
RECENSÕES

VÁRIOS AUTORES: *Teología de la Liberación. Documentos sobre una polémica* (Col. "Cuadernos DEI" 9). DEI, San José (Costa Rica) 1984. 117 pp., 20,8 x 13,5cm.

Este livro, lançado pelo prolífero Instituto Ecumênico DEI da Costa Rica, encerra três tipos de material. Numa primeira parte, apresenta a Instrução sobre alguns aspectos da "Teologia da Libertação" da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé e seu breve resumo. Em seguida, na segunda parte, coleta algumas primeiras reações a tal documento por parte de teólogos e um bispo da Costa Rica. E finalmente na terceira parte, temos três trabalhos em torno da problemática da Teologia da Libertação (TdL), independentemente da Instrução. Fecha o livro, breve bibliografia mínima sobre a TdL.

Entre as primeiras reações à Instrução sobre a TdL está curta declaração do bispo costarriquense *Mons. Román Arrieta*, onde ele chama a atenção sobre cinco pontos: objetivo da Instrução de esclarecer a temática da libertação, a reafirmação da opção pelos pobres, o valor cristão da origem bíblica da libertação, a necessidade da análise da realidade (excluindo a marxista) e finalmente promete por parte do episcopado de seu país fidelidade aos ensinamentos do documento.

L. Boff coloca-se em posição mais crítica, chamando a atenção para a

diferença de ótica do documento — própria da Teologia europeia e a dos teólogos do Terceiro Mundo. A primeira considera a libertação um tema teológico. A segunda parte do processo de libertação dos pobres. Por causa dessa diferença, os teólogos do Terceiro Mundo não se reconhecem no texto da Instrução, nem se sentem atingidos por suas críticas. Eles defrontam-se com a análise marxista em outro contexto diferente. Numa palavra, o documento com sua validade intrínseca passa grandemente à margem da real problemática tratada pela TdL.

O renomado teólogo metodista *Julio de Santa Ana* levanta suas críticas à Instrução a partir do movimento ecumênico. Mostra como importantes tomadas de posição do Conselho Mundial das Igrejas vão numa direção oposta à linha da Instrução, de modo que a Instrução em vez de ter sido um marco na caminhada ecumênica se transformou em empecilho.

O teólogo católico chileno *Pablo Richard* enfoca sua leitura sob o prisma do discernimento, salientando seus pontos positivos: A preocupação pastoral pelos pobres e sua justiça, a existência de uma autêntica TdL, a atenção aos fundamentos bíblicos da TdL, o apelo ao diálogo com o magistério, a rejeição duma falsa TdL, o uso positivo das Ciências Sociais na TdL, a rejeição dum marxismo ideológico e da determinação radical da vida cristã pela política, a necessida-

de do discernimento eclesiológico e cristológico, a valorização da prática na TdL e a valorização de certos elementos teológicos. Termina o trabalho, elencando os pontos críticos da Instrução, tais como: Não valoriza a espiritualidade da TdL, desconhece o potencial evangelizador dos pobres e a relevância das CEBs, tem perspectiva alheia ao Terceiro Mundo, articula a Teologia e as Ciências Sociais de modo equivocado, carece de espírito crítico frente a doutrinas vigentes em nosso Continente — ex: Ideologia da Segurança Nacional —, e finalmente deplora a parcialidade do resumo enviado anexo à Instrução.

Concluindo essa segunda parte de comentários à Instrução sobre a TdL, o famoso teólogo holandês *E. Schillebeeckx* tece breves considerações sobre a Instrução, salientando logo de início o “status jurídico” do texto: Não tem a autoridade de um documento papal, mas instrução oficial com a autorização do Papa sob a autoridade própria do Prefeito da Congregação da Doutrina da Fé. Observa o fato estranho de o documento na primeira parte louvar aquela mesma teologia que na segunda parte chama de “ateísmo marxista”. Constata como tal “sistema assim construído não se encontra em nenhum livro de teólogos católicos da libertação” (p. 65). Fala de um ponto de vista secularizado ocidental para uma América Latina religiosa, daí que a maneira de abordar a política em ambos os contextos não é a mesma. Os teólogos da libertação preferem o modelo de conflito em vez de harmonia por responder melhor às exigências cristãs do agir pastoral em seus países. E tal modelo ultrapassa de muito a colocação marxista. Numa palavra, a ótica

da Instrução, segundo *E. Schillebeeckx*, é equivocada e a partir de uma caricatura da TdL falseia a interpretação da TdL e faz injustiça aos cristãos da América Latina.

A terceira parte está dedicada a três trabalhos sobre a TdL, prescindindo da Instrução. Num primeiro, *G. Gutiérrez*, considerado o inaugurador desse movimento da TdL, desenvolve três idéias fundamentais, ao tratar da relação entre Teologia e Ciências Sociais.

Primeiramente reflete sobre o sentido da atividade teológica, que deve estar sempre vinculada a um contexto sócio-cultural da comunidade cristã a que se dirige. Mas doutro lado, ao abordar em profundidade e vigor problemas levantados nesse contexto, adquire uma validade que o ultrapassa, como experimentamos nos casos de teólogos como Santo Agostinho ou Santo Tomás, para dar dois exemplos. O contexto latino-americano é da irrupção e presença dos pobres no mundo. E a TdL pretende partir de tal contexto, buscando conhecer-lhes as causas profundas, a verdadeira natureza do fenômeno da pobreza e dos movimentos de libertação. Por isso, necessita recorrer ao auxílio das Ciências do Social. Esse é o segundo ponto tratado nesse texto. Ao fazer esse recurso, deve a Teologia reconhecer a autonomia das Ciências do Social de um lado, e doutro seu caráter de conhecimentos sempre sujeitos a críticas, reformulações, conforme o avanço das ciências. E numa terceira parte, trata mais diretamente do problema do conflito na história, já que é uma das questões mais discutidas em relação à TdL, no sentido do uso por ela de uma visão conflitiva da história. Procura mostrar que tal visão não

conflita com as exigências e universalidade do amor cristão.

Outro trabalho fica por conta de P. Richard, teólogo chileno, que já tinha escrito breve reflexão na primeira parte do livro. Nesse texto, procura distinguir três tipos de TdL: a TdL como teologia espiritual na prática da libertação do povo; a TdL como teologia orgânica nas CEBs; a TdL como teologia profissional. Depois desenvolve esses três pontos, mostrando a natureza de cada uma das TdL.

Victorio Araya traça rápida cronologia dos eventos mais significativos desde a década de 60 até 1984 referentes à TdL. O leitor pode situar-se bem na evolução da TdL nessas duas

últimas décadas. E também em ordem cronológica, apresenta-se no final breve (e bem incompleta) bibliografia da TdL. Reconhece-se que se trata do mínimo. Mas mesmo assim faltam obras fundamentais, como p. ex. as de Cl. Boff, S. Galilea e outros.

Esse livro tem a vantagem de vir esclarecer muitos pontos a respeito da TdL precisamente no momento dessa barulhenta e às vezes tormentosa polêmica em torno dela. Recomenda-se sua leitura a fim de ter-se maior clareza sobre o objeto, a história e outros elementos da TdL.

J. B. Libânio S.J.

CODINA, Víctor: *Renacer para a Solidariedade*. Trad. do espanhol por Benno Brod. Ed. Loyola, São Paulo 1984. 120 pp., 21 x 14cm.

Codina vem se notabilizando sempre mais no campo teológico ibero-latino-americano pelo valor de seus numerosos estudos publicados. Mais do que um estudo acadêmico, o ensaio em questão é particularmente *motivado* pela experiência vital desse autor espanhol. "Experiência dilacerante" (11) — testemunha — para quem rompeu com os condicionamentos de sua origem sócio-eclesial burguesa, mergulhando na realidade da injustiça, cuja crueldade apátrida invade a vida das nações pobres do Terceiro Mundo, como também dos povos opulentos do mundo dito desenvolvido. Em todo caso, os deserdados do mundo, são as maiores vítimas, constata o autor. Por isso os assume como

os seus especiais mestres teológicos. Tais são os sofridos imigrantes espanhóis na Alemanha com os quais trabalhou nos anos sessenta; os moradores dos bairros periféricos de Barcelona, com quem conviveu durante dez anos; os pobres da América Latina, sobretudo na Bolívia, onde esteve repetidas vezes na década de setenta e, atualmente, reside (12). Foi justamente numa de suas viagens por nosso continente, sofrendo o impacto moral e religioso da cruel miséria do povo, que concebeu escrever este livro: "se me impôs claramente a convicção de que nós, os cristãos, deveríamos ser iniciados de novo num cristianismo autêntico e solidário: é necessário, como disse Jesus a Nicodemos (Jo 3, 3-5), nascer de novo, *renacer para a solidariedade* evangélica" (16).

Desde a dedicatória, em memória do sacerdote espanhol Luís Espinal

S.J., martirizado na Bolívia por causa de sua fé solidária com os pobres, o autor começa a revelar a *finalidade* da obra. Quer despertar as consciências adormecidas dos cristãos ancorados nos portos “seguros” da civilização burguesa. Especialmente os irmãos do mundo dito desenvolvido (e por que não os seus simpatizantes e aliados do Terceiro Mundo?). Compartilhando com eles o mal-estar de uma alarmante crise de fé, evoca o clamor dos pobres sob a luz da Revelação e, a partir desta ótica, questiona a insensibilidade de tantos cristãos, que chega até as raíais da cumplicidade, face à situação de injustiça de nosso mundo.

