

---

# RECENSÕES

---

**PIXLEY, Jorge V.:** *Êxodo, Uma leitura evangélica y popular.* Coedição Casa Unida de Publicaciones (CUPSA) – Centro de Reflexión Teológica (CRT) – Centro de Estudios Ecuménicos, México 1983. 307 pp., 20,5 x 14,4cm.

O livrinho que temos em mãos é um comentário do livro do Êxodo, escrito com conhecimento dos problemas científicos modernos, mas não em função destes problemas e sim – como diz o subtítulo – em função do evangelho – o evangelho da libertação do povo. Para realizar uma leitura relevante para o povo em luta de libertação, Pixley usa com habilidade as conquistas da análise literária e histórica. Baseia-se na visão científica de que “o Êxodo como evento e o Êxodo como relato são o fundamento do Antigo Testamento”(7). Esta visão se torna operacional sobretudo na leitura de Ex 19-40, onde o A. demonstra uma atenção prioritária constante para o que é propriamente vestígio do êxodo como acontecimento revolucionário, subordinando a esta significação fundadora as releituras que introduzem no texto a idéia da Aliança e – afastando-se mais ainda do teor original – a idéia da ordem sacral do Templo. O A. quer mostrar a afinidade entre a luta dos hebreus e das classes populares, p. ex., na América Central, hoje(9).

Para bem entender seu objetivo,

importa ter claro seu método. A análise literária não serve para reconstruir a pré-história do texto. É mister ler e entender o texto atual. Porém, quando o texto demonstra inconsistências, deve-se examinar se a análise das fontes não traz clareza (sobretudo em Ex 19-40). Esta análise é relativamente fácil quanto à redação “sacerdotal”, menos porém quanto à distinção entre “javista” e “eloísta”. As camadas literárias tradicionalmente distinguidas não permitem reconstruir toda a complexidade de uma história de “produção” abrangendo oito séculos. Com um gostinho de uvas verdes, o A. observa que “a maior parte deste trabalho de reprodução não é resgatável no século XX, nem de grande importância para a leitura do livro do Êxodo”(13). Não obstante, ele pretende reconstituir a leitura das tradições exôdicas em quatro momentos politicamente importantes deste tempo de produção;

1) a narração do grupo de camponeses no Egito, misturado com migrantes do mundo oriental (Moisés, levitas), chamados hebreus (algo como rebeldes): “No hipotético relato original do êxodo, o sujeito eram os levitas, dirigidos por Moisés, num movimento de levante contra Faraó, e na saída do país de Egito até o deserto do Sinai e posteriormente até a terra de Canaã”(13).

2) as “tribos de Israel” na terra de Canaã, camponeses envolvidos nos constantes levantes contra os “reis”

das cidades cananéias, e que num determinado momento formaram uma aliança adotando o nome de Israel (13). Estes leram no relato do Êxodo, trazido pelos levitas, o espelho de sua própria experiência e reconheceram em Javé o deus que os podia sustentar em sua luta política.

3) a releitura monárquica, que faz do relato uma guerra entre dois povos e não mais uma luta de classes. Aqui se situam tanto a releitura javista, em função de um reino unificado, como a releitura eloísta, crítica quanto à monarquia absoluta, porém sempre nacionalista.

4) a releitura do tempo do Exílio, que quer demonstrar a divindade indiscutível de Javé (em oposição aos deuses da Mesopotâmia), e que é obra da classe sacerdotal.

As duas primeiras "leituras", populares são submersas pelas ulteriores, oficiais.

Em princípio, esta metodologia é aceitável. Porém, não escapa ao leitor que sobretudo os dois primeiros níveis são bastante hipotéticos e oferecem muito espaço para projeção. Contudo, devemos reconhecer que o A. mostra, muitas vezes e com perspicácia, a mudança de perspectiva operada pelas leituras nacional-monárquica e sacerdotal. Alguns exemplos:

Em Ex 1, 8-14, o Faraó opõe "o povo dos israelitas" não a "o nosso povo", mas a "nós". A leitura nacionalista entendeu injustamente uma maioria numérica dos israelitas sobre os egípcios — coisa da lua —. Na realidade, trata-se de um vestígio da oposição original entre, por um lado, Faraó e "sua gente" (aristo-burocracia) e o povo escravizado por outro lado (20s). A escravidão descrita em Ex 1

reflete fielmente o "modo de produção asiática", um escravismo de estado(22). Este modo de produção era também o de Canaã (as populações camponesas trabalhavam em semi-escravidão, sustentando com seu trabalho as classes dominantes das cidades cananéias). Por isso mesmo "as tribos de Israel entendiam o relato do êxodo como relato de um movimento revolucionário"(22). O próprio termo de "hebreus" não significa, em primeiro lugar, uma nação, e sim um grupo marginalizado, rebelde(26). Quando Moisés assassina o egípcio — no nível da leitura camponesa isso é um exemplo de "traição de classe": um homem da classe média arriscando-se pelos oprimidos (29). Pixley chama também a atenção para o fato de os primeiros capítulos de Ex demonstrar pouca motivação religiosa. Javé é ainda distante, as parteiras, a filha de Faraó, Moisés agem por amor à vida e à justiça (26.30).

Javé entra como agente nesta história a partir de Ex 3. Ele é que tem consciência do mal estrutural que se abate sobre o povo. Ele organiza o povo, dando-lhe um líder: Moisés (41). Agora, Moisés chega a um novo conhecimento de Deus: descobre-o do lado dos oprimidos, que até então defendia por ser justo(43). Doravante, Moisés é profeta de Javé. Deve mostrar ao povo não apenas a meta histórica da luta — a transformação da opressão e suas estruturas —, mas também anunciar a terra que mana leite e mel — expressão em termos históricos da "meta meta-histórica" proposta por Deus —.

O livro contém interessantes atualizações, p. ex. sobre a hipocrisia da gente de bem e a ira de Deus (ou a

falta da mesma por parte da Igreja chilena no momento em que se prepara a queda de Allende)(55). Porém, no caso de Ex 4, 13-17, a ira de Deus faz com que a iniciativa revolucionária não se encontre na terra e sim no céu, não na organização popular e sim na ação divina — o que serve bem para a ideologia da releitura monárquica(56). Sinceramente, diante desta “suspeita ideológica” nos surge uma outra: a de demasiada suspeita...

Não multiplicaremos os exemplos desta leitura política. Quem gosta do gênero, lerá o livro com paixão. Observemos ainda algumas feições gerais — em primeiro lugar, a divisão: 1) A opressão, projeto de morte (1, 1 — 2, 22); 2) A libertação, projeto de vida (2, 23 — 13, 16); 3) Os perigos do trajeto até a terra que mana leite e mel e os primeiros intentos contra-revolucionários (13, 17 — 18, 27); As bases da nova sociedade (19, 1 — 40, 38).

Esta última parte merece atenção especial. Aqui, o caráter revolucionário do êxodo é muito mais encoberto do que nas duas primeiras partes. A razão é simples: no tempo em que a tradição começa a ser escriturada — o tempo de Davi e Salomão — já não se podia escrever uma história realmente revolucionária a respeito da organização do povo. Em vez do projeto de uma sociedade nova — como se esperaria depois da narração da libertação — vem uma coleção de leis... (169).

Com relação a Ex 19 — 40 devemos destacar a atenção dada pelo A. aos traços de organização social “alternativa” que sobreviveram no relato atual: liderança natural (pai de família) versus estatismo (170s); a não-sucessão de Moisés (201), com a qual

se deve relacionar a sanção divina da instituição dos anciãos em Ex 24, 1s. 9-11 (199s); etc. Porém, como dentro de 200 anos se instaurou a monarquia, legitimando-se pelo culto, a figura de Aarão tomou aos poucos o primeiro plano. E enquanto o “Código da Aliança” (Ex 19, 3-8); 20, 22-23, 33; 24, 3-8) — uma peça pré-deuteronomística, ligada às tradições do Norte (cf. Von Rad) — domina a primeira parte do “esboço da nova sociedade”, a segunda parte é fortemente marcada pela releitura sacerdotal, elencando todos os detalhes referentes ao culto — uma releitura em função da reunificação de Israel em redor de Jerusalém e Judá, depois do Exílio. O auge desta visão sacerdotal é a ordenação de Aarão e seus filhos. “Esta visão *religiosa* [em oposição a “socio-política”]? — grifo nosso] de Deus corresponde com as realidades sociais do Israel exílico e pós-exílico. Desde o ponto de vista sacerdotal será bom o rei — nacional ou persa — que permita o culto que Deus prescreve, e mau, aquele que o impeça ou obstrua. Esta mudança aparece no relato sacerdotal do Sinai mediante a substituição de Moisés por Aarão. A partir do cume do Sinai, em meio à nuvem, Deus instrui Moisés de como ordenar Aarão para o serviço sacerdotal. Uma vez erigido o tabernáculo e ordenado Aarão, a nuvem que estava no monte descenderá para a Morada, onde Aarão poderá entrar e prestar culto... e Moisés ficará então excluído!” (267s). “Aarão pode encontrar-se com Javé aí, porque foi consagrado para este fim. Assim legitima-se a sociedade do império persa, onde os aaronitas detinham todo o poder interno, enquanto o poder secular estava nas mãos dos persas. O perío-

---

do dos reis, representado na história do Êxodo pela liderança de Moisés, não somente tinha ficado para trás, pertencendo ao passado, mas ainda tinha sido substituído por ordem de Javé”(290). Com esta observação termina o comentário de Pixley sobre a gesta da libertação...

