolar. O subtítulo seria mais sugestivo como título. Mas parece ser um defeito da coleção, a julgar pelos volumes aparecidos. Também da capa vale o que se disse do título.

Francisco Taborda S.J.

BOFF, Leonardo — BOFF, Clodovis: *Como fazer Teologia da Libertação*. — Petrópolis: Ed. Vozes, 1986. 141 pp., 15,9x11,5cm. (Coleção: fazer; 17-18).

Os irmãos Boff têm todos os títulos para explicar *como fazer Teologia da Libertação* (=TdL). Não só por contarem entre os mais significativos representantes brasileiros da TdL, e falarem, portanto, "de cátedra" (se é que o termo é apropriado no caso...). Mas também por já terem escrito sobre a temática da metodologia da TdL. A tese doutoral de Cl. Boff, *Teologia e prática*. Teologia do polí-

tico e suas mediações, Petrópolis 1978, continua e, sem dúvida, continuará por muito tempo a obra fundamental no assunto. L. Boff, na esteira do irmão, várias vezes escreveu sobre o tema, inclusive em outra obra comum: *Da libertação*. O teólogo das libertações sócio-históricas. Petrópolis 1979. Além disso, seu livro *Teologia do cativo e da libertação*, Petrópolis 1975, não deixa de ser em muitos aspectos, um livro de metodologia. A leitura desta última obra comum dos dois "irmãos e companheiros de tribulação, do Reino e da paciência de Jesus (Ap 1,9)" (p. 9) é de tanto maior interesse quanto se pode

comparar com as obras anteriores para detectar os progressos no pensamento de ambos e na própria TdL.

O livro — como já indica sua presença na coleção “Fazer” — é obra de vulgarização. Escrito de forma amena, simples, acessível, com estrutura diáfana. Aos que pensam que os teólogos só sabemos escrever complicado, esta obra lhes sirva de confutação.

O cap. I (11-21) situa a TdL em seu chão-primeiro: a experiência do sofrimento do inocente e do encontro com Cristo no pobre. É de uma espiritualidade e de uma mística que se origina a TdL. — O cap. II (23-36) distingue os níveis de TdL (profissional, pastoral e popular), mostrando como a TdL permeia toda a vida do povo de Deus. Nas entrelinhas se quer inculcar que não é castigando um ou outro expoente da TdL que se consegue sufocá-la. O quadro das pp. 26-27, com sua clareza didática, é bem elucidativo dos três níveis. — O cap. III (37-63) é o capítulo central onde, da maneira consagrada pela tese doutoral de Cl. Boff, se expõe o esquema básico do método da TdL: mediação sócio-analítica, mediação hermenêutica, mediação prática.

Na explicitação da mediação sócio-analítica sobressai a conceituação de pobreza e opressão com as diversas possibilidades de explicá-la. Novo com relação à tese doutoral é o explícito alargamento da concepção de pobre com a inclusão dos aspectos racial, étnico e sexual, da experiência popular e do aspecto teológico (o pobre como filho de Deus desfigurado). — De grande atualidade em vista da ampla polémica sobre a influência marxista na TdL é o item “O caso de um marxismo mal digerido” (45s)

que conclui lapidariamente: “para um teólogo da libertação o materialismo e ateísmo marxistas não chegam a ser sequer uma tentação” (46). Pois o critério fundamental é: que pode o marxismo aportar à causa do pobre? “Aqui se submete o marxista ao juízo do pobre e de sua causa e não o contrário” (45). — No item sobre a mediação hermenêutica, os AA. passam em revista o uso da Bíblia, da Tradição e da Doutrina Social da Igreja na TdL, sem esquecer a atividade criativa do teólogo.

O cap. IV (65-93) aborda o conteúdo da TdL. Novos aspectos da temática do pobre são abordados aqui. Ademais há uma espécie de “fórmula breve da fé” ou “síntese teológica” na perspectiva da libertação, apresentada sob o título de temas-chave da TdL. Praticamente cada tratado teológico é esboçado em rapidíssimos traços em perspectiva libertadora. — O cap. V (93-107) traz uma “brevíssima história da TdL”. — O cap. VI (109-124) esboça sua presença no panorama mundial, seja na área teológica onde se mostra dinamizadora e inspiradora, seja na da instituição eclesial que ela atinge desde a hierarquia às bases, tanto na Igreja universal como nas Igrejas regionais, seja na área social e política, onde se apresenta como “uma Teologia pública e profética” (119).

Partindo da práxis e voltando à práxis (segundo a terminologia da tese doutoral de Cl. Boff), a TdL tem uma meta que é a realização de “uma humanidade de libertos” (129). O cap. VII (125-132) levanta essa bandeira da libertação. Nele se mostra que a TdL veio para ficar. Sua pretensão é definitiva: “Quando a Teologia por inteiro assimilar esse convite e

o fizer seu, a designação 'TdL' poderá desaparecer, porque então todas as Teologias serão, a seu modo, de libertação, ou então não serão Teologias cristãs" (127). Frase que não é mero triunfalismo de dois teólogos acoçados pela perseguição. Repetição não propositada – e por isso tanto mais significativa – do que há onze anos atrás, J. L. Segundo já escrevera nas páginas desta revista: "... para mim, TdL, ou significa simplesmente teologia, boa teologia, teologia correta, ou não significa absolutamente nada" (*PerspTeol* 7 [1975] 164).

Uma "bibliografia essencial da TdL na AL" (133-135) completa a obra.