Ao contrário de certos apelos eclesiásticos — ultimamente comuns — às supostas reservas de fé cristã do Velho Mundo, o grito do autor evita provocar uma nostalgia eurocêntrica em torno do glorioso passado da cristandade a ser recuperado. Sabe que o bem-estar sócio-econômico reinante naquelas plagas não deixa espaço à indignação ético-religiosa provocadora dos compromissos libertadores em cristãos do Terceiro Mundo. Então o autor tenta sacudir a vida cristã dos seus co-irmãos pela via testemunhal de um desafio contundente à tarefa da fecundação da fé com a semente da solidariedade evangélica em relação aos pobres de nosso mundo (119). Esperaria que todo cristão do Primeiro Mundo, sensibilizado pelo apelo de solidariedade — a exemplo de muitos dos seus compatriotas —, se abrisse à colaboração ativa com os movimentos sócio-eclesiais de libertação dos povos empobrecidos. Num dinamismo missionário mais “ad-extra”.

A fim de alcançar tal intento, o

autor constrói uma sugestiva *metodologia* teológica. A *Primeira Parte* focaliza “O cisma entre fé e solidariedade”. Ao estilo de teólogos latino-americanos ultimamente dedicados a tematizar suas experiências de inserção pastoral popular, o autor introduziu a obra *narrando* sua auto-implicação dentro da situação que o levou a escrever. Na busca perplexa — e não só teórica — de compreensão do fenômeno de desinteresse dos cristãos ricos e poderosos pela injustiça no mundo, vai às raízes profundas do processo histórico de deterioração do cristianismo (17). Através de um corte sincrônico no processo, detecta — no capítulo II — o grave “reducionismo” que foi depauperando e esterilizando a fé cristã. Redução consubstanciada numa concepção de fé cada vez mais “individualista”, “dualista” e “sancionadora da ordem estabelecida”. Daí a conseqüência de certos desequilíbrios constatáveis na vida cristã atual: a) obsessão pela ortodoxia e despreocupação pela ortopraxis; b) o rito como substitutivo da vida; c) assistência, em lugar de justiça. Enfim, a morte de muitos homens e da própria natureza, que devido à fé insolidária dos cristãos agonizam na vida (26).

Em abordagem, agora, diacrônica, o capítulo III ensaia “Uma explicação histórica” do fenômeno de empobrecimento e folclorização da fé cristã no mundo ocidental. Desenrolando o fio da questão desde a Igreja primitiva, chega ao Vaticano II. Reconhece seus méritos renovadores, mas não hesita em denunciar sua surdez aos clamores das “vozes das revoluções sociais e dos oprimidos de nosso tempo”. E acrescenta esta corajosa constatação: “Não é por acaso, portanto, que tenham sido os latino-

americanos, reunidos em Medellín em 1968, que conseguiram fazer uma releitura mais profética e solidária do Conc. Vaticano II. Esta é uma constante de toda a história da Igreja: dos pobres brota sempre uma visão mais solidária do homem e da fé” (35). E no capítulo IV tratará de caracterizar melhor essa “Igreja libertadora na América Latina”, percorrendo historicamente as manifestações mais significativas do que denomina “O polo profético da Igreja”.

Sob o ângulo dessa nova fé solidária, que sua experiência hauriu na comunhão de vida com os pobres, o autor lança na *Segunda Parte* da obra: “Rumo a um cristianismo solidário”, as bases de uma ingente tarefa de reconstrução do corpo teológico-dogmático dominante na vida eclesial europeia. Para ele, o ponto de partida dessa “Reiniciação à fé solidária”, está numa nova imposição da “pergunta pelo sentido de minha vida e de minha morte”. Troca a perspectiva excessivamente individual e racionalista em que a pergunta tem sido formulada por grandes teólogos europeus, por um novo marco solidário de apreensão do Mistério de Deus. Neste, “Podem ser perguntas mais primárias: como vou dar de comer a meus filhos hoje? Por que muitos morrem antes do tempo, vítimas de fome, da injustiça ou da tortura? Há alguém que se interessa por aqueles que morrem na sarjeta da história? Há alguém que escuta o clamor dos pobres? Esse alguém quer que vivamos assim? Como transformar esta realidade injusta?” (58). Tais perguntas pressupõem desde logo que “Deus é um mistério de comunhão e solidariedade, de relação interpessoal, raiz de tudo quanto, pelo Reino, quer nos

comunicar: paternidade, filiação, vida nova” (60).

É assim que, revelando notável maestria teológica, solidamente calçado na chave hermenêutica da solidariedade evangélica, o autor *questiona* o corpo teológico altamente acadêmico, sistemático e hermético das universidades européias. Abre uma porta de arejamento em cada tratado fundamental da fé, mostrando suas intrínsecas implicações solidárias com a vida dos deserdados. A Igreja — capítulo VI — pode então ser definida como o “sacramento histórico da solidariedade com os pobres”, realização ativa da “misteriosa solidariedade de Deus conosco em Jesus Cristo” (78). Daí decorre uma possível compreensão global dos sacramentos — capítulo VII — como “celebrações eclesiais da solidariedade cristã em toda a sua extensão” (90). Quanto à “Vida segundo o Espírito” — capítulo VIII — conclui que “a Igreja deve encaminhar-se para uma espiritualidade em que o povo simples e pobre tenha um lugar ativo e prioritário, ao mesmo tempo em que os demais setores eclesiais se solidarizem com suas mais profundas aspirações” (102). Finalmente, procura projetar a luz da concepção solidária da fé, sobre a história e a renovação atual da “Vida religiosa” (cap. IX).

Se ainda fosse reclamado um fundamento neotestamentário explícito, capaz de legitimar essa tentativa de reinterpretar o conjunto da fé e da vida cristã em termos de solidariedade, o autor também o encontra. Este fundamento é a noção de “Koinonia” que “no Novo Testamento abarca tanto a participação na vida de Deus quanto a comunhão eclesial e a solidariedade econômica com os

necessitados” (117), como demonstra por numerosas citações bíblicas. Identifica, pois, na solidariedade o próprio núcleo básico do cristianismo. O que vem a ser reforçado na reapropriação do conceito bíblico de “koinonia” pelos Padres da Igreja. Neles, a “communio sanctorum” significa simultaneamente a comunhão eucarística e a comunhão fraterna. “Tanto os Padres da Igreja como todos os movimentos proféticos e populares da História da Igreja viram nos deserdados da história o sacramento primordial da solidariedade cristã” (119).

Esta grandiosa visão solidária do cristianismo mostra como as estreitas fronteiras étnicas e político-sociais devem ser superadas no mundo atual. Só assim a percepção do gênero humano em sua realização através da solidariedade fundamental, a partir dos

mais necessitados, assoma à consciência dos cristãos bem instalados nas redomas da civilização hedonista. Vê-se, pois, que essa redescoberta da chave coletiva e comunitária da fé não é atual só para os cristãos instalados do mundo desenvolvido. Interpe-la de cheio a cumplicidade — consciente ou não — dos cristãos latino-americanos que colaboram com a implementação de um desenvolvimento injusto, porque alheio às necessidades e sofrimentos das maiorias populares empobrecidas. Oxalá as páginas de Codina — com seus posteriores desenvolvimentos ainda necessários — possam ajudar-nos numa solidariedade mais efetiva com as lutas de libertação integral do nosso povo, segundo o Evangelho.

Atilio Machado Peppe S.J.

CODINA, Víctor: *De la Modernidad a la Solidaridad. Seguir a Jesús hoy* (CEP 65). Ed. CEP, Lima (Peru) 1984. 323 pp., 19 x 13cm.

O título deste livro “Da modernidade à solidariedade” é uma constatação e um programa. A obra reúne uma série de artigos do autor. Eles têm por tema ou a eles está subjacente a passagem que se verificou dentro da Igreja após o Vaticano II. O Concílio havia se proposto o diálogo da Igreja com o mundo moderno. Ao ser transposto em pauta latino-americana, o diálogo com o mundo moderno passou a ser diálogo com o mundo dos pobres, pois a realidade dominante em nosso continente não era a

mesma dos países do Atlântico Norte e o nosso mundo ambiente não era o da técnica, do progresso científico, da secularização, mas o mundo da pobreza, do analfabetismo, da fome, da exploração... Não se pára, porém, na constatação. Passar “da modernidade à solidariedade” é um programa pastoral e teológico, pois o mundo dos pobres é o mundo dos preferidos de Deus.