O leitor que não se escandalizar reconhecerá a argúcia do A., como também uma sensibilidade teológica particular, que se revela, p. ex. nas observações sobre a ira de Javé (55), as mudanças no coração de Javé (207), etc. A leitura proposta por Pixley é coerente: a revolução social é a obra que Javé conduz. Mas existem problemas. O primeiro é a presença de releituras bem menos revolucionárias dentro da própria S. Escritura, “pasada a limpo” pelo poder dominante

(o reinado e o judaísmo teocrático pós-exílico). Serão estas releituras conformistas “palavra de Deus” ao mesmo título que os vestígios da narração popular que elas encobrem? Que pensará disto quem situa a autoridade divina do texto no nível “canonizado” do mesmo? Surge aqui o desafio de criar uma consciência mais viva do Povo de Deus como realidade histórica, povo em caminho, “santo e pecador”. E a segunda pergunta, à qual só os especialistas do AT poderão responder: Até que ponto esta leitura respeita a objetividade dos fatos (na medida em que forem recuperáveis)? Não projeta por demais nossa consciência histórica na dos nossos antepassados?

Johan Konings

---

**BARROS SOUZA, Marcelo de:** *Nossos pais nos contaram. Nova leitura da História Sagrada.* Prefácio de Carlos Mesters. Último capítulo por Dom Pedro Casaldáliga. Ed. Vozes, Petrópolis 1984. 422 pp., 21,2 x 13,7 cm.

“Senhor nosso Deus, ouvimos com nossos próprios ouvidos o que *nossos pais nos contaram* sobre as maravilhas que tu realizaste com eles nos tempos de outrora, tu mesmo, Senhor, com a tua mão!” (Sl 44, 2-3). Foi deste Salmo que Marcelo Barros de Souza tirou o título para o seu livro “Nossos Pais nos Contaram”.

1. Contar histórias não é fácil. É uma arte! As histórias que os pais contam para os filhos não variam muito. São quase sempre as mesmas.

Os filhos já crescidos conhecem quase todas. Sabem até de cor! Mesmo assim, como se fosse um rito ou uma celebração, eles continuam pedindo: “Papai, conta mais uma vez aquela história!” Os filhos não cansam de escutar, os pais não cansam de contar!

E quando os pais contam uma história já conhecida, nunca a contam da mesma maneira. Sempre variam um pouco. A variação depende da inspiração que recebem do rosto atento dos filhos, das suas necessidades e das preocupações do momento.

O segredo da arte de contar histórias é este: saber contar de tal maneira, que a história, mesmo antiga e já conhecida, adquira um sentido bem atual para aqueles que a escutam.

O livro “Nossos Pais nos Conta-

ram” conta as histórias da Bíblia, as mesmas histórias de sempre. Histórias antigas, já conhecidas! Mas não as conta da mesma maneira, sem criatividade. O livro de Marcelo não é uma simples repetição material das histórias bíblicas. Tem variações importantes! As variações vêm do rosto atento do povo sofrido que hoje escuta a Palavra de Deus. Vêm das necessidades e preocupações deste mesmo povo que luta para melhorar a sua situação. Vêm da fé, da esperança e do amor, com que este povo procura viver e celebrar a presença libertadora de Deus em sua vida.

Com efeito, para contar as histórias da Bíblia, Marcelo olhou não só o passado do povo da Bíblia, mas também o presente do povo do Brasil. Procurou ser fiel não só ao passado, mas também ao nosso hoje. Teve a preocupação de mostrar o sentido bem atual que as histórias da Bíblia têm para nós hoje. E não poderia ter feito de outra maneira! Pois o livro “Nossos Pais nos Contaram” nasceu como nasceu a própria Bíblia!

2. Nasceu da prática e da luta. Nasceu dos inúmeros cursos e cursinhos de Bíblia que Marcelo foi dando aos lavradores nestes últimos quatro ou cinco anos. Nasceu das suas andanças pelo Brasil inteiro como membro da Equipe Central da Comissão Pastoral da Terra, sempre procurando defender os direitos dos pobres e dos marginalizados. O livro “Nossos Pais nos Contaram” nasceu do lado dos pobres, a serviço deles.

Nasceu aos poucos. Da prática, das lutas, das necessidades, da convivência, do estudo, dos cursos, da oração! Não nasceu de uma só vez, nem nasceu num escritório, distante da

realidade e dos problemas do povo. Nasceu nas paradas de ônibus, nos poucos momentos livres entre uma e outra viagem, nas horas que deveriam ter sido dedicadas ao descanso. Nasceu de dentro da caminhada, tanto do povo como do próprio Marcelo. Nasceu das sugestões de amigos. As primeiras histórias foram escritas e divulgadas, usadas e testadas, criticadas e corrigidas, no mínimo umas quatro ou cinco vezes! O livro é fruto de um mutirão prolongado!

Nasceu das necessidades pastorais. Pois procura responder a problemas concretos que dificultam o uso da Bíblia junto ao povo. Uma coisa, por exemplo, que dificulta o uso da Bíblia é que muitos não conhecem o conteúdo da Bíblia. Conhecem apenas alguns nomes: Adão, Abraão, Moisés, Davi, Jesus, Pedro, e outros, mas nada sabem da vida e da história destes homens. Não conhecem as suas lutas, derrotas e vitórias, nem suas crises, seus altos e baixos, nem suas orações, salmos e celebrações, seus ensinamentos e suas histórias tão vivas e atuais. Outra coisa que dificulta o uso da Bíblia é a falta de uma visão mais global da Bíblia. Muitas pessoas conhecem as histórias da Bíblia, mas só as conhecem desligadas uma da outra. Não as conhecem como partes do conjunto maior do plano de Deus. Conhecem os títulos, não conhecem a casa. Ora, o livro “Nossos Pais nos Contaram” procura responder a estas e outras dificuldades, facilitando assim o uso e a compreensão da Bíblia.

Numa palavra, o livro nasceu da preocupação de iluminar a vida com a Bíblia. Nasceu da vontade de ajudar o povo a descobrir dentro da vida e da história de hoje a presença luminosa

---

da Palavra de Deus. Nasceu do desejo de fazer brotar de dentro do nosso povo a certeza de fé: Deus está conosco na nossa caminhada, lutando do nosso lado por um mundo mais fraterno e mais justo!

3. O livro "Nossos Pais nos Contaram" tem um jeito próprio de contar as histórias da Bíblia; 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.

Este jeito próprio de contar as histórias faz com que a Bíblia se torne

transparente. A gente começa a descobrir na Bíblia a vida da gente, aquilo que acontece hoje. O passado se torna espelho do presente!

Assim explicada e interpretada, a Bíblia se torna "um facho a iluminar os nossos passos" (Sl 118). Ela abre os nossos olhos e nos leva a perceber onde e como Deus está presente em nossa história; onde ele está realizando, hoje, aqui no Brasil, as suas maravilhas!

Que o livro de Marcelo possa estimular muita gente a fazer o mesmo! A contar aos nossos filhos as maravilhas que Deus está realizando hoje conosco na nossa história!

Carlos Mesters O. Carm.

---

**VÁRIOS AUTORES:** *Vida y reflexión. Aportes de la Teología de la Liberación al pensamiento teológico actual* (CEP 60). CEP, Lima (Peru) 1983. 312 pp., 19,5 x 13,2 cm.

Este volume reúne uma série de artigos de teólogos de fora da América Latina que se posicionam sobre a Teologia da Libertação (=TdL). As contribuições estão reunidas em quatro grupos, conforme a temática.

Os três primeiros artigos abordam a questão do método. *M.-D. Chenu* (França) (13-19) trata da relação da experiência e dos acontecimentos com a reflexão teológica. A Palavra de Deus emerge, para o hoje da Igreja, não do passado, mas do presente. — *G. Múgica* (Espanha) (21-43) escreve sobre a radical "convergência entre a fé em ato concreto (=espiritualidade) e a teologia em ato concre-

to", mostrando que na TdL "o método teológico é antes de tudo uma questão de estilo de vida" (22). — *J. B. Metz* (Alemanha) (45-56) defende, em três teses, um lugar — humilde e subsidiário — para a teologia acadêmica frente ao novo e mais importante modo de fazer teologia a partir das CEBs, sob a autoridade do Espírito.

Outra série de artigos aprofunda temas e perspectivas próprios à TdL. *G. Baum* (Canadá) (59-76) faz uma apologia da TdL, mostrando como é especificamente cristã. Ante a suspeita de marxismo da TdL, Baum conclui, depois de analisar vários pontos básicos: A TdL "revela-nos de maneira original, melhor que outras teorias, os erros do sistema marxista, e os corrige de tal modo que os verdadeiros enfoques do pensamento marxista podem permanecer e, dentro de um novo contexto, revelar uma força e uma pertinência que não tinham

antes" (76). — *J. I. González-Faus* (Espanha) (77-100) indica a contribuição positiva da TdL nos campos da cristologia, da eclesiologia, da cultura e do método teológico. — *Chr. Duquoc* (França) (101-120) pergunta pela relação entre messianismo e TdL, levando em consideração a tensão entre messianismo temporal e messianismo espiritual na Bíblia e na tradição cristã. Conclui que a TdL conseguiu proscrever tanto o fanatismo como a passividade: "O fanatismo, porque [as TdL] deixam na indecisão o efeito histórico da messianidade de Jesus; a passividade, porque põem à luz que não existe Reino de Deus, se não se antecipa em uma contra-história da violência opressora" (119). Por isso mesmo Duquoc julga infundadas as acusações de messianismo temporal e marxização, feitas à TdL (cf. 115). — *L. M. Russell* (Estados Unidos, teóloga feminista) (121-140) aponta algumas perspectivas e temas comuns à TdL e à teologia feminista. — *J. Cone* (Estados Unidos, corifeu da teologia negra da libertação) (141-162), partindo de uma reflexão sobre a Igreja tal como ela existe em confronto com sua origem transcendente em Jesus Cristo, defende que "a definição primária da Igreja não são as afirmações confessionais, mas antes seu compromisso político em favor dos pobres" (156).