Um livro tão pequeno em dimensões merece, no entanto, esta longa recensão. É dos tais "frascos queque-

nos" mencionados no provérbio que contém os melhores perfumes. Com concisão extraordinária os AA. descrevem um vasto panorama e complementam assim obras mais alentadas. O leitor percebe que o livro "é fruto de um exercício intenso de pensamento e compromisso junto com os oprimidos em favor de sua libertação" (9). O livro foi escrito e publicado durante o período de "silêncio obsequioso" de L. Boff, como bem o sugere a multiplicação de censuras (p. 4) ... Não pôde, portanto, levar em consideração a segunda instauração da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé sobre a TdL, publicada em abril passado.

Francisco Taborda S.J.

CASTILLO, José M. – ESTRADA, Juan A.: *El proyecto de Jesús*. – Salamanca: Ed. Sígueme, 1985. 118 pp., 21,2x13,4cm. (Coleção: verdad e imagen; 94). ISBN 84-301-0972-2.

A origem deste livro está numa série de palestras promovidas pela Universidade de Málaga em 1983, em comemoração do quinto centenário do nascimento de M. Lutero. Os autores são dois conhecidos professores da Faculdade de Teologia de Granada. A temática cristológica se prestava particularmente para este tipo de homenagem, pela sua centralidade no cristianismo e no pensamento de Lutero. Não se pode dizer, contudo, que a perspectiva seja ecumênica (exceto nalgumas rápidas alusões à teologia evangélica nos cap. IV e V). O enfoque, o gênero literário e os aspectos

escolhidos respondem, em parte, ao auditório (jovens universitários) ao qual eram dirigidas as palestras.

Nos dois primeiros capítulos, J. M. Castillo aborda alguns temas já habituais na exegese moderna e numa certa leitura histórica da figura de Jesus (Jesus e a liberdade; Jesus e o projeto de uma nova sociedade). No cap. III (Jesus, o Deus-homem, mito ou realidade?) o autor apresenta a afirmação fundamental do mistério de Cristo na ótica de uma "cristologia ascendente" que tem como postulado fundamental a unidade indissolúvel entre o que é Jesus Cristo (cristologia) e o que ele faz (soteriologia).

Também J. A. Estrada desenvolve primeiro dois aspectos centrais da figura de Jesus (morte e ressurreição: cap. IV e V) para encerrar as suas exposições com um capítulo mais abrangente sobre "A fé no Cristo ho-

je" (cap. VI).

O resultado é um pequeno livro escrito com paixão, com fé, semeado de intuições ricas e de reflexões provocadoras, num estilo ágil e vivo que conserva as marcas do contexto para o qual foi pensado e escrito. Destinado a um público universitário (mas não de especialistas) o livro não deixa de ser exigente e com frequência excessivamente técnico.

Como o próprio título sugere, esta coletânea se situa na perspectiva decididamente moderna da recuperação da figura de Jesus para a cristologia. São inegáveis os resultados que essa freqüentação da exegese trouxe à reflexão cristológica. É lícito, contudo, perguntar-se se não é chegado o momento de dar um passo à frente para que a reflexão cristológica não se limite a repetir, mesmo de maneira sistematizada, os dados da exegese. Se assim fosse haveria que perguntar-se se o próprio teólogo sistemático não teria sucumbido aos pressupostos que, desde o início do século passa-

do, presidem à busca apaixonada da figura histórica de Jesus. Só que hoje, em plena crise da cultura ocidental, em vez de buscar no "Jesus histórico" o modelo inspirador, e de alguma maneira justificador, dos movimentos renovadores, como no século XIX, a sua figura serviria como referência crítica e expressão contestadora da nossa cultura em crise. É o que poderiam sugerir algumas das reflexões dos dois primeiros capítulos. A insistência no valor "exemplar" de Jesus pode se tornar moralizante. Obsessivos com a necessidade de atualizar a sua figura acabamos projetando nela a *nossa* idéia de homem em crise neste fim do segundo milênio cristão. Seria então essa necessidade quase compulsória de tornar significativa a figura de Jesus o reflexo de um cristianismo histórico traumatizado, nas suas Igrejas, pela perda de uma figura social e culturalmente reconhecida?

Carlos Palácio S.J.

BALLARINI, Teodorico - REALI, Venanzio: *A poética hebraica e os Salmos* / Tradução (do italiano) Ney Brasil Pereira; Ephraim Ferreira Alves. — Petrópolis: Ed. Vozes, 1985. 140 pp., 23x16cm.

Este livro é uma separata do cap. 7º e 8º do vol. III/2 da *Introdução à Bíblia*, dirigida por T. Ballarini. A ed. italiana que serve de base à tradução é de 1978. Com a publicação desta obra sobre a poética hebraica se preenche, em parte, uma lacuna existente na bibliografia editada em português sobre estudos da poesia hebraica.

T. Ballarini aborda brevemente a figura estilística da repetição, especialmente do paralelismo, usada nas obras literárias do antigo Oriente Médio como também nos livros bíblicos, atendendo principalmente à distinção dos diversos tipos de paralelismo. Além dessa figura são analisadas a anáfora e a epífora, mencionando-se apenas a epanáfora, anadiplose e epanadiplose. Entre a série de figuras de harmonia, são exemplificadas a aliteração, assonância, onomatopéia e paranomásia. Em continuação a esses dados estilísticos seguem-se explicações sobre os elementos do verso: rit-

mo, metro, estrofe. Entretanto, o A. não estabelece os critérios para determinar a cesura que possibilita dividir uma sentença gramatical em suas unidades poéticas básicas. Ora, isso é fundamental porque daí depende todo o sistema de métricas próprio à poética hebraica.