Ao refletir sobre esta passagem e ao repensar temas teológicos desde essa nova localização (o mundo dos pobres), Codina não está fazendo mera teoria — o que faz com precisão e competência — mas está descrevendo seu próprio itinerário de cristão. Daí o subtítulo “Seguir a Jesus hoje”. “A

passagem da 'modernidade' à solidariedade não é uma simples mudança de mentalidade, nem um mero processo de ilustração intelectual. Implica uma mudança de solidariedades, uma autêntica conversão evangélica" (11). Disso dá provas o próprio autor que trocou a cátedra de uma Faculdade de Teologia pela direção de um Centro de Espiritualidade Popular, a Espanha pela Bolívia, Barcelona por Oruro. Em solidariedade com os pobres, tornou-se latino-americano por opção, inserindo-se na linha-mestra da Teologia latino-americana. Disso dá provas a presente coletânea de artigos, que, com razão, traz a seguinte significativa dedicatória: "À memória de meu mestre de Innsbruck, o Pe. Karl Rahner, que nos ensinou a estar abertos às perguntas de nosso tempo e que, quinze dias antes de sua morte, ao defender a Teologia da Libertação de Gustavo Gutiérrez, nos entregou profeticamente seu próprio testamento teológico" (5).

Numa *primeira parte* o autor se debruça sobre a passagem "da modernidade à solidariedade", mostrando como se deu "a irrupção dos pobres na Teologia contemporânea" (17-33), realizando, de forma nova e inesperada, algo que João XXIII profeticamente prenunciara como tarefa do Concílio: a Igreja dos pobres. Em "O teólogo e a Igreja" (35-49), o A. vislumbra um novo tipo de Teologia que recupere dimensões esquecidas da tarefa teológica e acentua a relação mútua entre o modo de fazer teologia e o modelo de Igreja que se tem.

Ao tema eclesiológico é dedicada toda a *segunda parte*. De forma muito clara o A. caracteriza os três modelos de eclesiologia (Vaticano I, Vati-

cano II e Medellín-Puebla), apresenta em breves traços a origem e evolução de cada modelo, indica seus pressupostos teológicos e faz uma apreciação crítica do mesmo. Um texto que vale a pena ler (65-102). Ele é complementado por outros dois. O que o antecede apresenta a atmosfera do Concílio Vaticano II, no qual irrompe a nova imagem da Igreja (53-63). Mesclado de recordações pessoais, o texto transmite os sonhos que o Concílio despertou na Igreja contemporânea, mas sabe ao mesmo tempo apontar as "limitações de um grande Concílio". Entre elas sobressai que "a problemática do terceiro mundo, dos pobres da terra... não se acha suficientemente refletida nos documentos conciliares" (61). Nesse sentido o Concílio não levou adiante a intuição profética de João XXIII: "Seguramente no Vaticano II ocorreu o que com freqüência acontece na Igreja: a estrutura hierárquica e teológica da Igreja não consegue captar toda a riqueza carismática do Espírito. O Vaticano II não foi capaz de plasmar plenamente em seus documentos essa intuição profética do Papa João" (63). — Outro texto complementa a análise dos modelos de Igreja, estendendo-se sobre a "eclesiologia latino-americana da libertação" (103-131). — Um breve texto finaliza essa parte, perguntando se é preciso "crer na Igreja" (133-139): "Só há uma Igreja que inclui hierarquia e base; só na comunidade histórica e real da Igreja é possível viver verdadeiramente o cristianismo. O seguimento de Jesus é comunitário e eclesial, em continuidade com a tradição" (138).

A *terceira parte* é dedicada aos sacramentos. Um primeiro artigo abre perspectivas para uma teologia dos

sacramentos que corresponda ao terceiro modelo de Igreja: os sacramentos como “celebrações eclesiais de solidariedade”, solidariedade humana através da qual se experimenta a solidariedade de Jesus conosco em vista à solidariedade com o futuro escatológico do Reino (143-150). “Deixemos de ilusão: não há reforma litúrgica sem mudança de esquema teológico, mas uma mudança teológica não se dá sem mudança de práxis social. Libertar os sacramentos pressupõe optar prioritariamente pelos pobres e oprimidos deste mundo” (150). — O segundo artigo chama a atenção para a importância da analogia sacramental tanto na prática como na teoria dos sacramentos (151-185). O A. mostra essa analogia ao interno do septenário e mesmo de cada sacramento, bem como em relação à sacramentalidade cósmica, antropológica, comunitária e histórica. O tratamento conjunto desses diversos níveis de sacramentalidade levará a uma compreensão de sacramento que una mais vida e liturgia. “Há situações tais em que a ruptura de solidariedade humana é tão crassa que a Igreja não pode ali celebrar sacramentos se não há uma prévia reconciliação com a comunidade eclesial e com as vítimas da injustiça. A sacramentalidade não é mágica, mas essencialmente relacional” (185).

A *quarta parte* é constituída por um texto de excelente qualidade sobre mariologia (189-207). O A. estabelece como “princípio fundamental da mariologia” que Maria é “sacramento da opção de Deus pelos po-

bres” (196). A partir daí mostra como se podem e devem compreender os quatro dogmas marianos. É dos textos de mariologia mais lúcidos e mais promissores de que o recenseador tomou conhecimento ultimamente.

A *quinta parte* é dedicada à espiritualidade, tema sempre presente na Teologia latino-americana. O primeiro texto analisa o que seja uma “espiritualidade popular” (211-220). O segundo incita a “aprender a orar desde os pobres” (221-230). A oração se torna clamor, mas um “clamor solidário e esperançoso”. Por fim, um texto sobre a Vida Religiosa na América Latina (231-256), tendo por fio condutor a tradição da Vida Religiosa que exige que o religioso viva “no deserto, na periferia e na fronteira”.

Em três quadros a *sexta parte* apresenta testemunhas do seguimento de Cristo na solidariedade com os pobres: os bispos protetores dos índios no período colonial (259-282), Dom Oscar Romero (283-299) e Luís Espinal, o mártir do povo boliviano (302-323). Essas figuras concretizam aquilo que foi refletido no decorrer das páginas desse volume.

Eis um livro muito atual, lúcido, de leitura agradável, em linguagem acessível e estilo claro. O A. tem o dom de expressar-se de forma translúcida, mesmo quando toca temas teológicos com profundidade. Valeria a pena que uma *boa* tradução tornasse mais acessível ao público brasileiro este pequeno grande livro.

Francisco Taborda S.J.

BARROS SOUZA, Marcelo de: *Nossos pais nos contaram. Nova leitura da História Sagrada.* Prefácio de Carlos Mesters. Último capítulo de Pedro Casaldáliga. Ed. Vozes em co-edição com a Comissão Pastoral da Terra (CNBB) e o Centro de Estudos Bíblicos, Petrópolis 1984. 422 pp., 22 x 13,7cm.

O livro de Marcelo de Barros Souza (MBS) não é a primeira nem será a última tentativa de re-contar a história do Povo de Deus, na sua sofrida experiência de fé. Pertence a um passado recente o tempo no qual as histórias sagradas eram largamente difundidas para evitar o "perigoso" contato direto do povo com a Bíblia. Todavia, passada por um processo de edulcoração, a Palavra perdia toda sua força dialógica e problematizante, para tornar-se uma história bem contada, certinha, purificada dos elementos considerados escabrosos, feita sob medida para não escandalizar a frágil fé popular. É fácil estabelecer os pressupostos subjacentes às histórias sagradas tradicionais: 1) O povo não está preparado e não sabe ler a Bíblia. 2) A falta de preparação adequada pode levar a desvios graves da fé. É preciso livrar o povo de uma protestantização possível. 3) A Bíblia é um livro difícil. Só os especialistas podem utilizá-lo de modo adequado e só com a ajuda de um especialista pode-se fazer uma leitura proveitosa.

A experiência dos últimos anos vem mostrando que o povo está muito mais sintonizado com a Bíblia e sua mensagem do que se pensava. Uma vez devolvido o livro que lhe pertencia, o povo de Deus soube fazer bom uso dele. Nas CEBs, nos grupos de reflexão, nos círculos bíbli-

cos, nos cursinhos bíblicos, e de tantos outros modos, a Palavra foi tomando corpo. E foi o povo simples e "despreparado" que começou a ler a Palavra de uma maneira nova, sem dúvida, mais sintonizada com o contexto no qual a Bíblia foi gerada.

O livro de MBS nasce do fluxo deste grande reviver bíblico. Carlos Mesters, no prefácio, define assim a gênese do livro: "Nasceu da prática e da luta" — "nasceu aos poucos" — "nasceu das necessidades pastorais" — "nasceu da preocupação de iluminar a vida com a Bíblia" (11s). O autor é um monge beneditino, membro da CPT e do CEBI. Estas duas entidades possibilitaram-lhe contactar com gente das mais variadas partes do Brasil. Sua obra é fruto de longos anos de trabalho bíblico junto ao povo pobre e marginalizado. A este povo, o livro pretende prestar serviço. O contato direto com a injustiça e a opressão proporcionou a MBS a ótica sob a qual conta a História Sagrada. Tal ótica sobressai desde as primeiras páginas de seu livro. Carlos Mesters observa que o livro foi elaborado com a ajuda de muitas pessoas e grupos, num longo processo de experimentação, crítica, revisão e re-elaboração de suas páginas, antes que viessem a ser publicadas (10). Assim não é de se estranhar o bom resultado a que chegou. Escrito para o povo, o livro pretende preencher duas lacunas na sua formação bíblica: 1. desconhecimento do conteúdo da Bíblia; 2. carência de uma visão de conjunto deste conteúdo. Dois elementos que dificultam a compreensão e o uso da Bíblia (11).