Um terceiro grupo de artigos ocupa-se da espiritualidade que é fonte da TdL. *R. McAfee Brown* (Estados Unidos) (165-178) mostra a relação entre espiritualidade e libertação a partir da Bíblia, do exemplo dos novos "santos" atuais e da teologia da Eucaristia. Páginas excelentes sobre a Eucaristia (cf. 172-178)! *A. Pieris* (Sri-Lanka) (179-199) oferece uma

ótima reflexão sobre a unidade entre liturgia — espiritualidade — compromisso secular (sócio-político), unidade que ele considera estar sendo realizada pela teologia e pela prática eclesial latino-americana. — *S. Rayan* (Índia) (201-234) descreve com simpatia três diferentes manifestações de espiritualidade na Índia (Teresa de Calcutá, Gandhi, manifestações populares) para criticá-las e detectar seus valores. O autor pleiteia uma espiritualidade coletiva, grupal. "A vocação da Igreja, como comunidade do Espírito, é ser uma realidade espiritual coletiva, uma sociedade com imensa capacidade... para sair de si e viver fundamentalmente, não para seus próprios membros, mas para os outros" (233). — *V. Elizondo* (Estados Unidos) (235-248) reflete sobre a conquista como uma batalha dos deuses (o deus dos conquistadores vence o dos conquistados) e assinala a importância da religião para a identidade de um povo e como se redescobre a religiosidade popular, tantas vezes tachada de alienante, como fonte de libertação. Escrevendo desde as minorias hispânicas nos Estados Unidos, Elizondo julga que uma das grandes perguntas abertas que exigem resposta da teologia "é precisamente a questão do papel revelador privilegiado da imagem de Deus que possuem os pobres e os oprimidos" (248).

Um último conjunto de artigos dialoga com a TdL em base pastoral. *J. X. Labayen* (bispo nas Filipinas) (251-272) encomia as organizações populares e as comunidades de base como formas de renovação da sociedade e da Igreja. Fala a partir da situação asiática, onde a pobreza se juntam como problemas pastorais urgentes o pluralismo religioso, o cará-

ter minoritário da Igreja, a necessidade de inculturação. Neste contexto testemunha desde a Ásia o que tantas vezes acontece também entre nós: "... durante muitos anos, em minha prelazia e em meu trabalho pelo desenvolvimento, não cuidei de averiguar o que a gente pobre sentia ou queria. Tinha meus programas e pensava que eram bons para eles. Só quando falharam, comecei a ver outra possibilidade. Não há maior presunção em minha crítica aberta aos outros que a que existe no alcoólatra conhecido ao advertir aos outros que não bebam" (257). O bispo filipino vê nas CEBs "uma alternativa totalmente radical à estrutura de paróquia" (272) e chama atenção para o perigo de padres e bispos "remodelarem" as CEBs para adaptá-las às velhas estruturas. Na presente encruzilhada da Igreja ("continuar com as reformas do Vaticano II que logicamente conduzem às comunidades cristãs de base, ou tratar de restaurar outra ordem mais centralizada" 272), espera que a Igreja saiba escolher o caminho certo, que é o primeiro. — *J. -M. Ela* (Camerum, África) (273-292) pergunta como viver a fé na África atual. Rejeita um cristianismo carismático que se explica sociologicamente na Europa e Estados Unidos, mas na África é mera alienação. Denuncia a tentação de gueto e o neoclericalismo em que as CEBs seriam só um novo instrumento clerical face à escassez de padres. A pastoral na África não pode considerar apenas a negritude, o aspecto "cultural", sem levar em conta a opressão sócio-econômica. — *A.*

*Iniesta* (bispo auxiliar de Madri) (293-312) posiciona-se como bispo ante a TdL, propondo um bom e cordial relacionamento entre bispos e teólogos, avaliando pastoralmente a TdL e dando pistas para uma pastoral libertadora. Seu testemunho: "... sem esquecer nem negar... minha pertença cultural e conjuntural a uma igreja européia, desejo reconhecer minha convicção de que as igrejas latino-americanas, sua teologia e sua pastoral e seu testemunho, são hoje para os cristãos do mundo inteiro um sinal de Deus que nos convida a caminhar em certa direção, a tomar opções, a comprometer-nos em tarefas que em suas linhas mestras traçaram o Vaticano II, o Sínodo dos Bispos e as Assembléias de Medellín e Puebla, e que a TdL tratou de articular num sistema de pensamento e numa estratégia de ação pastoral e cristã" (293s).

Um livro animador para a TdL. São vozes de outros continentes que reconhecem a contribuição da teologia latino-americana à vida eclesial de todos os continentes. São vozes com autoridade no campo da teologia acadêmica ou da pastoral. Neste momento em que tantos gostariam de ver proscrita pelo Magistério a TdL, a discussão teológica feita com seriedade, como nas páginas deste livro, indicando os méritos e as lacunas da TdL, ajuda a progredir no caminho encetado, em fidelidade ao Evangelho. Seria de proveito que uma tradução brasileira o tornasse mais acessível a nosso público.

**Francisco Taborda S.J.**

ARAYA, Victorio: *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la Teología de la Liberación*. Co-edición DEI-SEBILA, São José (Costa Rica) 1983. 244 pp., 20,7 x 13,3 cm.

Este livro é uma tese doutoral defendida na Pontifícia Universidade de Salamanca (Espanha). Seu autor pertence à Igreja Evangélica Metodista e é atualmente professor do Seminário Bíblico Latino-Americano (San José, Costa Rica). Trata-se de um estudo monográfico-bibliográfico sobre a teologia (doutrina sobre Deus) na Teologia da Libertação (=TdL), especialmente em Gustavo Gutiérrez e Jon Sobrino (cf. Introdução 17-36).

O *cap. I* (37-81) apresenta o marco teórico da TdL, definindo-a brevemente e explicando o que significa a perspectiva do pobre como perspectiva básica dessa teologia. A TdL é caracterizada como uma reflexão cren-te, responsável, histórica, dialética, prática e evangélica. A reflexão sobre Deus nessa teologia é uma reflexão que conserva a bipolaridade da linguagem sobre Deus: é o "Deus sempre maior" que se faz Deus menor (kénose). A história é o lugar teofânico de Deus, ao qual se tem acesso desde o mundo dos pobres. Por fim, outra característica do discurso teológico da TdL é o respeito ao mistério de Deus. O Mistério permanece mistério. E, se a história é mediação de Deus, este, no entanto, não se reduz àquela.

O *cap. II* (83-124) articula a compreensão sistemática da doutrina sobre Deus na TdL. Deus é primeiramente o Mistério que se segue manifestando na história, o Deus que se aproxima em graça. Sua automanifes-

tação adquire sua maior concretização em Jesus de Nazaré. Mas essa manifestação se dá num paradoxo entre escondimento e manifestação: "1) O Deus que é sempre Maior (transcendência) se revela ao mesmo tempo como um Deus menor. 2) É menor porque sua realidade amorosa se manifesta *parcial* para com os pobres, porque se esconde na pequenez e pobreza" (97). E é nesse "ser menor" que se revela seu amor, um amor que aceita o sofrimento. E assim se mostra como Mistério: "É sempre Maior em razão de se ter feito incrivelmente pequeno, é Maior porque aceitou o sofrimento" (103). O amor-sofredor de Deus (impossível no pensamento grego) se mostra na cruz histórica de Jesus. A cruz implode a concepção tradicional de Deus no plano ontológico (contra o ideal grego da imutabilidade de Deus) e no plano epistemológico (Deus se dá a conhecer no negativo da história, "sub espécie contrarii"). A cruz, por sua vez, conduz a uma práxis de amor transformador. O Mistério de Deus se manifesta como práxis salvadora: Deus é o Deus libertador do Êxodo, o Deus que estabelece a justiça e o direito (*go'el* do pobre), o Deus da vida.

O *cap. III* (125-167) trata da "práxis segundo Deus" como o "modo correto de corresponder a Deus", pois crer "não é meramente pronunciar um juízo teórico, mas *atuar de maneira correta*" (127). Diante desta afirmação é preciso primeiramente deixar claro como se garante a gratuidade frente à exigência. Se crer é praticar e na prática se mostra a verdade do juízo teórico sobre Deus, nem por isso se cai numa prioridade do homem (pelagianismo), pois a prática exige conversão (acolhida ao dom de

Deus) e aceitação da missão dada por Deus. A "práxis segundo Deus" é apresentada em três características: é práxis de amor (amor a Deus e amor ao próximo numa unidade), é práxis de justiça ("conhecer a Deus é praticar a justiça") e é práxis anti-idolátrica (a sociedade atual se constrói sobre a absolutização de valores que matam os pobres [vítimas dos ídolos]; a fé no Deus da vida tem que se afirmar pela negação desses ídolos modernos).