Chama a atenção o contraste entre a extensa lista bibliográfica, citada no início de cada secção, e a exposição extremamente sumária e parcial do respectivo assunto, a ponto de desacreditar a valiosa contribuição acumulada em obras de vulto sobre a poesia hebraica. Sem a devida utilização desse material bibliográfico para uma elaboração que faça jus ao assunto em questão, só se pode dizer com os latinos: *parturiunt montes nascitur ridiculus mus*. Com efeito, do vasto repertório de mais de trinta figuras de construção, o A. cita apenas cinco, enquanto as figuras de pensamento, das quais se podem arrolar mais de trinta, nem sequer são mencionadas. É de estranhar que em parte alguma sejam analisados os tropos, tão amplamente utilizados em todos os livros bíblicos, em poesia e prosa, como recurso estilístico que se caracteriza pela representação verbal e estética de uma realidade por analogia. Considerando bem, o título do livro não corresponde ao conteúdo.

O capítulo de introdução aos SI trata sucintamente do Saltério da Bíblia, da numeração divergente das traduções grega e latina em relação ao Saltério hebraico, da divisão artificial do Livro dos Salmos em cinco partes, do agrupamento dos SI em pequenas coleções, dos títulos e das epígrafes dos SI, da autoria e da origem de sua composição, da atualiza-

ção e releitura que levaram a alterações na transmissão do texto. O capítulo sobre os gêneros literários dos SI apresenta, em visão de conjunto, as múltiplas classificações das categorias de SI, atendendo aos critérios que determinam a respectiva classificação. Entretanto, o A. não elabora mais detalhadamente os elementos constitutivos de cada categoria salmódica, exceto nos salmos de lamentação ou súplica individual, deixando a impressão de que as classificações divergentes seriam questão de opção puramente subjetiva desse ou daquele intérprete, como se não houvesse critérios objetivos, ditados pelos elementos estruturais que caracterizam a respectiva categoria. Quanto à nomenclatura das categorias salmódicas convém insistir no emprego de termos apropriados, evitando-se palavras estranhas, como p. ex. "requisitório" ou "macarismáticos".

No capítulo referente ao texto hebraico, o A. trata da pesquisa histórico-redacional sobre o Texto Masorético (TM). Às suas observações convém acrescentar os dados fornecidos pelos manuscritos descobertos em Qumrân. É importante notar que esses manuscritos, provenientes da seita judaica dissidente denominada "Nova Aliança", precedem por um milênio os manuscritos mais antigos do AT da tradição hebraica dos masoretas e também antecedem por alguns séculos os manuscritos da LXX e de outras versões. Ao confrontar os manuscritos de Qumrân com o TM conclui-se pela coexistência de vários textos com formas variantes, nos últimos dois séculos a.C. até meados do séc. I d.C.. Dentro dessa pluralidade de textos se destaca um número limitado

de distintas “famílias” textuais, homogêneas por suas características ortográficas e literárias. O A. menciona que a escolha entre o TM e uma variante textual requer um critério objetivo baseado num juízo de valor sobre a qualidade do texto transmitido, distinguindo-se entre glosa, ampliação, contração, haplografia ou corruptela etc. Tratando-se de traduzir passagens difíceis, o A. oferece quatro critérios para chegar a uma solução, sem o auxílio das variantes textuais ou das versões antigas. Mas, além desses deve-se acrescentar a análise das particularidades da linguagem poética que se distingue da prosa pelo uso de formas verbais, gramaticais e sintáticas bem distintas, como também de figuras estilísticas da poesia hebraica.

Em relação às versões antigas da Bíblia, o A. não leva em consideração que essas são traduções de uma determinada “família” textual, que as mais das vezes não coincide com a tradição do TM. Além do mais, essas versões também fazem parte de uma literatura exegética. Numerosos elementos desse material interpretativo vieram integrar-se na Septuaginta, nos Targums palestinos, e ocasionalmente na Peshitta. O que não acontece com as versões ou traduções subsequentes de Áquila, Símaco, Teodociano e Onkelos.

Um exemplo elucidativo, trazido pelo A., da tendência atual em voga na tradução da Bíblia é o trabalho de revisão literária do Saltério. Com efeito, a diferença mais marcante entre o *Psalterium Pianum* (1945) e o *Liber Psalmorum* (1969) é a fidelidade ao original hebraico do TM e a eliminação da maioria de leituras alternativas baseadas na versão grega e la-

tina. Acrescente-se que a mesma tendência se verifica entre a 3ª edição (1966) e a 4ª edição (1972) dos *Salmos* de L. Alonso-Schökel, e entre a 1ª edição (1960) e a 5ª edição (1978) de *Psalmen* de J. H. Kraus. À base dessa tendência hoje em voga na tradução do Saltério em latim, castelhano e alemão podemos classificar as edições recentes da Bíblia em vernáculo em tradução literal, eclética ou fiel, segundo o critério de fidelidade ou discordância em face do TM. A primeira peca pelo reducionismo verbal que não se preocupa com o sentido das palavras dentro do seu contexto, a ser traduzido, mas apenas com a versão literal das palavras. A segunda é deficiente devido ao objetivo prioritário de produzir um texto harmonioso num estilo unificado, recorrendo às variantes textuais mais apropriadas, sem atender às particularidades das diversas “famílias” textuais, e sujeitando a formulação das idéias do autor bíblico à índole do tradutor que visa elaborar uma paráfrase da obra original antiga. A terceira merece o qualificativo de tradução fiel quando verte ao vernáculo o sentido das palavras, dentro do respectivo contexto, de modo a torná-lo significativo também para hoje, estabelecendo-se um diálogo entre o autor bíblico e o leitor atual. Supera-se o literalismo pela preocupação de transpor o sentido exato do texto para a atualidade. Quer-se preservar, ao mesmo tempo, a inteligibilidade do texto e sua finalidade de servir de norma de fé e de sustento da vida religiosa do homem.