Após uma breve introdução (13-16), o livro é dividido em três partes intituladas: 1. "Do princípio à con-

quista da terra" (17-116); 2. "Da conquista da terra ao cativeiro da Babilônia" (117-306); 3. "Do Cativeiro a Cristo" (307-422). Ao longo destas páginas, MBS vai contando, de modo envolvente e mesmo com uma boa dose de fantasia, a história do povo da Bíblia. Sua fraseologia é simples. Palavras e frases rebuscadas e inacessíveis à cultura do povo são evitadas. Ao mesmo tempo, o autor faz uso do modo de pensar e expressar-se próprio do povo. Embora não tenha tido a pretensão de fazer exegese crítica, MBS mostra-se conhecedor do atual patrimônio comum da ciência bíblico-exegética. Por isso, sua obra supera a leitura tradicional ingênua de muitos textos do Antigo Testamento, largamente difundida, como p. ex., Gn 1-11 (19-34), as histórias do Êxodo (60ss), etc. A isto se chega pelo enquadramento dos fatos bíblicos na sua moldura histórica, de maneira a situá-los, do melhor modo possível, no contexto no qual foram originados. Assim se articula o trabalho de MBS: "... dá informações sobre a situação econômica, social, política e religiosa do povo daquele tempo; procura situar as histórias da Bíblia dentro do conjunto da história tanto do povo bíblico como da humanidade; procura mostrar como cada história tem o seu lugar e a sua função dentro do plano de Deus" (11).

Vejam os outros aspectos desta obra:

(a) O autor parte do correto princípio hermenêutico segundo o qual a Bíblia se auto-interpreta: as tradições mais recentes interpretam as mais antigas; o Novo Testamento interpreta o Antigo Testamento.

Passado e presente estão em relação dialética de mútua implicação.

Caem as barreiras entre o Povo da Bíblia e o nosso povo, entre eles e nós. O povo de Israel é o nosso povo. As histórias de ambos têm muitos pontos de contato. É uma mesma história com diferentes momentos. No nível da linguagem do autor, este fato se verifica muitas vezes, p. ex., pág. 71 § 3.

(b) Perpassando toda a obra, estão os conceitos de opressão-libertação, que são os fios condutores. Isto permite MBS contar a história do Povo de Israel, fundamentalmente, como a história de sua libertação. No corpo da obra, as palavras mais repetidas são: oprimir, oprimidos, opressão, opressores e correlatas. Andando por altos e baixos, a história da libertação vai na direção de Jesus Cristo, penhor de toda libertação possível. "Por Jesus Deus liberta todo o povo e toda pessoa da escravidão do pecado e da morte... Jesus é o libertador do mundo" (Pedro Casaldáliga – pág. 416s). Nosso povo, fazendo a experiência da mesma dinâmica opressão-libertação, sentir-se-á muito identificado com esta obra.

(c) Seguindo a linha ecumênica do CEBI, MBS não se furta de citar uma frase de Martinho Lutero (274). Hab 2, 4, traduzido, em geral, com a expressão: "O justo vive de sua fé" (citado em Gl 3, 11), é traduzido "o justo vive da minha fidelidade" (275), em sintonia com a Septuaginta mais que com o texto hebraico. É preciso lembrar que aí está um pomo de discórdia entre católicos e protestantes. O esforço ecumênico leva o autor ao extremo de relativizar a importância dos livros deuterocanônicos, quando diz, referindo a 1 e 2 Mc: "Estes livros não fazem parte da Bíblia hebraica antiga. Por isso várias tradu-

ções atuais da Bíblia não tem estes livros. De fato eles não são dos mais importantes do Antigo Testamento” (385s).

(d) Embora, no final do livro (409-413), MBS faça uma breve introdução ao uso dos Salmos, é notável sua constante preocupação de correlacionar os Salmos com os variados momentos da vida do povo da Bíblia. P. ex.: o Sl 29 e outros (74ss) são referidos à experiência do povo no deserto; o Sl 51 é citado quando se fala de Davi (160ss); o Sl 137 ilustra a vida no exílio babilônico (305s). A oração aparece profundamente ligada à vida e brotando da vida. A Bíblia se torna, deste modo, uma escola de oração.

(e) No intento de aproveitar e valorizar o trabalho de quem faz a Bíblia chegar ao povo por meio de versões adaptadas para o canto e a recitação poética nas comunidades, MBS introduz no corpo de sua obra, textos de Reginaldo Veloso (233, 251, 312s, 320, 390s), de Agostinha Melo (296), de Tomás Balduino (400s).

(f) Todos os livros do Antigo Testamento são, brevemente, comentados. De todos eles, o autor cita alguns trechos, traduzindo-os de maneira atraente e, quando possível, poética. Quando não cita literalmente, o autor dá indicações precisas que permitem ao leitor interessado encontrar na Bíblia a passagem referida, para um contato direto. Deste modo, o autor não pretende substituir-se ao texto bíblico, mas sim ajudar seus leitores, não traquejados no manuseio da Bíblia, a lê-la com proveito. Por outro lado, MBS não se furta de tirar conclusões práticas que são oferecidas como sugestões úteis para as comunidades (cf. 39, 73, 89, 114, 162, 344, etc.).

Fazendo a leitura da obra, observamos, porém, alguns senões:

(a) Na pág. 42, o autor situa a origem de Gn 18 – história da “hospitalidade de Abraão” – no tempo “quando o povo de Israel passou a morar nas cidades” e “este costume (da hospitalidade) começou a se perder”. O que se vê aqui é a projeção, na sociedade daquela época, da experiência de “polis” dos dias de hoje onde, de fato, o senso da hospitalidade corre o risco de desaparecer.

(b) Na pág. 77, o autor se refere à reunião das tribos em Siquém, quando fazem o pacto de manterem-se unidas. Depois de dizer que as tribos puseram em comum suas tradições antigas, o autor acrescenta: “E todos queriam acreditar que seus antepassados estiveram no deserto com Moisés e fizeram a aliança com Deus no monte Sinai” (78). Esta afirmação é ambígua e está longe de expressar o conteúdo de Js 24.

(c) Falando da tomada da cidade dos jebuseus, por Davi, que instalou aí a capital do reino, o autor afirma: “Assim sem muita violência venceram os habitantes da cidade e a tomaram... Davi mudou o nome da cidade para *Jerusalém*” (156 grifo no original). O texto bíblico, porém, diz: “Davi se instalou na fortaleza e a chamou ‘Cidade de Davi’” (2 Sm 5,9). O lugar é chamado Jerusalém já nos Textos de Execração egípcios (séc. 19-18 aC) e nas cartas de Tell-el-Amarna (séc. 14 aC), não tendo sido, pois, um nome dado por Davi.

(d) Referindo-se aos dois bezeros de ouro, confeccionados por Jeroboão, o autor diz que o rei “colocou um no santuário de Betel no extremo norte do país, em Dã” (176, cf. 225). Além da pergunta que nos vem: e o

que fez com o outro bezerro de ouro?, deve-se dizer que o santuário de Betel não estava situado em Dã. A tribo de Dã ocupava o extremo norte do país. Betel, por sua vez, estava situada nos limites das tribos de Benjamim e Efraim. Tendo sido consagrada por Josué à tribo de Benjamim (Js 18, 21s), esta a perdeu para os cananeus no tempo dos juizes. Seu domínio foi reconquistado pelos efrimitas a quem passou a pertencer. Quanto aos bezerros de ouro, lemos no texto hebraico de 1 Rs 12, 29s: "Ele (Jereboão) colocou um (bezerro) em Betel e o outro instalou em Dã. E isto foi ocasião de pecado. E o povo foi atrás do outro (bezerro) em Dã". Mesmo considerando haver o texto sofrido uma adição posterior, a indicação dos dois importantes santuários é clara. Além disso, lendo 1 Rs 12, 26s, fica claro que a ação do rei não visava apenas "agradar a população cananéia que ainda havia no norte", como afirma o autor (176).

(e) Na pág. 27, o nome de Abel é explicado como sendo "o guardião". A etimologia do nome é incerta. Mas, se é de origem hebraica, significaria algo como respiro, sopro, hálito, existência precária. Tal etimologia parece adaptar-se bem ao texto onde a vida de Abel tem a exata duração de seis versículos (cf. Gen 4, 2-8). Como se fosse um "hebel", Abel é dado à luz e, sem ter articulado uma só palavra, é assassinado.

O autor insiste em afirmar que "hebreus significa 'oprimidos'" (98, e também 15 e 27). Oprimidos não explica etimológica, mas sim sociologicamente, hebreus. Talvez o autor pretenda fazer a conexão entre he-

breus e habiru, designando o segundo termo um grupo social mais que um grupo étnico, se bem que não falem textos onde habiru tenha conotação étnica. Os habiru, citados pela primeira vez em textos do séc. 20 aC, ocupavam os estratos sociais mais baixos sem ser, necessariamente, escravos. Porém, no Antigo Testamento, hebreu é usado, geralmente, no sentido étnico. Na sua vida concreta, os hebreus poderiam ter-se assemelhado aos habiru. O fato de serem oprimidos deve-se a contingências sócio-históricas. De modo que a passagem de hebreu a oprimido supõe um percurso pela história e não pode ser feita do modo apressado como acontece na obra de MBS. Nesta mesma linha, a afirmação generalizada da pág. 60 — "Hebreus era o nome dado aos escravos que trabalhavam na construção civil e nas lavouras do Egito" — deve ser um pouco mais matizada.