O *cap. IV* (169-220) quer oferecer um juízo valorativo sobre o todo. Para tanto retoma o conteúdo da teologia da libertação numa bela profissão de fé (fórmula breve de fé). A seguir analisa quatro pontos básicos da TdL: 1) O sentido do pobre e da pobreza, quando a TdL fala dele e afirma partir do pobre, em solidariedade com ele. 2) O sentido do método teológico com suas diversas mediações (sócio-analítica, hermenêutica e prático-pastoral). Não se trata de fazer uma teologia anti-européia, de forma abstrata. A TdL é antes uma teologia pelos pobres e por isso "está mais próxima daqueles europeus que lutam solidariamente pela libertação, que daqueles latino-americanos que lutam por manter a dependência e dominação..." (189). 3) O sentido do mistério de Deus que se manifesta no rosto do pobre: por via negativa, enquanto sua situação é contrária à vontade de Deus; positivamente, enquanto Deus está do lado dos pobres para re-criar vida e esperança no futuro. É o Deus que se revela como totalmente outro (no reverso da história), como libertador e como crucificado em solidariedade amorosa a ponto de participar da dor humana como vítima do sofrimento injusto.

4) O sentido eclesial (comunitário) da práxis segundo Deus. -- Finalmente o autor aponta algumas tarefas que ficam por realizar pela TdL e uma reflexão final assinala alguns questionamentos à tradição da teologia evangélica latino-americana. "Esta palavra é 'final' em sentido cronológico e não lógico de conclusão 'última'. Mais que a abordagem segura e tranqüila a um porto de chegada, quer ser *um ponto de partida* na busca permanente do Deus libertador dos pobres. Sabemos que caminhamos para Deus, mas não o possuímos; que nunca poderemos fazer do Mistério Inefável um objeto sabido; que a última palavra da fé sobre Deus é que o 'mistério permanece mistério'. Afortunadamente, quando falamos de Deus não há especialistas ou eruditos no tema. Só há buscadores..." (213).

Completa o volume uma bibliografia (225-233), um índice geral mais amplo (235-241; há um índice breve no começo: 11), um breve índice temático (243-244).

É um livro de valor para aclarar sistematicamente o que está no centro da TdL: o discurso sobre Deus. Aqui reside o grande mérito do livro. O caráter de tese doutoral torna por vezes aborrecida a leitura, devido às muitas citações dos autores estudados, seja no próprio texto, seja em notas de rodapé. Abstrair dessas citações faz a leitura mais fluente e permite melhor visão de conjunto. A apresentação gráfica muito densa, por sua vez, não favorece a visão de conjunto sobre o esquema geral de cada capítulo (especialmente quando há cursos, difíceis de delimitar visualmente como tais).

Diante da presente discussão em torno da TdL o livro merece atenção,

---

pois mostra onde palpita verdadeiramente o coração da TdL. A leitura sistematizada de textos de teólogos tantas vezes postos sob suspeita permite percebermos — se é que já não o sabíamos — a profundidade de sua fé e a capacidade de fazerem o leitor se

enlevar no mesmo anseio de adoração ante o “Mistério que permanece mistério” por mais que nossas palavras tentem balbuceá-lo e nossa ação procure ser um reflexo seu.

Francisco Taborda S.J.

---

**QUIROZ MAGAÑA, Álvaro:** *Eclesiologia en la Teología de la Liberación* (Col. “Verdad e Imagen” 78). Ed. Sígueme, Salamanca (Espanha) 1983. 363 pp., 21,5 x 14cm.

Este estudo do teólogo mexicano A. Quiroz é sua tese de doutorado, apresentada na Faculdade de Teologia de San Cugat del Vallés (Barcelona). Como o título mesmo está a indicar, trata-se de uma visão de conjunto da Eclesiologia da Libertação (EdL). O título está no singular, não porque exista uma só eclesiologia (como não existe uma só teologia) da libertação de caráter monolítico, mas porque no material analisado e sintetizado pelo A. há características fundamentais comuns e orientadas numa mesma direção. Esta eclesiologia é denominada da libertação porque as reflexões e elaborações feitas pelos teólogos estudados sobre a nova maneira de ser Igreja e de compreender sua missão na América Latina vão na linha da Teologia da Libertação: estão em relação dialética com a prática da libertação dos pobres como exigência central do Evangelho e com a nova experiência eclesial que está nascendo dessa prática. Os autores estudados são sobretudo G. Gutiérrez e L. Boff, mas são também analisadas

as contribuições de outros teólogos como R. Muñoz, S. Galilea, J. Sobrino, I. Ellacuría, C. Mesters etc. A.Q. reconhece que a reflexão teológica sobre a Igreja feita na América Latina não constitui ainda uma eclesiologia perfeitamente elaborada e equilibrada em todos os seus aspectos. Mas mostra que também não é um acervo informe de intuições dispersas.

Precedida de uma breve Introdução (11-19) e encerrada com Conclusões também breves (337-347), a obra que ora recensamos está dividida em duas partes. A primeira (21-72), de caráter mais introdutório, apresenta a “perspectiva fundamental da EdL”, perspectiva que é desenvolvida em seis passos, mostrando: 1. sua autonomia e dependência; 2. sua intencionalidade explícita; 3. sua consciência de historicidade eclesial; 4. sua compreensão crítica da história e da sociedade; 5. seu sujeito histórico, eclesial e teológico; 6. sua prática de libertação na ótica do pobre. A opção decidida e efetiva pelos pobres seria o traço típico da EdL. Esta perspectiva é apresentada comparando-a com as perspectivas de outras eclesiologias de tipo centro-europeu, particularmente com a eclesiologia de H. Küng e com a da obra coletiva *Mysterium Salutis*, ambas bastante difundidas na América Latina. O motivo

aduzido para a opção por este método comparativo é que desta maneira apareceria mais claramente, pelo efeito de contraste, a especificidade da EdL. — Na segunda parte (73-336), que se estende por mais de 3/4 da obra toda, são analisadas e sistematizadas, na perspectiva explicitada na primeira parte, as “aproximações eclesiológicas mais particulares” da EdL. Esta parte está dividida em quatro capítulos. No primeiro é apresentado o “horizonte básico de auto-compreensão da EdL”, e nele são sistematizados os três temas seguintes: “centralidade da missão da Igreja”, “a Igreja dos pobres, sacramento histórico de libertação” e “a Igreja sinal e servidora do Reino”; no capítulo segundo é feita, na ótica da Teologia da Libertação, a “releitura de três imagens paulinas” da Igreja: Povo de Deus, Corpo de Cristo, Criação do Espírito; no capítulo terceiro é sistematizada a releitura das notas da Igreja feita pela EdL; finalmente, no último capítulo, são apresentadas as pistas abertas pela EdL para “novas estruturas e ministérios eclesiais”.

As vantagens e os inconvenientes de uma tese doutoral de tipo panorâmico são conhecidos. A vantagem é justamente a visão global do tema abordado. Os inconvenientes, que o A. reconhece e assume como inevitáveis (19), são principalmente as repetições. Embora articulados em eixos diferentes, voltam a aparecer sempre os mesmos temas em todos os capítulos. Tais repetições tornam monótona e cansativa a leitura pela falta de verdadeira novidade. Outro inconveniente deste tipo de teses panorâmicas, também ele difícil de ser evitado, é a conseqüência inelutável do adágio da escolástica: “quanto maior for a

extensão, menor será a compreensão”, expresso também no provérbio castelhano: “quien mucho abarca poco aprieta”. De fato a leitura do livro de A.Q. deixou-nos a impressão geral de ser pouco crítico, no sentido de não aprofundar suficientemente, de não apertar, com o rigor exigido pela sua riqueza e complexidade, algumas das questões centrais abordadas no corpo da obra e que estão indissolivelmente ligadas com as “tarefas” a que o A. se refere nas “Conclusões” finais.

Uma segunda observação crítica, ainda sobre o conjunto do estudo, seria a seguinte: embora feita com serenidade, parece-nos excessiva a ênfase dada à contraposição entre a eclesiologia centro-européia e a EdL. Não porque esta contraposição não exista de fato, mas porque, a nosso ver, a insistência tão reiterada, ao longo de todo o estudo, na identidade e na originalidade da EdL afirmadas pelo contraste com a eclesiologia européia, acaba ficando demasiado presa e dependente desta última, ainda que seja na forma de contraposição. Embora metodologicamente mais difícil, talvez até inviável tratando-se de uma temática tão abrangente, julgamos que seria mais convincente, mais original, mais livre e mais libertador afirmar a legitimidade e a originalidade da EdL mostrando diretamente seu enraizamento nos temas eclesiológicos centrais da Escritura e da grande Tradição da Igreja; relidos, isso sim, em fidelidade criativa, desde a situação histórica da Igreja latino-americana. É o que têm feito, aliás, com relação a determinados temas, alguns dos autores estudados por A.Q.. Desta maneira, parece-nos, manifestar-se-ia de novo a riqueza e o dinamismo do conceito e da realidade da “catolicidade”

da Igreja dos primeiros séculos. Este modo de proceder seria também, a nosso ver, a resposta mais radical às críticas freqüentes em certos meios (críticas quase sempre superficiais e infundadas) à falta de universalidade da EdL. A universalidade da Igreja é sempre, com efeito, (e só pode ser) uma universalidade concreta, constituída pela riqueza das Igrejas particulares. Na formulação paradoxal e certeira de H. Legrand: "porque é católica, a Igreja tem que ser particular".

Faremos agora algumas observações críticas a respeito de algumas expressões ou juízos que não nos parecem condizentes com o rigor que é de esperar-se de uma tese de doutoramento:

— A afirmação de H. Küng: "A Igreja pregou o amor e semeou o ódio, proclamou a vida e propagou a morte mais sangrenta", citada na p. 161 e julgada como sendo "a simples tradução de uma ineludível interpelação histórica", sem mais contextualização que uma referência geral ao "holocausto" judeu, é a nosso ver historicamente falsa e teologicamente insustentável.