No capítulo sobre os aspectos doutrinários dos SI, são citados diversos elencos de temas dominantes, segundo P. Auvray, H. J. Kraus, R. Tour-

ny, E. Beaucamp, L. Sabourin e L. Jacquet. Entre as várias hipóteses apresentadas para explicar o binômio "amor e fidelidade" como atributos de Deus em relação ao povo eleito, a explicação mais apropriada parece-nos ser exatamente uma não citada pelo A.. Ela corresponde ao conteúdo conceitual dos dois termos e, ao mesmo tempo, atende à sua função no contexto de cada Sl. Trata-se da referência implícita a dois artigos de fé fundamentais na Teologia do AT, a saber: a eleição divina ("amor") e a aliança sagrada ("fidelidade"). Com efeito, a causa próxima da relação de Deus com o povo eleito é o amor divino, manifestando-se pela graça seletiva (eleição), concedida a Israel em vista da missão de ser luz das nações. A eficácia e continuidade do amor preferencial de Deus para com Israel têm sua garantia na fidelidade divina, demonstrada pela instituição da aliança sagrada, cuja função soteriológica é reabilitar o povo infiel no prístino estado de eleitos de Deus.

A seção sobre uso dos Sl trata do ambiente litúrgico do AT que influenciou a composição e recitação dos Sl, aludindo-se também à sua utilização no NT e na comunidade cristã, como parte integrante da oração, litúrgica da Igreja.

O último capítulo, intitulado "amostras de exegese", é dedicado à análise de seis Sl, comentados por V. Reali. O A. inicia com uma lista bibliográfica referente ao respectivo Sl, assinala os pontos temáticos e a divisão, indica os elementos formais e as circunstâncias de composição, apre-

senta a tradução, acrescenta notas ao texto, analisa o teor de cada estrofe e conclui com uma releitura cristã. Entre os comentaristas citados, destaca-se M. Dahood por sua tendência a afastar-se do TM reconstruindo o texto hebraico mediante analogia com o ugarítico e pela filologia semítica do noroeste. Os textos ugaríticos fornecem alguns paralelos de palavras e verbos, cujo significado era desconhecido até então na lexicografia bíblica. Essa contribuição vocabular esclareceu o sentido de algumas palavras do Livro dos Salmos. Quanto às tentativas de reformular passagens dos Sl em vista de uma possível semelhança com passagens paralelas do ugarítico, convém ter presente que a linguagem salmódica provém do patrimônio lingüístico em uso na literatura israelita. Ao citar os paralelos lingüísticos entre expressões ugaríticas e bíblicas, M. Dahood deveria ter analisado, ao mesmo tempo, o processo de adaptação da respectiva expressão ugarítica ao linguajar hebraico nas diversas tradições teológicas javista, eloísta, sacerdotal e deuteronomista e nas correntes proféticas e sapienciais. Por conseguinte, grande parte das sugestões por ele apresentadas deve ser rejeitada bem como as que se baseiam em emenda do TM.

A utilidade desse livro está principalmente em fornecer subsídios para compreender os elementos poéticos dos livros bíblicos de forma a possibilitar a valorização de seu conteúdo temático.

Luís I. J. Stadelmann S.J.

PIKAZA, Xabier: *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25, 31-46): Juicio de Dios y compromiso histórico en Mateo.* — Salamanca: Ed. Sígueme, 1984. 460 pp., 21,5x13,5cm. (Coleção: biblioteca de estudios bíblicos; 46) ISBN 84-301-0947-1.

Este livro é um estudo muito detalhado da perícope do juízo final própria do evangelho de Mateus. Trata-se de uma obra que teve uma gênese trabalhada, como o A. declara na apresentação: projetado inicialmente em 1966, foi interrompido várias vezes e o A. neste entretempo passou, na orientação dos seus estudos, da exegese ao dogma. Tudo isso transparece no livro e X. P. está bem consciente: ele afirma de fato que não se trata de uma pesquisa sobriamente exegética, centrada sobre a hermenêutica, como teria desejado, nem de um escrito sistemático, mas de “uma obra mista, extensa, às vezes repetitiva, cheia de linhas cruzadas”, que não lhe satisfaz plenamente. A avaliação que o A. faz de si mesmo talvez seja muito severa, mas de algum modo é acertada. Trata-se de um estudo de corte fundamentalmente exegético, ainda que o exegeta fique um pouco desiludido ao constatar que no trabalho o A. recorre raramente à análise literária, por exemplo na determinação das unidades dos diferentes trechos que analisa ou no estudo da linguagem específica de Mateus.

Depois de ter ilustrado os momentos essenciais da gênese do texto: seu pano de fundo judaico, a mensagem de Jesus, a elaboração da comunidade primitiva, a redação do evangelista, apresentando as opiniões mais vá-

lidas dos estudiosos que o precederam, X. P. analisa, numa exposição clara e bem estruturada, o que ele chama de “temas” fundamentais de Mt 25, 31-46. Dizem respeito aos dois momentos essenciais do juízo do Filho do Homem: o seu gesto (vv. 31c-33) e a sua palavra (vv. 34-35). Trata-se de um bom estudo diacrônico dos termos e das expressões mais significativas da perícope mateana. À luz do AT, da literatura judaica apócrifa, e às vezes também da grega ou do Médio Oriente, o A. evidencia a novidade do texto de Mateus com relação à tradição. Daí resulta ao mesmo tempo uma explicação iluminadora de alguns conceitos mais difíceis para nossa mentalidade contemporânea, quais sejam os de fogo, anjos, satanás.