Na pág. 16, o nome Israel é dito significar "Deus reina". Todavia, a significação exata seria "Aquele que luta com Deus". Gn 32, 29 dá a explicação do nome Israel, que vai nesta linha e se enquadra perfeitamente no contexto de Gn 32, 25ss.

Uma sugestão. O autor, que introduziu na sua obra tantas ilustrações sugestivas, poderia ter introduzido também alguns mapinhas, para especificar o esboço da pág. 15, de modo a ajudar os leitores a fazer uma idéia do percurso geográfico da História Sagrada.

Outras observações do mesmo gênero poderiam ainda ser feitas. As que apresentamos não visam desmerecer o valor da obra de MBS. Pretendem, sim, ser uma colaboração para

este trabalho, "fruto de um mutirão prolongado" (10), destinado a ser de grande utilidade a tantas pessoas ávi-

das de conhecer mais profundamente a Palavra de Deus.

Jaldemir Vitório S.J.

SANTANER, Marie-Abdon: *Hom-bre y poder. Iglesia y ministerio* (Col. "Pedal" 151). Trad. do francês por Alfonso Ortiz García. Ed. Sígueme, Salamanca (Espanha) 1984. 244 pp., 18 x 12cm.

O A. trata dos ministérios numa abordagem muito original. Recusa-se a ver neles um problema meramente intra-eclesial. Se a Igreja deve ser vista em relação ao mundo, então também o ministério.

Parte, pois, da relação homem-poder. Poder tem hoje ibope baixo. A experiência de tanto abuso de poder levou o homem a ser cético frente ao poder e aceitar que ele sempre corrompe. No entanto, em sua verdadeira perspectiva o poder não é estranho ao homem tal qual Deus o criou para dominar (cf. Gn 1, 27-28). Mas o poder verdadeiro é o poder de cada homem (indivíduo) num todo coletivo que igualmente domina. "Porque o poder está no todo no sentido de que só o todo é o homem que se há de realizar, mas o poder está também em cada um, pelo fato de que cada um é também o homem que se há de realizar como um todo" (35). Essa difícil dialética do poder (que cada um domine de tal forma que todos dominem) tende, no entanto, a ser desrespeitada, e não só por regimes de força, mas também pela ficção democrática que identifica a "vontade geral" (= maioria de votos) com a vontade de todos.

O homem não tendo realizado sua vocação originária ao exercício do poder, Deus revelará o caminho para o verdadeiro poder na figura do Servo de Javé (II Is). Em primeiro lugar o Servo exerce seu poder sem reduzir ninguém ao não-poder. Pelo contrário, "não apaga a mecha que ainda fumeja", isto é, contribui para que cada um desenvolva o poder que tem (embora pouco). O segundo aspecto do exercício do poder pelo Servo é sua entrega à morte: "não vacila em despojar-se de seu direito a 'dominar', próprio de todos os homens, a fim de que possam 'dominar' também os demais homens" (50). Mas esse correto exercício do poder pelo Servo só é possível na fé no poder de Deus que "ressuscita os mortos".

O Servo de Javé tanto pode ser interpretado individual como coletivamente. O NT mostra em Jesus o Servo que por suas ações devolve o poder aos homens (aos cegos o ver, aos surdos o ouvir etc. — cf. Lc 7, 22 e par. Mt), a ponto de desprezar a própria vida no conflito com os poderosos/dominadores. "Obrigou a todo o poder que lhe havia dado seu Pai a entrar na situação de não-poder em que lhe puseram os homens, seus irmãos" (59). *Isso é o que significa ministério.*

A condição individual do Servo Jesus se prolonga num coletivo, a Igreja. Mas para isso também a Igreja tem que saber submeter-se à situação de não-poder. "Quando se fala do mi-

nistério da Igreja, deveria pensar-se espontaneamente num combate para fazer com que o homem se realize..." (61). "A Igreja só cumpre com seu ministério quando o homem (todo ser humano e o coletivo humano) se vai fazendo capaz de exercer o poder, porque uns homens (indivíduos e grupos) crêem na palavra de Deus o bastante para chegar até o fundo da situação de não-poder" (63).

O ministério de Jesus (e da Igreja) assim explicitado só é compreendido à luz do mistério da Trindade que se revela na cruz. A Trindade é um mistério de doação de poder: o Pai se dá totalmente ao Filho que se devolve permanentemente no Espírito, recebendo-se de novo do Pai. Na cruz Jesus vive como homem esse mistério de entrega que é afirmação na auto-negação. Jesus se entrega ao Pai no Espírito e o Pai o ressuscita pela força desse mesmo Espírito. Esse é o homem segundo a imagem e semelhança de Deus: "Realiza-se então para o homem o que ocorre também em Deus, no qual cada uma das três pessoas divinas domina num único Deus que domina como Deus" (88).

O homem tal qual Deus o criou, é, pois, o homem trinitário. Num capítulo por momentos rebuscado e sutil, o A. relaciona o tríplice múnus messiânico (real, profético, sacerdotal) com a tríade poder, saber e ter, respectivamente os níveis político, cultural e econômico, concluindo que o ideal do homem (do conjunto dos seres humanos e de cada um no conjunto) é que ele "seja para si mesmo a fonte de suas próprias decisões (realeza); dê de si mesmo uma autêntica expressão (profetismo); comparta com os demais numa comunhão total (sacerdócio)" (96). Em outros ter-

mos: o homem se realiza pela liberdade, identidade e reciprocidade. Esses três atributos são relacionados com a revelação trinitária: Pai (liberdade, fonte do poder), Filho (identidade que se diz na Palavra), Espírito (reciprocidade). Daí falar o A. de "teomorfismo trinitário do homem" (97). Ministério é uma práxis que tenha por efeito possibilitar a realização do homem trinitário.

Para mostrar que em Jesus se realizou esse homem trinitário, o A. faz uma combinação esdrúxula entre as promessas de terra, raça e lei com o tríplice múnus messiânico de Jesus, para daí concluir que cada homem e o humano como um todo deve chegar a: "Organizar-se para decidir, falar para expressar-se, intercambiar para comungar", "três elementos indissociáveis, sem os quais não pode realizar-se o homem trinitário" (105). A Igreja é primícia desse homem, de forma que o problema dos ministérios não pode ser resolvido intra-eclesialmente, sem estar centrado sobre a realização do homem. Por sua vez, o problema do homem (= problema do poder) não pode ser resolvido sem a contribuição da Igreja (pois ela procura viver em seu seio o mistério trinitário).

Estabelecer entre os homens e os grupos humanos aquele conjunto de relações que caracteriza o homem trinitário é a "obra do ministério" (Ef 4, 12). Isso supõe que ao interno da Igreja se realizem aquelas relações de poder e liberdade que caracterizam a Trindade e, portanto, "que na Igreja mesma todos (os indivíduos e os grupos) possam pôr em obra o poder que há neles" (116). Em toda a parte onde os poderes atuam "dentro do respeito ao tríplice princípio de liber-

dade, de identidade e de reciprocidade, se está vivendo ali o ministério de Jesus Cristo" (125). "Por este motivo, a todo ser humano é possível participar do ministério de Jesus Cristo; e é sobretudo por este título, como ser humano, por que a participação no ministério de Jesus Cristo é um direito para todo batizado membro da Igreja" (126). Quem desencadeia e sustenta esse dinamismo de poder é o Espírito Santo.

Em entrar nesse dinamismo do Espírito, para dentro e para fora da Igreja, consiste a ministerialidade da Igreja. Ela consiste também na atuação da Igreja como corpo, quando a Igreja se reúne para professar a fé *de toda a Igreja* (e não o fruto dos raciocínios do grupelho reunido). Aí atua o Espírito e se exerce o poder do Espírito. Aí se quer de fato fazer o que faz a Igreja. Nessa perspectiva, a Igreja, corpo "ordenado" à obra do Pai, *ordena* alguns de seus membros para atuarem o poder que há nela, e como esse poder não é dela e sim do Espírito, *ordena* invocando o Espírito Santo. *É o ministério ordenado.* (Infeliz trocadilho com a palavra "ordenar" que nada tem a ver com o sentido original da terminologia usada no sexto sacramento. "Ordo" é, por exemplo, a corporação dos que governam a cidade; "ordinatio", a entrada numa determinada ordem. Os termos "ordem" e "ordenação" passaram do vocabulário administrativo do Império Romano à terminologia eclesial, ainda antes da era constantiniana. Cf. P. - M. GY, *Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien*, em: *Études sur le sacrement de l'ordre*, Cerf, Paris 1957, 125-145; aqui: 126-133).

O A. procura então articular os ministérios na Igreja. A tríade "martyria - didaskalia - koinonia", com que a Igreja expressa tradicionalmente a consciência de si, é relacionada com as tríades anteriormente elaboradas. E um quarto termo, também tradicional neste contexto e significando a condição de Servo - diakonia -, estabelece a articulação entre os três primeiros. Aos ministros ordenados compete a missão de fazer prevalecer na Igreja o tipo de poder trinitário. "Esta responsabilidade está acima de toda definição de funções e objetivos" (163).