— *Tal como é formulada*, parece-nos também pouco feliz a distinção, assumida nas pp. 165s. e nas notas 47s., entre Igreja-instituição e Igreja-acontecimento ou entre "primeira eclesialidade" e "segunda eclesialidade". A partir de uma compreensão *teológica* do conceito de instituição (pelo menos numa correta teologia católica), entre instituição e acontecimento há uma relação transcendental e, portanto, neste sentido, as duas são igualmente fundamentais e primeiras. Daí que a frase final da n. 48, invertendo-a, seja tão verdadeira como a que foi transcrita.

— A frase citada na n. 55 da p. 167, no seu sentido *literal*, sem ulteriores comentários, mais do que "a participação das bases", traduz uma pura e simples inversão da tão criticada pirâmide.

— A afirmação da p. 183: "Finalmente a Igreja ressuscita num sentido *propriamente eclesiológico* (grifo do autor) quando como Igreja é fiel a si mesma", resultou-nos incompreensível, mesmo depois da leitura atenta da explicação que se segue.

— Também pouco feliz, porque suscetível de mal-entendidos e de instrumentalização contra a causa dos pobres, e, tomada na sua literalidade, inaceitável, parece-nos o título "Os pobres, centro integrador da Igreja" (186). O centro integrador da Igreja é Jesus Cristo. No nosso estudo "Os Pobres e o Reino" (Ed. Loyola, São Paulo 1983) cremos haver demonstrado que a opção pelos pobres pertence ao centro do centro do Evangelho de Deus proclamado por Jesus. Por conseguinte, se a Igreja quer realizar sua missão de anunciadora, testemunha e servidora do Evangelho no seguimento de Jesus, ela tem que proclamar e viver, tem que fazer a opção pelos pobres, tem que proclamar e praticar a libertação dos pobres. Mas os pobres (assim como, em última análise e pelas mesmas razões *últimas*, os pecadores, os endemoniados, os enfermos, as crianças) têm que ocupar o centro da missão da Igreja, porque todos eles estão no centro da missão de Jesus.

— De comentários análogos seriam suscetíveis outras expressões demasiado simplistas *na sua literalidade*, como por exemplo a frase final da n. 60, na p. 169: "Até faz pouco, a Igreja não era *do* povo mas dos sacerdo-

---

tes *para o povo*".

Para terminar, queremos fazer notar expressamente que as críticas particulares que acabamos de fazer referem-se a afirmações esparsas. O estudo de A.Q. é no seu conjunto um estudo sereno e equilibrado, nem polémico nem sectário, sensível à complexidade das questões abordadas e atravessado todo ele por um amor ao mesmo tempo ardente e lúcido à Igreja, no centro de cuja missão está o serviço do Evangelho da libertação dos pobres. Na nossa recensão não nos foi possível traduzir a enorme ri-

queza de dados da EdL sistematizados pelo A. de maneira notavelmente clara. O qual já de por si é um grande mérito, mais ainda se levarmos em conta o carácter pioneiro de tal sistematização. Por isto recomendamos o livro de A.Q. a todos aqueles que queiram ter uma informação ampla, ordenada e clara da eclesiologia que está sendo feita e praticada hoje na América Latina na linha da práxis da libertação dos pobres.

Álvaro Barreiro S.J.

---

**ECHEGARAY, Hugo:** *La práctica de Jesús* (Col. "Pedal" 143). Ed. Sígueme, Salamanca (Espanha) 1982. 207 pp., 17,8 x 11,8cm.

**ECHEGARAY, Hugo:** *A prática de Jesus*. Trad. do castelhano por Ephraim Ferreira Alves. Ed. Vozes, Petrópolis 1982. 159 pp., 20,8 x 13,7cm.

*Obs.:* A recensão remete à edição espanhola.

Este trabalho carrega visivelmente as marcas da sua origem: jornada de estudos para um movimento de leigos sobre a atitude de Jesus diante da pobreza (29). Ao mesmo tempo é uma amostra das características mais próprias da teologia latino-americana, e mais concretamente de uma maneira de assumir de maneira crítica a história de Jesus no esforço sistemático da reflexão cristológica. A especificidade da experiência eclesial, a condição situada de uma fé cristã em ato, torna possível uma releitura original da história de Jesus.

É possível que alguns especialistas não concordem com a interpretação exegetica de algumas passagens ou que considerem exclusivas certas ênfases e exageradas outras conclusões. Uma coisa, porém, é certa: estamos diante duma maneira não-convencional (segundo aquilo ao qual nos tinha acostumado a exegese histórico-crítica e a teologia conseqüente) de abordar a história de Jesus. Não se trata de simplificações apressadas nem de oposições maniqueístas. O A. tem uma vasta informação teológica, reconhece os méritos da exegese científica, utiliza os seus resultados (32) e sabe tomar as precauções metodológicas necessárias para não fazer da história de Jesus a projeção dos próprios desejos (56-63). A diferença das abordagens e das conclusões está, portanto, nos pressupostos.

O ponto de partida é a fé vivida (*in acto exercito*, poderíamos dizer) de uma comunidade situada histórica e socialmente ("comunidad creyente, misionera y orante": 30). Há uma clara preocupação com a *totalidade* da

pessoa e do mistério de Jesus Cristo (29, 30, 32, 44s., 47 e passim) que aparece também na decisão de não separar o "Jesus histórico" e o "Cristo da fé" (46-49), assim como no papel articulador atribuído à ressurreição (35s., 47s.).

Esta tomada de posição com relação ao ponto de partida é decisiva para o sentido do "histórico" em Jesus. A história não é o resíduo mutilado de um passado morto, resgatado por entre os escombros da crítica moderna (o mal chamado "Jesus histórico"), mas a realidade inefável da vida terrestre de Jesus, cuja densidade só nos é aberta pelo testemunho da comunidade. Assim a unidade indissolúvel entre história e fé (que tinha constituído o obstáculo intransponível para a crítica histórica: só teríamos acesso ao testemunho da comunidade; não haveria acesso possível à história de Jesus), se torna, paradoxalmente, o ponto de partida para uma releitura extremamente atual e comprometida da vida de Jesus, sem perigos de reducionismo. A comunidade viva, no ato (*exercício!*) da sua confissão de fé, redescobre a densidade humana e concreta da *história de Jesus* como *princípio crítico* (norma, critério) da sua própria atuação e compromisso. O confronto com Jesus se torna exigência de seguimento. A práxis de Jesus (cristologia) é determinante para a comunidade (eclesiologia) (54). "Tomar este caminho ilumina nossa compreensão de sua divindade: ao entrar na história dos pobres, será, de certo modo, esta mesma história que se incorpora por Cristo à vida de Deus. E por isso também a participação na fé, de fiéis que se incorporam à história atual dos pobres, dá aberturas novas à captação hoje da pessoa

de Cristo, Verbo feito pobre" (35-36).

Era indispensável ressaltar estas diferenças porque sob a aparente univocidade de uma linguagem comum (Jesus histórico, etc.) se escondem perspectivas e interesses teológicos muito diferentes dos da teologia européia. Existe a consciência destas diferenças quando se acusa a Teologia da Libertação de reducionismo? Mas era necessária também esta explicitação para compreender o valor propriamente cristológico do conceito de "prática" usado pelo A.. Para uma certa sensibilidade exacerbada pela "politização" da figura de Jesus, este conceito pode ser situado inconside-radamente na órbita de outras constelações como a de práxis marxista. Com isso estaríamos passando à margem da intenção do A. e privando-nos da provocação das suas intuições. Por isso o Cap. I (a pessoa de Jesus na história da salvação) e o Cap. IV (o projeto de Jesus) devem ser lidos como a chave hermenéutica da intenção cristológica do A. no resto do livro.

Falar da "prática de Jesus" é falar de Jesus como sujeito histórico, consciente e livre portanto, mas com uma liberdade situada, restituída ao conjunto das condições objetivas do seu tempo, realizando-se como sujeito na medida em que tomava posição nessa realidade (50-55). O conceito de "prática" é outra maneira de falar do centro articulador da vida de Jesus (consciência e liberdade) com relação ao Reino de Deus e ao Pai, mas vistos aqui na perspectiva da eficácia da ação (144, 174s.). Trata-se, portanto, de um conceito *cristológico* que aponta para o fundo da *pessoa* e do *mistério* de Jesus na sua totalidade

(cf. 174-207), como víamos acima.

O A. é consciente do caráter parcial e limitado desta perspectiva. Não se trata de uma *síntese* cristológica, mas é um acesso, perfeitamente legítimo, à *totalidade* da pessoa de Jesus Cristo (30-36). A revelação não nos chegou em primeiro lugar através de enunciados "doutriniais" (espécie de "summula" abstrata, reveladora de Deus), mas através de uma história (44): "... a divindade se inscreveu em traços inefáveis na humanidade humilde de Jesus" (33). Por isso a cristologia deve levar a sério todos os elementos que constituem essa humanidade (90). Entrar em Jesus pela porta da sua "prática" como expressão da sua condição de sujeito livre é levar a sério o que significa a história como lugar da revelação, e devolver a cada geração de cristãos a capacidade de anunciar e fazer operativa, pelo seguimento histórico, a proclamação de

Jesus Cristo como salvação *da* história (47-49). Mas como fazer real a justificação do homem num mundo de injustiça? Que significa para a "prática de Jesus" a presença do anti-reino como força capaz de manter a verdade do Reino cativa da injustiça (Rm 1, 18)? O cristão não poderá banir da sua práxis essa marca da cruz, essa "aporía" que traduzida em termos históricos significa suportar a "suspeita" de inacabado sobre todas as aparentes "integrações" do homem e da história, "permanecer" (Rm 8, 25; Hb 10, 36 e 12, 1-4) resistindo teimosamente, e acreditar, apesar de tudo, que essa contradição, como possibilidade real da história humana, está *chamada* a ser história de Deus e por isso digna de ser crida, amada e transformada.