Num ulterior momento da sua pesquisa, X. P. ilustra o sentido específico do texto de Mt 25, 31-46 à luz do desenvolvimento narrativo de todo o evangelho, detectando as suas correntes subterrâneas. Mostra a existência de uma passagem da perspectiva particularista da missão a Israel para a dimensão universal própria do juízo final: isto depende, segundo ele, do evento da morte salvífica de Jesus por todos os homens, apresentado no decorrer da narração. Pikaza considera, além disso, como chave estruturante do evangelho de Mateus, a idéia de aliança, entendida como estrutura de comunicação que, através de Jesus, vincula Deus aos homens. Tal idéia percorre informalmente todo o evangelho e se encontra também no trecho de Mt 25, 31-46; isto induz o A. a pensar que este último texto representa o momento em que, para o evangelista, se realiza definitivamente

o pacto. Se estas considerações parecem boas, temos reservas sobre a perspectiva de X. P. a respeito da estrutura de Mateus em chave temática. É uma afirmação não suficientemente provada, por ex., que os milagres de Jesus, importantes no seu ministério, possam ser interpretados pelo mesmo Mateus, à luz da ressurreição e de todo o desenvolvimento do evangelho, como sinais de evasão e de fuga da terra, com o risco de arrancar o fiel do humano. Por outro lado, não parece seguro que para Mateus eles se resumam no único milagre de Deus que é Jesus mesmo na sua oferta pascal; este, como juiz escatológico, exortando a ajudar o homem na sua concreticidade histórica, convidaria a cumprir cotidianamente um verdadeiro e perene milagre. Do mesmo modo parece arbitrária a afirmação de que Israel, rejeitando a Cristo, rejeita o modelo messiânico de ajuda aos pobres.

Mais precisa e rica em considerações hermenêuticas é a análise dos termos fundamentais de Mt 25, 31-46. X. P. demonstra que os *lexemas elakhistoi e adelphos* são neutros e não têm referência eclesial. Por força do mistério da encarnação, Jesus se esconde, pois, em cada pobre da terra; por outro lado todo homem, e em particular todo cristão, é chamado com urgência a ajudar tais miseráveis. O A. deduz, portanto, que para Mateus os necessitados têm valor não porque se encontram nas fileiras da Igreja, mas porque o Senhor os assu-

me no mistério de seu Reino e os inclui no caminho da própria filiação. Por isso a Igreja não se abre aos pobres para fazê-los irmãos de Jesus, mas os acolhe e anuncia-lhes o Evangelho, porque já são irmãos do juiz escatológico. Para X. P., o texto de Mt 25, 31-46, sublinhando a ajuda ao próximo como norma de juízo para todos os homens, diz mais e abre uma perspectiva muito atual: fundamenta a afirmação de que o seguimento de Jesus se realiza de fato também para além das fronteiras da Igreja, em toda práxis libertadora.

Metodologicamente, o A., talvez por exigência de ser completo, se perde amiúde em raciocínios minuciosos, ou em considerações colaterais, que, embora úteis, tornam a leitura um pouco cansativa e não ajudam para uma visão de conjunto. Uma maior sinteticidade teria ajudado para a clareza da obra. Existem também imprecisões terminológicas: Pikaza qualifica a correspondência entre Mt 4, 23 e 9, 35 como “quiasmo” (p. 260; cf. também p. 395). Em jargão exegético se deveria falar de “inclusão literária”; este último termo é usado, mas com sentido diferente e não claro, na p. 407. Os limites da obra, que o autor de resto reconhece, não tiram os seus méritos: continua sendo um estudo útil para o aprofundamento da teologia de Mateus.

Alberto Casalegno S.J.

HÄRING, Bernhard: *Llamados a la santidad: Teología Moral para seculares / Tradução (do italiano) Abelardo Martínez de Lopera.* — Barcelona: Ed. Herder, 1985. 258 pp., 21,6x14,1cm. ISBN 84-254-1476-8.

Esta obra do conhecido moralista B. Häring tem como ponto de partida e como perspectiva de reflexão uma das mais importantes aquisições teológicas do Concílio Vaticano II: a vocação universal à santidade (LG 39-42). Este enfoque poderia levar a pensar que se trata mais de uma obra de espiritualidade do que de Teologia Moral. Mas é justamente a superação desta dicotomia, uma das contribuições mais significativas de B. Häring à história recente da Teologia Moral.

Na execução desta obra ético-espiritual ele se inspira em dois livros clássicos da história da espiritualidade: *Filotea* (Introdução à vida devota) de S. Francisco de Sales e *Prática do amor a Jesus Cristo* de S. Afonso de Liguori. Estes autores já tinham demonstrado em séculos passados que era possível santificar-se em qualquer estado de vida e que o leigo portanto podia chegar a uma vida espiritual mais profunda sem afastar-se de sua vida familiar, profissional e social. A intenção era superar a dicotomia que reservava aos religiosos a via dos conselhos evangélicos, isto é, a da santidade (mística) e relegava os leigos à via dos preceitos, isto é, a do permitido e proibido (moral). B. Häring se coloca nesta perspectiva universalizante da santidade que integra o ético e o espiritual. Por isso sua obra se destina a todos cristãos que

crêem firmemente em sua vocação à santidade (Prefácio, p. 7).