Descendo aos ministérios ordenados, em particular, o A. se detém no ministério episcopal-presbiteral e não trata do diaconal. Novamente relaciona com as tríades anteriores e reconhece nesse ministério a função régia que, portanto, remete ao Pai na Trindade. Como na Trindade o "nós" das três pessoas se reconhece na única vontade do "eu" que é o Pai, também na Igreja o nós se reconhece no ministro ordenado. O poder do ministro não está nele, mas nos membros do corpo. É ele que assegura o exercício unitário das outras funções do corpo, a profética e a sacerdotal, que não lhe competem. "Isso quer dizer que o ministério presbiteral não se cumpre mais que por meio do cumprimento do ministério da Igreja" (187).

O A. discute ainda o futuro dos ministérios ordenados dentro do horizonte atual do homem sem ilusões dos países superdesenvolvidos, como sua França natal. O futuro do ministério ordenado está em viver a verdade desse ministério, como o A. a apresentou.

O cap. final volta a acentuar a relação do problema dos ministérios com o problema do homem e a encarecer a importância da dimensão trinitária, cujo olvido leva ou a negar o ministério em detrimento do homem em nome do absoluto de Deus, ou a negá-lo também em detrimento do homem, mas em nome do absoluto do homem. O primeiro fenômeno se deu no Oriente com o monofisitismo, docetismo, monoteletismo e acabou rendendo os cristãos ao Islam; o segundo se deu no Ocidente via aristotelismo e teísmo, desembocando no ateísmo.

O livro tem excelentes intuições e é preciso reconhecer que abre pistas para a teologia do ministério que não podem mais ser abandonadas. Em concreto a compreensão de Cristo-Igreja-ministério via teologia do Servo de Javé devia ser aprofundada. Carlos MESTERS deu entre nós uma contribuição oportuna com seu livro *A missão do povo que sofre*, Vozes, Petrópolis 1981. Que ministério é serviço e como exercê-lo na América Latina, devia ser revisto por este cami-

nho. Também a preocupação trinitária — tão central no livro — é essencial no repensamento da Antropologia, inclusive para corrigir possíveis desvios ideológicos. Entretanto, no afã de sistematização, o A. acaba por forçar os elementos do conjunto e, com isso, enfraquecer o todo. É o caso na elaboração das tríades e suas relações (especialmente p. 100 ss). Mostra-se uma tendência típica entre certos intelectuais franceses, brilhantes, mas por vezes enxundiosos. Uma dose de espírito germânico não lhe faria mal... Mas talvez sejam questões de gosto. Não se discutem, conforme o conselho da sabedoria popular antiga. As contribuições positivas que foram enumeradas e outras que se mostraram pela simples apresentação da obra, fazem deste livro uma leitura sumamente proveitosa, em especial para um exame de consciência dos ministros ordenados da Igreja. Ao mesmo tempo que obra teológica, é um livro de espiritualidade presbital e episcopal.

Francisco Taborda S.J.

HORTELANO, Antonio: *Problemas actuales de Moral*. Vol. III: *Ética y Religión* (Col. "Lux Mundi" 55). Ed. Sigueme, Salamanca, (Espanha), 1984. 452 pp., 21,5 x 13,5cm.

A rica tradição espanhola na Teologia Moral continua a escrever história. Antonio Hortelano, moralista internacionalmente conhecido, apresenta agora o terceiro volume de sua obra *Problemas actuales de Moral*.

Para responder à chamada revolução moral do mundo moderno, com equilíbrio e coragem, o A. já publicou dois outros volumes. O primeiro deu uma nova introdução à Teologia Moral e apresentou sua fundamentação responsável que é a consciência moral (1970); o segundo tratou dos temas da violência e agressividade contra a vida e do amor e sexualidade (1980). Neste novo volume, ele focaliza o relacionamento entre religião e moral, assunto tanto mais premente, quanto

mais a religião e sua base, Deus, são postas em questão. E oferece ao leitor um bom exemplo de questionamento sério e procura sincera de caminhos para responder a um dos mais importantes desafios que o mundo secularizado coloca diante do homem atual: a dependência religiosa da moral ou sua autonomia intramundana sem perspectiva transcendente no sentido tradicional da palavra.

Na primeira parte, o autor mostra amplamente a importância da ligação entre religião e moral, de modo que tanto a reflexão quanto a prática da moral precisam conhecer em profundidade o tema religião, negado pelas várias formas do ateísmo. Para verificar o fato religioso, são analisados, em páginas densas, os resultados das ciências diversas que se ocupam desta área: a fenomenologia, a sociologia, a filosofia, a teologia e a história das religiões. Apesar das teorias da morte de Deus e do ateísmo, silencioso ou beligerante, de nossos dias, tanto a história quanto a atualidade demonstram a presença muito espalhada do sentimento religioso. A religião é como o amor; sempre brota de novo mil vezes, embora talvez em formas diferentes.

Saindo da opção de confiança na realidade mesma da vida humana e da experiência religiosa espontânea, o A. analisa a constatação histórico-salvífica, vivida pelos judeus e cristãos. Nesta tradição religiosa, Deus se revela e comunica por Jesus Cristo, seu Filho, cuja morte na cruz e ressurreição são momentos decisivos e complementares para nos manifestar, quem é o Deus da verdade. Depois da exposição cristológica, em diálogo com variados autores, segue um tratado resumido de pneumatologia, a qual desemboca nu-

ma curta eclesiologia. Na transmissão eclesial da verdade de Deus, a celebração eucarística ocupa o lugar central. Visto que também é o centro de toda a vida cristã, o autor aproveita o momento para abordar o problema pastoral do preceito dominical. Um cristão que habitualmente não participa da eucaristia e a desvaloriza, prejudica-se gravemente e compromete seriamente sua vocação cristã.

A obra termina com uma exposição sobre a coerência moral. A opção religiosa afeta e influencia o comportamento moral, pois não se pode crer em Deus e viver, como se Ele não existisse. A recuperação do Deus verdadeiro no contexto da moral supõe o senso crítico de desmistificar e purificar a própria tradição religiosa, porque Deus e a religião podem tornar-se pela história verdadeiras caricaturas. O diálogo com Deus leva os cristãos a renovar em seus projetos e ações a esperança escatológica, fundada na Páscoa do Senhor Jesus.

O livro termina com um resumo da caminhada reflexiva que o autor fez, na forma de quinze proposições finais, e com uma extensa bibliografia. Embora o autor forneça um índice geral, bastante detalhado, não seria supérfluo acrescentar, numa próxima edição, um índice analítico, para dar ao leitor maior oportunidade de aproveitar da larga erudição do autor e da riqueza de idéias e teorias que o volume contém.

Duas anotações à margem do livro. Uma vez que o autor segue, com bastante otimismo, a linha da religião, Deus verdadeiro, Jesus Cristo, Espírito Santo, Igreja em relação à moral, não seria lógico abordar, como prolongamento, o problema sério do papel do Magistério da Igreja nas

questões de ordem moral? Uma das marcas da Igreja católica moderna é a ampla produção de doutrinas, normas e diretivas morais na área da ordem social, econômica, política, no campo familiar e sexual, na ética médica ou bio-ética etc. Qual é o valor de tantos documentos de papas, bispos, conferências episcopais para a formação das consciências dos católicos? Qual é a relação entre fé e moral no nível dos fiéis, quando confrontados com pronunciamentos do Magistério?

Da parte da situação brasileira, talvez da América Latina, surge mais uma pergunta. O ambiente em que o autor se coloca é o dos intelectuais. Passa em revista muitos autores. Pou-

quíssimas páginas prestam atenção à religiosidade popular. Se a moral, porém, é feita principalmente pelo povo que é a massa dos fiéis, não seria interessante dar maior lugar à análise da fé do povo que geralmente se identifica com a Igreja Católica e que tem seus problemas próprios com Deus, Jesus, hierarquia e clero? Na literatura latino-americana há bastante material para entrar de pé firme nesta problemática e criar mais luz neste campo confuso e contraditório, cujo valor é colocado, pelos autores, entre os dois extremos da ignorância e da autenticidade.

Bernardino Leers O.F.M.

LUTERO, Martín: *La Libertad Cristiana*. Ed. La Aurora, Buenos Aires (Argentina) 1983. 80 pp., 18,4 x 13cm.

Trata-se de uma edição comemorativa do 5º centenário do nascimento de Lutero. Divide-se em duas partes: a primeira contém três contribuições que visam a situar historicamente o documento e facilitar sua compreensão; a segunda apresenta o próprio texto do tratado de Lutero sobre *A Liberdade Cristã* (1520), precedida pela Carta dedicatória ao Papa Leão X.