Carlos Palácio S.J.

---

**SCHÜRMAN, Heinz:** *Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegeticas y panorámica* (Col. "Biblioteca de Estudos Bíblicos" 42). Trad. do alemão por Víctor Abelardo Martínez de Lopera. Ed. Sígueme, Salamanca (Espanha) 1982. 166 pp., 21,3 x 13,6cm.

A Editora Sígueme nos oferece neste livro a tradução espanhola da obra do conhecido exegeta de Erfurt, publicada pela Herder em 1975. Como a tradução francesa (Ed. Cerf. Paris, 1977), também a espanhola optou por estender ao livro todo o título do primeiro capítulo, o que pode deso-

rientar um pouco o leitor. Não se trata, com efeito, de "incursões psicologizantes" na consciência de Jesus, mas de um esforço rigorosamente crítico e metódico para detectar as marcas que foi deixando no comportamento de Jesus a possibilidade de uma morte violenta. O A. estava preparado para tanto. De longa data (cf. o seu artigo programático: *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*) H. S. vinha lutando contra o "dogma" bultmanniano da ruptura introduzida pela morte de Jesus entre o pré-pascal e o pós-pascal. Aplicando o mesmo método (princípio crítico de triagem e princípio da convergência), S. mos-

tra, a propósito da morte de Jesus, que é possível conciliar na exegese o rigor crítico mais exigente com resultados históricos e teológicos mais positivos. A análise das atitudes e comportamento de Jesus, situada no contexto das ações simbólicas — gestos e palavras — da Ceia, manifesta uma atitude ativa assumida por Jesus diante da eventualidade da sua morte violenta. É o que o A. chama a “pró-existência” de Jesus: atitude consciente e livre de auto-doação com a qual Jesus engaja a sua vida a serviço dos outros. Assim, à luz da sua consciência filial e da obediência absoluta à vontade do Pai, Jesus teria integrado na sua missão a eventualidade da morte violenta.

Este seria, pois, o fundamento *pré-pascal* do sentido dado por Jesus à sua própria morte. Daí o título original do livro: *Jesu ureigener Tod* ou “*ipssissima mors Iesu*”, como poderíamos dizer na terminologia que outros exegetas — preocupados em mostrar o caráter messiânico inerente à vida terrestre de Jesus — aplicam às “palavras” (J. Jeremias), à “intenção” (W. Thüsing) e aos “fatos” (F. Musner, R. Pesch) da vida de Jesus. Que este “valor salvífico” da sua vida e morte tenha sido interpretado depois em categorias de representação vicária ou de expiação, é uma questão secundária com relação à continuidade de fundo entre a *pró-existência* de Jesus e as teologias pós-pascuais da redenção. A perspectiva soteriológica está inscrita no comportamento pró-existente do Jesus terrestre.

Esta é também a tese do capítulo II (73-104): na última Ceia, através de gestos simbólicos (fração do pão,

apresentação do cálice) de doação, Jesus manteve até o fim, uma atitude de serviço, a sua oferta de salvação escatológica. A morte não é só a *ocasião* mas o *meio* que faz possível esse dom e assim é integrada de maneira positiva, com sentido, na missão de Jesus.

O mesmo tema da *pró-existência* de Jesus é retomado no capítulo III (105-128), como medida normal de comportamento do cristão, assim como na meditação teológica que é o capítulo IV (129-163), no qual a *pró-existência* é proposta como acesso possível à figura de Jesus, capaz de “falar” significativamente ao homem de amanhã. A *pró-existência* é, pois, o fio condutor que unifica os quatro trabalhos aparentemente tão díspares pelo gênero literário, pelo contexto e pela problemática de origem.

O livro de H. S. deixa transparecer no fim a figura de um Cristo duplamente engajado: engajamento de Deus pelos homens e do homem Jesus por Deus e para o mundo. Assim a “*teologia crucis*” apresenta-se como o centro articulador de uma *teo-logia* (justificação trinitária da *pró-existência* de Jesus e da relação entre a dor ou paixão do mundo e a fé em Deus), de uma *cristo-logia* (continuidade na auto-doação de Jesus que vai além da morte e se prolonga depois da páscoa na presença pessoal do Ressuscitado) e de uma *antropo-logia* (a negatividade da história e a tarefa cristã de construir o mundo, vistos a partir da cruz como “princípio crítico” da sociedade).

Carlos Palácio S.J.

---

**SELADOC, Equipo:** *Panorama de la Teología Latinoamericana VI. Cristología en América Latina* (Col. "Materiales" 22). Ed. Síguemes, Salamanca (Espanha) 1984. 243 pp., 23,3 x 14,4cm.

Neste VI "Panorama de la Teología Latinoamericana", a equipe SELADOC põe ao alcance do público — sobretudo de leitores não latino-americanos — um rico e variado material que permite fazer-se uma idéia de diversidade de perspectivas e enfoques cristológicos que enriquecem e fecundam a reflexão teológica latino-americana. Pela natureza mesma de toda "panorâmica", o estabelecimento de critérios para a seleção e agrupação dos materiais é difícil e delicado. Os autores são conscientes dessas dificuldades. Os critérios finalmente adotados, que correspondem às quatro partes (Cristologia e política; Cristologia e religiosidade popular; Cristologia e Igreja; estudos cristológicos), são significativos mas não são evidentemente os únicos. Uma maior proporção, mesmo numérica, entre os textos escolhidos para cada parte, teria

enriquecido mais a "panorâmica". Os autores escolhidos são sem dúvida significativos, mas não estão representados todos os que de fato o são (nem uma palavra, por exemplo, sobre J. L. Segundo). Neste sentido o critério genético-histórico poderia vir a completar a seleção temática, enriquecendo a visão de conjunto.

A ninguém deveria surpreender, numa coletânea deste gênero, não só a diversidade entre as quatro seções como também a heterogeneidade de perspectivas dentro mesmo de cada seção (comparar, por exemplo, os textos de L. Boff, J. Sobrino, Pablo Richard e S. Galilea com o estudo de F. Interdonato, ou a seleção dos "Cantos a lo divino" e as visões antagônicas de J. Lozano e S. Trinidad sobre a religiosidade popular na cultura latino-americana).

Apesar da fragmentariedade das amostras, o livro oferece um rico material de trabalho embora não acrescenta nada importante para quem acompanha de perto a produção teológica latino-americana.

**Carlos Palácio S.J.**

---

**MOTT, Stephen Charles:** *Biblical Ethics and Social Change*. Oxford University Press, New York/Oxford 1982, XVII, 254 pp. 21 x 14cm.

O presente trabalho consiste em duas partes. Na primeira o A. procura esboçar as grandes linhas teológico-bíblicas que possibilitam uma reflexão ética sobre a realidade social. Em cinco capítulos o A. aborda os te-

mas da fé bíblica relacionada com a realidade do mal que existe na sociedade, para, a partir disto, nos três capítulos seguintes, se deter na reflexão sobre a graça de Deus relacionada com a ação humana na sociedade, sobre o amor e a justiça como graça de Deus e intimamente interrelacionados. Uma análise do conceito do Reino de Deus no Antigo e Novo Testamento conclui esta primeira parte.

Na segunda, o A. se detém nos diversos caminhos que se abrem para os cristãos no engajamento pela mudança social. Assim, em cinco capítulos, analisa a evangelização na sua importância e limites para uma mudança social, a Igreja como contracomunidade, a não-cooperação estratégica, a revolução violenta e a reforma criativa através da política, respectivamente.

Na primeira parte ressalte-se a interessante reflexão sobre o agir ético pela justiça como graça de Deus, como dom de Deus. "O amor é criação da graça" (40). "A Graça de Deus correndo através de nós se manifesta na busca pela justiça" (60). Muito sugestiva, neste sentido, a fundamentação bíblica baseada em 2 Co 8 e 9, delineando as implicações sociais da graça (cf. cap. 2). Igualmente interessante sua reflexão sobre o Reino de Deus como conceito bíblico central "que incorpora o imperativo da responsabilidade social" fazendo da justiça "antes que um princípio ético, uma parte da história da disposição de Deus" (82) e que, deste modo, não permite que seja espiritualizado, pois "o Reino de Deus está presente no mundo e não somente nos corações

daqueles que o recebem" (92). O Reino de Deus, no entanto, não é um programa social, mas interpela à luta pela justiça. Ao mesmo tempo que que relativiza os esforços nesta luta ele provê a motivação e a graça para para o seu prosseguimento (cf. 106).

Na segunda parte são sugestivas suas análises do que denomina de não-cooperação estratégica, analisando a desobediência civil. Esta reflexão ética lhe possibilita uma reflexão crítica da compreensão neotestamentária da autoridade.