O livro se divide em duas partes que correspondem aos dois aspectos essenciais da santidade: *Deus te quer todo inteiro*, isto é, a santidade exige uma entrega total e incondicional da vida a Deus; e *O mundo precisa de santos*, isto é, a santidade significa sempre uma missão a realizar no mundo.

A primeira parte é uma reflexão sobre como esta entrega total deve ser vivida no amor, na fé, na esperança, na ação de graças e na total disponibilidade. Como ela exige o dom do discernimento e uma fidelidade criativa para que seja verdadeira. Como ela suscita a graça, a liberdade, a paz e a alegria no coração daquele que segue este caminho. Finalmente como ajuda a assumir a realidade do sofrimento e a do pecado das quais não estão livres os que querem trilhar a via da santidade.

A segunda parte explicita a vivência dessa santidade assumida como missão no meio do mundo. Missão que compreende a maneira de encarar a vida, o corpo, a saúde, o sexo, a morte; de afrontar a situação dos jovens e dos anciãos; de posicionar-se diante da opinião pública, do desafio do ateísmo, dos meios de comunicação social; de enfrentar os problemas relativos à cultura, à economia, à política, ao meio ambiente e à paz.

Cada capítulo começa com uma citação bíblica referente ao tema proposto e conclui com uma oração, composta pelo autor, que recolhe a mensagem em forma de invocação. A reflexão se desenvolve com simplicidade e num estilo parenético que alterna entre a exortação e os exem-

plos, chegando em alguns momentos a ser autobiográfico. Trata-se de um Håring amadurecido pelos anos e pela doença que chegou à condição do sá-

bio que tira do tesouro da sua vida coisas novas e velhas para edificação de todos.

José Roque Junges S.J.

SANTA ANA, Julio de: *Por las sendas del mundo caminando hacia el Reino: reorientación pastoral y renovación teológica en América Latina.* — San José: DEI, 1984. 127 pp., 18x11,4cm. (Coleção: aportes). Co-edición: SEBILA. ISBN 9977-904-06-5.

Conjunto de palestras apresentadas com motivo da reabertura da Cátedra Enrique Strachan do Seminário Bíblico Latino-Americano em San José (Costa Rica), em março de 1984.

Em estilo incisivo e direto, de conversa franca e transparente, o A. nos introduz no diálogo criativo entre duas realidades: ação pastoral e reflexão teológica. O resultado é uma amostra, desde a América Latina (= A.L.), da fecundidade que brota da inter-relação dinâmica desses dois momentos da caminhada histórica do Povo de Deus para o Reino. Pastoral da Teologia — Teologia da Pastoral, eis a dialética anunciada previamente por Júlio de Santa Ana no subtítulo do seu livro (Reorientação pastoral e renovação teológica na A.L.). Eis aí também a particularidade do discurso da Teologia da Libertação desde o qual se situa o A.: surge do agir do povo crente e sofredor do Terceiro Mundo e volta à ação pastoral da comunidade de fé para enriquecê-la e fundamentá-la, descobrindo as suas raízes na tradição bíblica e na práxis de Jesus.

O A. também nos enriquece com uma perspectiva ecumênica da Teologia Latino-Americana. Este ecumenismo, longe de colocar-se no nível da reflexão abstrata e acrítica, descobre-se animado por uma valente revisão da história do protestantismo na A.L. à luz da contemplação dos sinais dos tempos e da reflexão cristã no nosso continente hoje. Três elementos a ressaltar aqui: a) O chamado da fé à defesa da vida massacrada, que vai unindo cada vez mais a luta e caminhada dos cristãos das diferentes Igrejas. b) O reconhecimento da emergência de um novo sujeito histórico e teológico no povo pobre e marginalizado. c) O surgimento de um novo modelo de Igreja nas comunidades cristãs de base.

Desde esta ótica e perspectiva Santa Ana organiza as suas palestras. Começa assim com a reorientação do trabalho teológico na A.L., colocando a necessidade de passar da repetição de fórmulas importadas a uma libertação da Teologia. Destaca o lugar das ciências sociais na reflexão teológica e a tentativa importante de passar de uma linguagem prescritiva e abstrata para outra mais simbólica e icônica. — Num segundo capítulo o A. questionará o modelo de pastoral das Igrejas Protestantes, articulado fundamentalmente ao redor do pastor. Colocará neste sentido a necessidade de voltar a uma fundamentação mais bíblica (tida mais em conta no modelo cató-

lico) que reconheça a prioridade da comunidade na ação pastoral. — A relação *Sinais dos Tempos — Fé*, tratada no terceiro capítulo, constitui o cerne do livro. Considera aqui o A. a hermenêutica de toda a ação pastoral que queira reconhecer o Deus da Vida e da Esperança agindo na história; de toda pastoral que queira acompanhá-lo na luta contra os ídolos da morte que ameaçam o mundo, e em particular a A.L. prepara-se assim o quarto capítulo, onde vai ser colocada a necessidade de, e as pistas para, uma ação transformadora no mundo a caminho do Reino. A ação pastoral tem que ser histórica, se quer acompanhar o Verbo encarnado e tornar seu rosto mais transparente na Igreja e na sociedade. Isto na nossa realidade supõe três opções que se implicam mutuamente: pela vida, pelos pobres como sujeito histórico, pela utopia libertadora dos pobres.