Analisaremos brevemente os diversos elementos desta modesta publicação. *Lee Brummel* (8-16) aponta alguns dados básicos da vida do Reformador para podermos entender melhor a evolução de suas idéias, dentro do contexto sócio-político mais am-

plo. Suas informações vão até o ano de 1520, quando Lutero publica seus três "escritos programáticos", entre eles o opúsculo *A Liberdade Cristã*. "Daqui em diante a reforma deixa de ser história de uma pessoa; assume as proporções de um movimento e rapidamente chega a todas as partes da Europa. Na fé e na ética, e talvez sobretudo no modo de se entender a Igreja, nasce uma nova forma de cristianismo, que pretende basear-se no cristianismo mais antigo — o da Bíblia e da Igreja Primitiva". — *Luis Farré* (17-24) reflete sobre "*A Liberdade Cristã*" como opção para uma vida autêntica, focalizando a preocupação de Lutero em esclarecer biblicamente o sentido e o cultivo da verdadeira liberdade, indispensável para a vivência e a compreensão do cristianismo. Especial atenção é dispensada à fé entendida como doação total, transfor-

mação em Cristo, que impulsiona e guia os sucessivos passos de nossa existência. Quanto maior for nossa fé, tanto mais livres seremos. De fato, o homem se liberta mediante a fé, cuja afirmação está na esperança e que se expressa no amor. — *Juan Stumme* (25-33) nos fornece uma *Introdução teológica a "A Liberdade Cristã"*. Mostra nestas páginas, de denso e rico conteúdo teológico, que Lutero entende a liberdade do cristão como um sair de si mesmo, numa total abertura a Deus e ao próximo, servindo-o por amor. Jesus Cristo significa a liberdade, porque "sua vida foi dedicada a nós", para libertar-nos da escravidão do pecado e da morte, a fim de que vivéssemos para o outro. Central está a fé, que justificando-nos, nos liberta. O autor analisa os conceitos tradicionais de "corpo" e "alma", na interpretação do Reformador alemão, mostrando como ele concebe o cristão como "ser relacional": vive a todo momento na presença de Deus, mas tal vivência está dentro e não fora da rede de relações com os outros. Muito elucidativa é a reflexão de Stumme sobre lei-evangelho em Lutero. Chamaram-me a atenção as referências (em rodapé) à obra de Gustavo Gutiérrez, *Beber no próprio poço*.

Desde sua publicação, em 1520, *A Liberdade Cristã* tem sido um dos escritos mais populares de Lutero e sua fama se manteve ao longo dos anos. Revela os talentos do Reformador como escritor e constitui um excelente resumo de suas idéias religiosas. A segunda parte da publicação oferece o texto do próprio documento, precedido pela famosa Carta ao Papa Leão X.

A *Carta* (37-48), embora respeitosa, é bastante crítica e ataca com veemência a Cúria Romana, advertindo o Papa contra seus aduladores. "Oh, em verdade, infelicíssimo Leão, tu estás sentado num trono extremamente perigoso (...). É certo que debaixo deste vasto céu não há nada mais corrupto, mais pestilento e mais odioso do que a Cúria Romana..." Central está a preocupação de Lutero para com a verdade do Evangelho e seu autêntico anúncio. Ele não se retrata quando está em jogo a Palavra de Deus e não permite que ela seja manipulada por interesses puramente humanos. O Reformador termina sua carta oferecendo ao Papa seu tratado sobre *A Liberdade Cristã*: "É pouca coisa quando se considera seu tamanho, mas se não me engano, constitui o resumo da vida cristã, exposta brevemente, se se considera seu significado".

O escrito de Lutero sobre *A Liberdade Cristã* (49-75) é, sem dúvida, uma pérola incomum entre a vasta literatura de espiritualidade cristã. Não é um tratado acadêmico que aborda complicadas questões doutrinárias, apenas acessíveis a especialistas, mas apresenta uma profunda reflexão sobre a vivência cristã, com destaque para o papel da fé e sua relação às obras. "Nem no céu, nem na terra, existe para a alma outra coisa em que viver e ser justo, livre e cristã, que o Santo Evangelho, a Palavra de Deus, pregada por Cristo..." (nº 5). Bem no início, Lutero indica a dupla dimensão da verdadeira liberdade cristã, quando diz: "Um cristão é senhor livre sobre todas as coisas e não está sujeito a ninguém. Um cristão é servidor de todas as coisas e está sujeito a

todos” (nº 1). Enfatiza particularmente a gratuidade divina na obra salvífica: “... são as promessas de Deus que cumprem o que os mandamentos ordenam e dão o que eles exigem... para que tudo seja de Deus, o mandamento e a promessa. Somente Deus ordena e somente Deus cumprir” (nº 9). Lutero, no entanto, não defende uma simples passividade do homem frente à ação de Deus nele. As obras ocupam espaço importante na vida do cristão: “A fé, que faz o homem justo, realizará boas obras”, em benefício do irmão necessitado. “... O cristão não vive em si mesmo, mas em Cristo e no próximo. Em Cristo, pela fé, e no próximo, pelo amor... Eis aí a liberdade verdadeira...” (nº 30).

O livrinho, que termina com um cronograma da vida de Lutero (79-

80), apesar de sua aparência externa, não me parece indicado para o grande público. As três colocações da primeira parte são bastante densas e escritas numa linguagem teológica não muito fácil para quem não é familiarizado com este tipo de literatura. Considero a contribuição de Stumme a mais rica e clara que fornece valiosos elementos para ler com maior proveito o próprio texto de Lutero. Ainda um detalhe de ordem técnica: a leitura das páginas muito cheias com letras em corpo pequeno, cansa logo. Com um pouco menos de “economia”, a publicação ganharia muito na apresentação e se tornaria bem mais convidativa.

Henrique Cristiano José Matos cfmm

BARREIRO, Julio: *Comunicación y humanización. Reflexión sobre los medios de comunicación de masas* (Col. “Crítica de la Cultura”). Ed. La Aurora, Buenos Aires (Argentina) 1984. 172 pp., 17 x 11,5cm.

O autor é um advogado uruguaio, professor de Ciências Políticas e membro da Igreja Metodista. Autor de ensaios premiados, entre os quais destacam-se: “Ideologías y cambios sociales” (Prêmio “Alfam” 1966) e “Los Molinos de la ira – Pronóstico sobre la situación latinoamericana” (Prêmio “Siglo XXI” 1980).

Segundo testemunho do próprio autor, o presente livro nasceu de uma conferência realizada na V Assem-

bléia Regional da Associação Mundial para as Comunicações Cristãs, – WACC –, Região América Latina/Caribe, em Buenos Aires, em 1983. Na ocasião, J. B. falou sobre o tema: “Comunicação e Humanização”, tema da própria Assembléia. Tendo como eixo fundamental a conferência apresentada, o autor escreveu este livro enriquecido pelas contribuições dos trabalhos de grupo da referida Assembléia.

O livro está estruturado em duas partes: “Exercício da comunicação dominadora” e “Alternativas para uma comunicação libertadora”.

A primeira parte, dedicada à presença da comunicação dominadora, analisa os diversos aspectos que envolvem esta prática de comunicação

no nosso continente. Privilegia os aspectos tecnológicos, ideológicos, políticos e humanos. Nos três primeiros tópicos, é analisado o aspecto desumanizador do atual sistema de comunicação, acentuando a predominância do político sobre esta realidade. É o aspecto político que detém a preocupação do autor que, assumindo uma postura de Gramsci, afirma que "toda discussão sobre a cultura deriva de uma discussão sobre o Estado. E... sobre o poder" (39). Tanto a tecnologia, como a informação, a comunicação e a ideologia fazem parte da cultura. Integram-na (cf. 39). Esta parte termina com considerações sobre o aspecto humano, a contrapartida ao processo desumanizador do atual sistema de comunicação. Nestas considerações o A. levanta três questões fundamentais: Como os comunicadores cristãos assumem a contradição inerente aos meios de comunicação de massa? Os comunicadores cristãos, como trabalhadores da cultura, são realmente intelectuais? Frente a esta situação, o que fazer? A discussão sobre o que fazer deve ser uma discussão política e social.

A segunda parte, dedicada a alternativas para uma comunicação libertadora, advoga uma autocrítica dos comunicadores, a dessacralização do sistema de comunicação dominante e a nacionalização dos conteúdos da cultura. A base das discussões é a constatação da característica da comunicação humana. O ápice da comunicação é aquela que consegue unir um ser humano a outro mediante "a mútua participação da palavra" (57). Daí a sua afirmação da comunicação humanizadora, "onde o ser humano é o ser mais importante para o homem" (59).

O ponto central reside na afirmação de uma cultura latino-americana contraposta à cultura alienígena e planetária que se tenta implantar no nosso continente a partir de emissões provenientes dos centros hegemônicos do poder. Daí a necessidade de resgatar os valores culturais autóctones, bem como as atuais tentativas de cultura e comunicação popular emergentes em toda a América Latina. A construção da democracia no nosso continente passa necessariamente pela construção de uma comunicação verdadeiramente democrática. Deste imperativo, surge a necessidade de comprometer-se com uma "nova ordem mundial da informação e da comunicação". O trabalho termina com uma breve reflexão teológica sobre a comunicação.

A primeira parte, com suas análises e constatações, nos brinda com uma visão panorâmica da situação da comunicação no mundo de hoje e coincide com os grandes comentários que fazem a respeito todos os teóricos da comunicação. O grande mérito é a vinculação de todo este sistema ao aspecto político. Daí a possibilidade de entender toda a vinculação política de poder que há por detrás das opções no campo da comunicação na América Latina.