A pesquisa ética no mundo anglo-saxão nestes últimos anos tem oferecido uma importante contribuição para a reflexão ética. Recordemos, somente como exemplo, W. F. Frankena, *Ethics*, New York, 1963, e J. Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge, 1971, ou então no campo da teologia moral, J. Gustafson, *Christ and the Moral Life*, New York, 1968 e S. Hauerwas, *Vision and Virtue*, 1974. O presente trabalho, mais especificamente interessado na reflexão teológico-bíblica da ética social, se coloca dentro deste horizonte cultural.

Inácio Neutzling S.J.

---

**MOSSO, Sebastiano:** *Fede, Storia e Morale (Saggio sulla filosofia morale di Jacques Maritain)*. Ed. Massimo, Milão 1979. 272 pp., 19 x 13cm.

Esta obra é fruto de uma tese de doutorado em Teologia Moral na Universidade Gregoriana de Roma e tem como objetivo mostrar como Mari-

tain sublinha a dimensão de criatividade, de subjetividade e de historicidade da Verdade moral própria de uma decisão livre e autêntica (5).

No primeiro capítulo, estudando a evolução do pensamento de Maritain, o A. constata uma contínua dialética entre o absoluto e a história, a fé e a razão, Deus e o homem, a filosofia e a mística, a atividade e passividade, o

temporal e o espiritual, etc. Esta dialética atravessa toda a sua obra dando uma visão dinâmica do homem como sujeito da história que supera todo dualismo (36).

O segundo capítulo apresenta as perspectivas do pensamento moral de Maritain e as linhas gerais de sua doutrina sobre o conhecimento moral. Todo o seu pensamento visa mostrar a contribuição do Cristianismo à Moral ressaltando os efeitos do evento da encarnação sobre o agir moral. Estes efeitos são, por um lado, a lei da encarnação e da cruz (55-56) e, por outro lado, o primado da caridade e a graça do Espírito Santo (57) como "elemento supramoral". Por isso o pensamento moral de Maritain é uma confluência entre a mística de S. João da Cruz e a filosofia moral de S. Tomás de Aquino (64). Os dois, apesar de usarem métodos diversos, concordam nos princípios fundamentais da moral e chegam aos mesmos resultados. Partindo desta componente místico-filosófica, Maritain distingue três níveis de conhecimento moral: - nível especulativo (filosofia moral) que dá orientações de cunho universal; - nível praticamente-prático (ciência praticamente-prática) que corresponde ao ensinamento dos místicos, dos santos e dos sábios; é um conhecimento por conaturalidade e de cunho experimental; - nível prudencial (virtude da prudência) que orienta o discernimento da ação moral situada historicamente que é necessário colocar aqui e agora; a este nível o conhecimento moral chega a sua perfeição e a verdade moral torna-se uma verdade pessoal.

No terceiro capítulo o A. mostra como Maritain concebe a pessoa na história como sujeito da decisão mo-

ral. Articula sua concepção de pessoa a partir de duas dimensões: a individualidade e a personalidade. A primeira corresponde à dimensão de passividade, de debilidade e de obrigatoriedade e a segunda, à dimensão de criatividade, de liberdade, de espontaneidade e autonomia (143). Esta concepção de pessoa permite reinterpretar a lei natural em outras coordenadas que são a historicidade (lei natural como dado cultural) e a graça (lei natural como lei do Espírito Santo) (164).

O quarto capítulo é dedicado à maneira como Maritain concebe o agir do cristão na história. O ideal moral do cristão é um "ideal histórico concreto" (176) e a tarefa do agir moral do cristão é um contínuo discernimento historicamente situado da concretização deste ideal. A realização deste "ideal histórico concreto" coloca a questão do uso dos meios, isto é, a moralidade do contexto (185 e 187). Quais são os meios permitidos? Até que ponto se justifica o uso da violência? (186) Qual é a hierarquia destes meios?

No último capítulo, o A. recolhe as análises dos capítulos precedentes para explicitar como Maritain relaciona entre si a fé, a absolutidade e a historicidade no juízo prático da decisão moral. Trata-se do problema da relação entre princípios morais e situação histórica singular. Os princípios morais (normas) são a expressão e o resultado da experiência que a humanidade tem de si mesma na história e traduzem a exigência de autoconsciência da natureza humana. O objetivo destas normas supremas é ajudar o sujeito a encontrar a sua norma próxima e pessoal de ação. Esta mediação criativa do sujeito entre os

princípios morais e o contexto histórico singular é obra da virtude da prudência (199). Esta virtude é o hábito de discernimento moral guiado por uma opção fundamental pelo bem para encontrar a verdade moral (218). A prudência na concepção tomista de Maritain não é sinónimo de moderatismo, como geralmente é concebida, mas é a virtude da coragem e do risco de discernir os meios mais aptos de realização concreta da justiça e da caridade. A prudência está à serviço da caridade para chegar à "discreta caritas" (225).

O mérito desta obra de S. M. é apresentar uma visão clara e suscita do pensamento moral de Maritain e de ressaltar os pontos mais significativos e originais desta visão para a Teologia Moral. Maritain, ao fundamentar sua antropologia moral na fé e na historicidade, supera a dicotomia entre Ética da fé e Moral autónoma, em que se debatem alguns pretensos moralistas. Neste sentido chama a atenção a pouca incidência do pensamento de Maritain na Teologia Moral.

J. Roque Junges S.J.

LATOURELLE, René – O'COLLINS, Gerald (eds.): *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental* (Col. "Verdad e imagen" 65). Trad. do italiano. Ed. Sígueme, Salamanca (Espanha) 1982. 508 pp., 21,4 x 13,9cm.

Um balanço da Teologia Fundamental (=TF) no início da década de 80, eis como os editores apresentam o livro. Não se restringue a publicação às clássicas questões ligadas à TF, mas abrange uma temática muito mais ampla. Pois além de temas mais diretamente ligados à metodologia da TF, espalha-se em questões hermenéuticas, cristológicas e eclesiológicas. Além da riqueza dos temas, o livro excede pelo valor dos seus autores. Todos teólogos de primeira grandeza. Só o elenco desses nomes recomenda altamente o livro.

J.- P. Torrell detecta e sistematiza as novas correntes de TF no período pós-conciliar. Evidentemente a novidade das tendências é relativa, já que existem constantes que permane-

cem imutáveis. Talvez fosse melhor falar, observa o autor, de correntes "atuais" e não de verdadeiramente novas. Nesse panorama da TF Torrell começa salientando certas incertezas sobre sua identidade, objeto e método, conforme aparece duma série de publicações. O acontecimento mais importante nesse campo parece ser a entrada dos teólogos protestantes em terreno até então praticamente privativo dos católicos. Obras de fôlego. E não se pode deixar de notar também um retorno à Apologética entre as atuais tendências, naturalmente em moldes diferentes. Basta citar os nomes de Teilhard, Rahner e Metz para perceber-se de que Apologética se trata. Finalmente cumpre salientar a reflexão sobre os problemas relacionados com a "experiência".

D. Tracy concentra-se no problema da necessidade e insuficiência da TF. Dentro dos limites gerais do acordo fundamental entre os teólogos, emergem duas constantes. Todo teólogo oferece interpretações de uma tradição religiosa e interpreta-

ções de uma dimensão religiosa da situação contemporânea. Avança sua reflexão constatando também as sua reflexão constatando também as divergências e a necessidade de uma TF e a necessidade de uma teologia sistemática para a TF.

Para estabelecer a nova imagem da TF, *R. Latourelle* começa traçando em três períodos a evolução da TF. Um primeiro período se caracteriza por sua reação à apologética clássica. Um segundo período de ampliação da problemática da TF culmina com a *Dei Verbum*. Finalmente entramos num período de concentração temática e hierárquização da mesma. À guisa de conclusão, oferece elementos para a ordenação pedagógica no espírito da *Sapientia Christiana*.

Concluindo essa primeira parte, *C. Martini*, atual cardeal de Milão, apresenta uma breve reflexão sobre as etapas da maturidade cristã na igreja primitiva.

Numa segunda parte do livro, *R. Marlé*, *I. de La Potterie* e *P. Grech* abordam questões hermenêuticas. *Marlé* trata mais diretamente sobre a Escritura e a hermenêutica. De *la Potterie*, exegeta de grande renome, estuda a questão da história e verdade, onde conjuga conhecimentos filosóficos e bíblicos. *P. Grech* concentra-se em questões hermenêuticas que a cristologia levanta: historicidade dos evangelhos, consciência messiânica de Cristo, importância do conhecimento do Jesus histórico para a fé em Cristo, os milagres, a ressurreição, os títulos cristológicos e outras questões mais.

Na terceira parte, os temas giram em torno da Cristologia. *X. Tilliette*, filósofo, examina a questão da possibilidade duma cristologia filosófica numa dupla direção: a filosofia que

conduz a Cristo e Cristo que ilumina a filosofia. Da confluência de ambos os movimentos nasce uma cristologia filosófica, útil tanto para a cristologia como para a filosofia.

*G. Martelet* arranca sua reflexão de uma experiência que remonta aos anos 52. Pergunta-se por que a Europa se afasta de sua origem cristã. Tenta mostrar como de fato houve um empobrecimento cristológico no pensamento e na ação com conseqüências para a antropologia. Depois de falar do homem de forma genética, pergunta-se como superar uma antropologia excludente da cristologia.

*T. Citrini* dedica um estudo ao princípio do "cristocentrismo" e sua operatividade na TF. À primeira vista, parece tal questão óbvia, evidente. Mas de fato, não o é sobretudo no seu desenvolvimento analítico e elaboração crítica. O autor se interessa pelo "cristocentrismo" como princípio metodológico que tende a informar de si mesmo o procedimento e a organização de todo o discurso teológico. Depois de uma revisão crítica da TF católica, o autor estabelece pistas para uma recuperação desse princípio cristocêntrico, na linha de uma analítica cristocêntrica da fé e da revelação, de uma hermenêutica da mediação eclesial e escriturística e de uma concentração da apologética em torno da figura de Jesus Cristo.