A parte mais criativa e sugestiva do livro é, a meu ver, a análise das perspectivas, dilemas, caminho a fazer, que oferece ao Protestantismo a atual realidade latino-americana. Entre os desafios o A. coloca a superação dos seguintes obstáculos: a) a herança estrangeira alienante, que marca o protestantismo na A.L. até hoje; b) o sentimento de gueto que caracteriza ainda a consciência da maior parte das comunidades evangélicas, e a atitude de isolamento da participação sócio-política que daí deriva; c) o projeto histórico "liberal" que está em sua origem (como condição para poder assumir o projeto histórico do povo). Entre as esperanças e oportunidades menciona a conjuntura atual da A.L., unida à ação do Espírito no meio dos pobres.

Estes dois elementos purificam o Protestantismo, fazendo-o voltar às origens e revitalizando seus princípios fundamentais: a) A "*sola gratia*" é confirmada e renovada pela vivência do povo que se descobre nas mãos de Deus e encontra nele seu único protetor na luta contra os grandes poderes. b) A "*sola fides*" é discernida no valor e força reconhecidos diante de uma vida constantemente ameaçada e entregue. Fé e confiança como opostas ao temor e ao medo. c) O princípio da "*sola scriptura*" é revitalizado na prática da Igreja dos pobres que descobre na Palavra de Deus compartilhada na comunidade o seu único apoio, a fonte da fé e da esperança na construção do Reino. d) A *koinonia* experimentada nas comunidades de base e a complementariedade de ministérios e carismas que ao interior dela são reconhecidos, são sinais da valorização do *sacerdócio universal dos fiéis*. Assim, este momento histórico da A.L. é um chamado às Igrejas Evangélicas a retomarem a sua tradição original, chamado a que se ponham da parte do projeto popular. Este passo implica assumir ao mesmo tempo os valores culturais do povo na vida e caminhada das Igrejas Cristãs.

Expositivo e sugestivo mais que apologético, fluente e livre na sua análise, claro e sintético na sua linguagem, o livro de Julio de Santa Ana é mais uma amostra do trabalho do teólogo latino-americano de acompanhar a caminhada histórica da comunidade de fé. Fruto de uma escuta fecunda do Povo e da Tradição, o livro manifesta sobretudo a audácia e liberdade do teólogo diante da história das Igrejas Protestantes. Bem que

gostaríamos muitos católicos de ter este respeito crítico e aberto diante

da história da nossa Igreja.

Jesús M. Zaglul S.J.

COENEN, L. — BEYREUTHER, E. — BIETENHARD, H.: *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Vol. II. Edición preparada por M. Sala y A. Herrera. — Salamanca: Ed. Sígueme, 1980. 483 pp., 24x17cm.

A recensão do vol. I deste Dicionário Teológico foi publicada em *Persp. Teol.* 13 (1981) 122-126. O presente volume abrange os verbetes de *Debilidad* até *Luz e*, portanto, entre muitos outros: Demônio, Deus, Espírito, Fé, Filho, Homem, Igreja, Jesus Cristo, Lei. Vamos examinar alguns:

Deus (31-45): O verbete trata do conceito de Deus entre os gregos e israelitas. O modo de falar sobre Deus no NT se baseia totalmente no conceito do AT e do judaísmo, mas o acento é posto sobre outros aspectos: Fala-se do Deus-perto, do Pai de Jesus Cristo, do Deus que justifica por livre graça e cuja atuação eletiva rompe definitivamente com todo exclusivismo. Explica-se amplamente a *condição* de pessoa em Deus que fala e atua e assim se revela; entre Deus e o homem que crê, existe a relação totalmente pessoal *eu-tu*, especialmente na oração. A fé em Deus está indissoluvelmente ligada à fé em Cristo. Isto está muito bem exposto. Mas o que se diz a seguir de *Cristo como Deus* me deixou decepcionado: será que Rm 9, 4s; Jo 1, 1.18; 20, 28; 1 Jo 5, 20; Tt 2, 13; Fl 2, 6 não ensinam que Cristo é Deus, “Deum de Deo, lumen

de lumine, Deum verum de Deo vero”? O verbete termina com ampla aplicação pastoral.

Igreja (322-338): Outro verbete amplo e rico. A propósito de *Jesus e da Igreja* (327): Será que do fato de Jesus ter escolhido o grupo dos Doze e muitos outros discípulos não se pode concluir com certeza que ele queria fundar uma comunidade que depois seria chamada Igreja? Será que o primeiro Evangelho se equivocou, quando fez Jesus falar duas vezes de “Igreja” (16, 18; 18, 17)? Tenho para mim que só mesmo a vontade de Jesus explica satisfatoriamente o surgimento da Igreja. Por outro lado é confortante ver que Cl é considerada paulina e que Ef foi escrita dentro da linha da tradição paulina (329/330).

Inferno (347-353): Parece-me muito bem feito este verbete. Acima do poder da morte está a vitória e o poder de Cristo como Senhor que promete a vida. No verbete *geena* se sintetiza muito bem a doutrina do NT sobre o inferno: é um abismo de fogo, lugar do castigo escatológico depois do juízo final e de duração eterna, onde se castiga corpo e alma. Na parte da *práxis pastoral* se chama a atenção para o fato de se terem confundido e misturado os diversos termos neotestamentários que falam do além-túmulo: esta confusão acarretou deformações deploráveis e mesmo na *Divina Comédia*. Muito bem se acentua que o *Deus de amor* é também o *Deus Santo* e que o acolhi-

mento ou rejeição da mensagem de Jesus tem conseqüências temporais e eternas. A meta da vida se pode ganhar ou perder no sentido último e mais profundo. O verdadeiro inferno consiste na exclusão definitiva da salvação e da comunhão com Deus e Cristo.