Ao propor suas alternativas para uma comunicação libertadora, o autor pode parecer utópico quando afirma que "as alternativas para uma comunicação libertadora não se encontram tanto na busca de alternativa dos meios em si mesmos, quanto na descoberta de alternativas dos conteúdos emitidos através dos meios de comunicação inventados pelo homem" (58). A pergunta que se faz hoje é: será que bastam mudar os

conteúdos para mudar a natureza dos meios de comunicação? Entretanto, isto não coloca em xeque as conclusões nem as propostas do livro. Ao contrário, ao propor a valorização e resgate da cultura latino-americana como contrapostos à emissão de uma *pseudo* cultura planetária e massificante, o autor se coloca na corrente daqueles que advogam uma valorização do "nosso" na América Latina. Em outras palavras está na hora de a América Latina afirmar a sua distinção frente ao mundo e provar que pode buscar alternativas próprias para os grandes desafios que a realidade hoje nos apresenta. Não há necessidade de vincular-se a bloco nenhum para realizar alternativas libertadoras no campo político, social, econômico,

cultural e religioso. Neste particular, como provocação da reflexão e dos debates, o livro de J. B. tem muito a oferecer aos pensadores latino-americanos no campo da comunicação.

Finalizando, cremos poder afirmar que este livro coloca no seu devido lugar a discussão sobre os meios de comunicação de massa, a indústria cultural e o problema da comunicação libertadora. Este último, um conceito ainda não bem definido pela reflexão na América Latina, como bem o demonstrou o Seminário sobre "Teologia e Comunicação", promovido pela União Cristã Brasileira de Comunicação Social (UCBC), fevereiro último em São Paulo.

Pedro Gilberto Gomes S.J.

AZEVEDO, Ferdinand: *Jesuítas espanhóis no Sul do Brasil (1842-1867)* (Pesquisas/História n. 24). Instituto Anchieta de Pesquisas, São Leopoldo 1984. 231 pp., 22,3 x 15,4cm.

O Pe. Ferdinand Azevedo é bastante conhecido dos que seguem a elaboração recente da história da Igreja do Brasil na vertente do CEPEHIB, por participar ativamente dos congressos anuais e colaborar no Boletim.

Jesuíta e historiador, nascido e formado nos Estados Unidos, trabalha há bastantes anos na Universidade Católica de Pernambuco, Recife. Por isso sua primeira obra de pesquisa histórica, publicada em 1981, estava estreitamente vinculada a estes antecedentes pessoais. Em *Ensino, jorna-*

lismo e missões jesuíticas em Pernambuco, 1866-1874, estudava a volta dos jesuítas ao nordeste — desta vez os jesuítas italianos — à época em que começa a tomar corpo a restauração católica; seu engajamento ativo no apostolado não apenas popular — missões — mas também intelectual — jornalismo e ensino —, que acabaria levando, num conflito crescente com as forças vivas do liberalismo, a uma nova expulsão (cf. recensão *Persp. Teol.* 16 [1984] 397-399).

Neste novo livro, o Pe. Azevedo retoma o tema do retorno dos jesuítas ao Brasil após a expulsão pombalina, buscando as primeiras origens. O título indica o tema e as coordenadas de espaço e tempo: a ação dos jesuítas espanhóis nas provinciais meridionais do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, num período de vinte e cin-

co anos, de 1842 a 1867. A origem dos protagonistas — a quem hoje chamaríamos de refugiados políticos — e sobretudo a localização espacial e temporal — os primeiros anos do segundo reinado num sul ainda culturalmente informe — fizeram com que as atividades dos jesuítas espanhóis não encontrassem uma oposição tão cerrada como a que tiveram seus sucessores italianos duas décadas depois no Recife. A contradição, contudo, também os acompanhou como os vinha acompanhando desde seu país de origem. Não foi fácil, e muito menos triunfal, o retorno dos jesuítas ao Brasil depois do dilúvio de Pombal e da supressão.

A chegada dos jesuítas espanhóis ao Brasil no começo da década de quarenta não foi, com efeito, resultado de uma iniciativa das autoridades ou do povo brasileiro, nem sequer um ato planejado da própria Ordem: está ligada ao bruto jogo fortuito de revolução e contra-revolução em que tão pródigas foram as terras hispânicas durante o século XIX. Expulsos da Espanha em 1835 pela revolução liberal, muitos dos jesuítas espanhóis refugiaram-se na Argentina; em 41 foi a hora de abandonarem a Argentina, perseguidos por Rosas. Buscaram, pois, um refúgio, um campo de trabalho, nas terras adjacentes: o Uruguai e as províncias meridionais do Brasil. Chegavam, portanto, ao Brasil — como adverte Azevedo no momento de fazer a avaliação global — com uma considerável experiência de como prever e evitar os confrontos definitivos, o que deve tê-los ajudado não pouco a prolongar sua sobrevivência no Brasil; mas chegavam também sob o signo do provisório, o que certa-

mente impedia um empenho total.

Se o autor tivesse destacado no título as atividades essenciais deste grupo de jesuítas, como o fez no anterior, estas seriam certamente três: Missões, Catequese dos Índios, Ensino.

As missões populares foram, como observa Azevedo, uma das atividades apostólicas desenvolvidas sistematicamente pela Companhia renascente. Nisto não fazia senão seguir a tradição da antiga Companhia, que teve entre os missionários populares alguns de seus santos mais expressivos: Francisco de Régis, Francisco de Jerônimo, Baldinucci etc. Mais interessante se apresenta para o historiador a entusiástica aceitação por parte do povo deste ministério cortado à antiga: sinal de que a secularização do iluminismo não tinha atingido a grande massa rural. O êxito dos jesuítas espanhóis, nas missões que pregaram no sul, foi pleno, como depois o seria o dos jesuítas italianos nas missões pregadas em Pernambuco.

Dois capítulos dedica Azevedo às missões populares: o segundo consagrado às missões no Rio Grande, e o quinto dedicado às missões em Santa Catarina. Estes dois capítulos, dos mais extensos do livro, indicam bem a tônica geral da obra. É extrema a minuciosidade da narração fatural, que por vezes se aproxima da pura crônica. São transcritos longos trechos das fontes, na maior parte incluídas no gênero literário das cartas edificantes; e numa rigorosa exatidão são analisadas, uma por uma, as 70 missões pregadas pelos padres, cinquenta no Rio Grande do Sul e vinte em Santa Catarina. O modo de ver e de narrar é expressão, sem dúvida, de

uma concepção positivista, mas que tem na exaustiva pesquisa documental — considerem-se os doze arquivos pesquisados pelo autor para esta obra — seu ponto mais forte e sua grande contribuição para a elaboração de uma história até agora baseada na sua maior parte em hipóteses e generalidades.

“A catequese jesuítica entre os índios Kaingáng, 1848-1851”, título do capítulo IV, constitui, a meu modo de ver, a parte mais interessante da obra, uma verdadeira contribuição para a história das missões católicas entre os índios, e para a história dos índios em geral. Apesar de tão breve e tão limitada — circunscrita apenas a três aldeias ou toldos, o mais numeroso de 300 índios — a tentativa dos jesuítas espanhóis de ressuscitar o glorioso passado das “reducciones” demonstrou com seu fracasso as insuperáveis dificuldades da catequese tradicional entre os índios, mudadas as condições políticas e sociais que a tornaram viável — até que ponto? — no tempo da colônia. O mais importante é a convergência dos obstáculos extrínsecos e dos intrínsecos: quando a Assembléia Provincial retirava com seu voto negativo os aldeamentos das mãos dos jesuítas, o superior já tinha decidido o cancelamento da experiência, devido aos impasses da própria catequese.

Limitada também pelo alcance e finalizando igualmente numa espécie de fracasso, foi a experiência educacional no colégio de Desterro — hoje Florianópolis. É verdade que desta vez a clausura do colégio não se deveu tanto às reticências da Assembléia e à concorrência, mas a um imprevisto natural: a eclosão da epide-

mia de febre amarela. Mas também é verdade que nunca deixou de ser um tanto melancólica a própria existência desse colégio, que começou com 30 alunos da cidade e dez anos depois não chegava nem sequer a esta cifra: dos 65 alunos, 40 eram internos, vindos de fora.

Retirados dos padres os aldeamentos dos índios, fechado o colégio de Desterro, em 1854 a “missão” tinha praticamente chegado ao fim; ao mesmo tempo, a possibilidade de poder retornar à Espanha, mudadas as circunstâncias políticas, modificava as perspectivas. A missão, contudo, sobreviveu a si mesma em “Os anos finais em Porto Alegre” (cap. VII), até que o último jesuíta espanhol remanescente, o padre Cabeza, se retirou em 1866 para Buenos Aires.

O último capítulo, VIII, é dedicado, sob o título “A passagem oportuna”, a fazer um balanço dos resultados da “missão”. Este capítulo coloca em relevo, como conclusões finais, as premissas históricas que balizaram a “passagem” da missão jesuítica espanhola: de parte das autoridades do Império, o período de trégua e relativa tolerância nos assuntos religiosos que caracteriza os primeiros anos do governo de D. Pedro II, tolerância que iria a mudar-se em total hostilidade com respeito às ordens religiosas a partir de 1855; de parte das autoridades da Igreja, o surgimento de uma nova orientação reformista — por Azevedo intitulada de “ultramontanismo” — que sob a coordenação da nunciatura começava a ganhar o epicopado brasileiro.

Luis Palacin S.J.