Jesus Cristo (377-388): Quanto à consciência messiânica de Jesus, pelo que consegui entender, o autor não atribui a Jesus uma consciência formal de sua messianidade ou, ao menos, ele não a deu a conhecer expressamente a seus discípulos. Teve de se dar a ressurreição, para eles crerem no Mestre como Messias. Acho isto um ceticismo exagerado. Jesus acei-

tou a confissão messiânica de Pedro e se declarou Messias diante do Sinédrio. Apesar de estas passagens serem querigmáticas, isto não exclui que sejam históricas. Finalmente dei pela falta da questão sobre a divindade de Jesus; ela tampouco é tratada no verbete *Filho de Deus (278-279)*.

Concluindo: Temos aqui uma obra rica em informações que pode prestar bons serviços na reflexão teológica e pastoral, mas deve ser manuseada com espírito crítico. Teria sido tarefa dos editores católicos chamar a atenção para estes e outros pontos.

J. Balduino Kipper S.J.

BULTMANN, Rudolf: *Teologia del Nuevo Testamento* Tradução (do alemão) V. A. Martínez de Lopera. — Salamanca: Ed. Sígueme, Salamanca 1981. 749 pp., 21x13 cm. (Coleção: biblioteca de estudos bíblicos; 32).

A presente obra, elaborada entre 1948 e 1953, é certamente uma das principais do falecido Bultmann (+ 1976) e uma das mais influentes e representativas da Teologia do século XX. Mas o leitor católico — e mesmo qualquer outro — fará bem em ler atentamente a apresentação introdutória de X. Pikaza (11-32).

Esta teologia do NT não é um bloco errático caído do céu, mas sim o resultado e a síntese e até certo ponto a culminância de 150 anos de estudos bíblicos do NT e de outros escritos anteriores do próprio Bultmann. Ela se baseia sobretudo em Baur (ver pp. 675-676), Holtzmann (676-677),

Wrede (677) e Bousset (678), Büchsel (679). Dentre as próprias obras do autor convém citar sobretudo a *História da Tradição Sinótica* (1921) e o *Comentário de João* (1941). Além disto é preciso ter presente que B. é luterano e pressupõe constantemente a justificação pela fé. Ele ainda se apóia maciçamente na filosofia existencialista do primeiro Heidegger, no que sobretudo K. Barth o censurava fortemente, chamando isto de nova "servidão filosófica". Em decorrência destas posições, para B. o AT da história e dos livros santos de Israel carece de importância salvadora e é preciso operar a assim chamada "desmitologização" da própria figura de Jesus, p. ex. no tocante à concepção virginal, ressurreição física, destruição do mundo, anjos, demônios, etc..

Outro ponto muito grave na Teologia e nas obras em geral de B. é a *redução do cânon neotestamentário*. Para ele os livros verdadeiramente re-

presentativos são apenas os de Paulo e João, que seriam expressão privilegiada do querigma e os únicos teólogos propriamente ditos do NT, os representantes originários e canônicos da formulação do cristianismo. Neste ponto ele apela para Lutero e sua atitude crítica em relação a Tg e Ap (671). Por conseguinte os demais livros — e entre eles os próprios Evangelhos Sinóticos e Atos — são menos normativos, sendo preparatórios e marginais. Assim que Paulo e João são um cânon dentro do cânon. Portanto Jesus terreno é um judeu de seu tempo que na linha dos grandes profetas de Israel proclama a vinda iminente do Reino de Deus como julgamento e salvação para os homens. O que importa é sua palavra ou pregação, enquanto sua vida carece de importância salvífica.

Esta obra de B. teve um acolhimento extraordinário e em boa parte bem merecido em vista de sua força crítico-teológica, capacidade exegetica e vigor filosófico-hermenêutico. Mas, como tantas vezes acontece, passado o impacto dos primeiros 20 anos, surgiram contestações e perguntas sérias que aos poucos se vão avolumando: uma teologia do NT se deve escrever de maneira diferente, como atestam os livros de Conzelmann (ver 680-681), J. Jeremias e Lohse. Antes de mais nada veio a *redescoberta do Jesus histórico*, do qual se sabe muito mais do que B. queria admitir. Em seguida, o *desenvolvimento histórico da Igreja* foi bem mais complexo do que B. supunha numa maneira genial-simplista. A história ver-

dadeira se opõe à preferência exclusiva de B. por Paulo e João e à desvalorização dos Sinóticos. Também estes encerram uma teologia quase tão elaborada e profunda como as de Paulo e João e não se podem tomar como apêndice teológico do NT. Apenas mencionemos que também os enfoques filosóficos mudaram, p.e., no tocante ao grande valor da comunidade.

Finalmente, contra o individualismo protestante de B. se deve sublinhar a *importância da mediação eclesial*. Recebemos o cânon do NT pelas mãos da Igreja e, portanto, não o podemos reduzir praticamente a Paulo e João. O testemunho da unidade eclesial está mais perto da intenção do NT que o exclusivismo da justificação pela fé de B.

B. acrescentou à sua teologia do NT um epílogo (669-684), no qual dá um esboço histórico das teologias do NT que surgiram desde 1689 com suas linhas-mestras; expõe também o que para ele seja teologia do NT e quais os princípios que o nortearam. Fala também de obras de autores católicos, como as de Meinertz e Bousirven e especialmente de Schnackenburg (este ainda vive).

Esta obra de B. se conclui com *amplos índices* (685-749): Índices de termos gregos, de citações bíblicas (30 pp.), patrísticas e matérias. A leitura deste livro não é das mais fáceis devido em parte à sua terminologia um tanto voluntariosa.

J. Balduino Kipper S.J.