O conhecido exegeta *P. Grelot* explana tema que lhe é muito familiar, a saber, a relação entre o AT e o NT em Jesus Cristo. *J. Guillet* aprofunda a mesma linha refletindo sobre o acesso à pessoa de Jesus, mediante a história, e ao ressuscitado. E num retorno, do ressuscitado ao Jesus pré-pascal. Aborda também a temática da consciência de Jesus. O quadro cris-

tológico ficaria incompleto, se não se tratasse da questão tão candente da ressurreição de Jesus. Questão muito ventilada hoje. G. Ghiberti dá-nos ampla informação.

Um último grupo de questões versa sobre eclesiologia. O conhecido eclesiólogo americano A. Dulles desincumbe de parte da tarefa, apresentando a Igreja como sacramento e fundamento da fé. K. Rahner aborda a questão da conciliação entre o saber atual e a fé cristã. E nesse contexto do saber atual, como se situa o magistério da Igreja, como se dá o assentimento da fé, seu conteúdo, seu caráter de opção fundamental. E termina apontando conseqüências pastorais.

Dois outros trabalhos, de P. Rossano e de H. Fries, abordam temas ecu-

mênicos, como o problema das religiões e das igrejas e comunidades em sua relação com a única Igreja de Cristo.

G. O'Collins e J. Alfaro encerram o amplo espectro de problemas eclesiológicos com a questão da Tradição e da relação da Teologia e Magistério.

Como vemos, esta obra conjunta abarca rica temática, trabalhada séria e profundamente por grandes teólogos. Apesar da diversidade, há uma marca comum: fidelidade à Tradição e preocupação com a atualidade. Por isso, o leitor se beneficiará com a leitura de reflexões sólidas, da mais pura Tradição ao mesmo tempo que profundamente atuais.

J. B. Libânio S.J.

---

**CHAUNU, Pierre:** *El pronóstico del futuro. Crisis de nuestro tiempo. La memoria y lo sagrado.* Trad. do francês por J. López de Castro. Herder, Barcelona (Espanha) 1982. 322 pp., 21,5 x 14,1cm.

Eis um livro estimulante e provocador. Apaixonante pelo tema e pela mestria do A.. Sucessivamente sábio, comovedor, sarcástico. Professor da Sorbonne, P. Chaunu é um dos criadores da "moderna história" francesa, atenta mais à duração e aos grandes espaços (e por isso mesmo aos aspectos estruturais e quantificáveis) do que propriamente ao seu caráter de evento. Historiador fecundo (como provam os quase quarenta títulos já publicados), de uma assombrosa informação em todos os âmbitos, P. Chaunu é especialista na época mo-

derna. Mas para ele, a "modernidade" é inseparável das suas raízes cristãs e, portanto, do destino da cristandade latina ocidental.

Não é, pois, de estranhar o tema deste livro. O título original (*La mémoire et le sacré*, Paris, 1978) quer ser ao mesmo tempo um diagnóstico e a proposta de uma terapia para a crise ocidental (intenção que é desfigurada no ambíguo título da tradução espanhola). Para Chaunu, com efeito, a crise do mundo ocidental é uma crise espiritual (de inteligência e de vontade) que afeta simultaneamente a memória da história e a razão do ser e do viver (sentido último, sagrado). Há, portanto, uma elementar antropologia religiosa, subjacente à reflexão do A., cujas coordenadas são o espaço e o tempo. É nelas que surge o sagrado como oxigênio e azo-

---

to dessa antropologia religiosa. O sagrado tem a mesma idade que o homem. Chaunu retoma assim uma tese de M. Eliade: o sagrado é uma *estrutura* da consciência e não um *estádio* (superado) da história dessa consciência. Ser homem, diria Chaunu, é possuir raízes no passado (memória) e reconquistar, além do tempo e da espera da morte, o sentido da vida, a memória da Eternidade (sagrado).

É com essa antropologia que o A. enfrenta a crise da sociedade ocidental que, ébria de “modernidade”, parece ter esquecido as suas raízes (memória) e perdido, por isso mesmo, o sentido da vida e da história (sagrado). Porque a sociedade e a civilização ocidentais são incompreensíveis sem o cristianismo e a sua referência a um acontecimento da história. A crise ocidental é, pois, um problema de memória. Ela se manifesta na implosão demográfica do mundo ocidental mais rico, no desaparecimento impune da referência ética (como demonstra o problema incontrolável da violência de todo tipo) e na ausência de opções (de sentido!) face a um crescimento aparentemente sem limites do ponto de vista técnico.

Assim se explica a divisão do livro: *a vida ameaçada* (primeira parte), na qual o A. retoma, já confirmada a seus olhos, a análise da crise feita em 1975, no livro *Le refus de la vie* (e

mais recentemente em *Un futur sans avenir*). A crise demográfica, a ameaça da vida (e portanto da memória e da transmissão do adquirido na história) é a manifestação do vazio do sentido, a ausência de razões para viver. Por isso, a ameaça contra a vida, ou liberdade primeira como a chama o A., é inseparável da ameaça contra a liberdade. É preciso, pois, *recuperar a liberdade* segunda, matriz do fazer (segunda parte) e com ela as razões de viver e a esperança. Mas esta não nos será devolvida pela evasão ao futuro (dos “projetos socialistas” de todo tipo). Tem que incluir e enfrentar-se com o desafio da morte. Esta indispensável função escatológica e profética só pode vir da integração *da memória e do sagrado* (terceira parte). Sem essa integração o futuro será regressão.

Certas afirmações de Chaunu (cf. por exemplo pp. 113-153 e as análises das pp. 286-315) provocarão reações, porque são discutíveis e podem ser discutidas. O que não pode ser negado é que o historiador é ao mesmo tempo um cristão convicto, de fé enraizada e apologética (no melhor sentido da palavra), e que as suas posições militantes reintroduzem na história problemas teológicos de extrema atualidade.

Carlos Palácio S.J.

---

**MIRA, João Manoel Lima:** *A Evangelização do negro no período colonial brasileiro*. Prefácio de Fernando Bastos de Ávila. Ed. Loyola, São Paulo 1983. 218 pp., 21 x 13,8cm.

O autor é um negro, sacerdote jesuíta. Com seu trabalho (uma tese de mestrado em Teologia apresentada na PUC do Rio), quer oferecer “uma contribuição para o reavivamento da memória histórica negra no Brasil”

(11). Se não me engano é a primeira vez que um padre, assumindo o que se convencionou chamar de "negritude", produz um trabalho que tenta entender o processo de evangelização do negro no Brasil Colônia. Só este fato já asseguraria importância a este livro.

Numa primeira parte, o autor, partindo da crítica à ideologia do "Mito do Ocidente", desenvolve o que ele chama de seu enfoque básico, isto é, a estrutura axial de sua tese, sua crítica à gênese do Ocidente como "totalidade totalitária" (20).

O autor terminará com um capítulo, onde faz uma leitura da Teologia da conquista. Denominará esse processo de produção teológica de "teologização da não-fraternidade", isto é, uma teologia que implica uma aliança da Igreja com o poder colonial e o silêncio frente ao negro escravo-oprimido: "Eis porque a evangelização/catequese do negro não poderia ter outro sentido senão o de resigná-lo à sorte imposta pelo mundo branco" (33).

Falando em "compulsoriedade da Evangelização" a propósito da atual eclosão dos cultos afro-brasileiros, o autor se aproxima da tese de Nina Rodrigues sobre a "ilusão da catequese" (cf. Nina Rodrigues: *Os Africanos no Brasil*, Companhia Editora Nacional, 1977, 5ª ed.).

A segunda parte, "A mentalidade de cristandade e seus influxos na colônia" (35-85), está dividida em seis capítulos, onde o autor analisa "o modo como a Igreja se movia para responder às necessidades de seus fiéis dentro do contexto colonial" (34). O autor partirá da análise do "nascimento da cristandade colonial dependente" e afirmará que "por cau-

sa da institucionalização da não-fraternidade, houve uma leitura própria da doutrina, da moral, da vida sacramental, do sistema clerical, em resumo: de todos elementos da vida cristã" (36). O autor criticará esta leitura, percebendo-a como forjadora das teologias da Cristandade, do desterro e da paixão, pois todas, de uma maneira ou de outra, justificam o sistema colonial e suas criações (o padroado, a defesa do índio e o silêncio sobre a situação do negro, os diversos discursos evangelizadores, a inquisição). Nesta parte o autor se deterá sobre o discurso ou as formas teóricas que eram suporte para o sistema colonial.

Na terceira e última parte, "A Evangelização do negro no Brasil", o autor insistirá no conceito de teologia da não-fraternidade. Partirá daí para mostrar como, através da leitura do texto do Gênesis sobre a maldição de Cam (Gn 9, 18-27), foi criada a "justificativa católica", isto é, a "idéia de que os negros seriam descendentes da raça três vezes maldita de Cam" (87). Essa mentalidade "contribuiu ainda que não de maneira significativa no Brasil para que a escravidão do negro se fizesse com maior tranqüilidade de consciência" (87).

Em capítulo conclusivo o autor convoca a Igreja do Brasil a: a) enegrecer-se pela negrura da alma africana, se quiser levar com êxito seu trabalho evangelizador; b) continuar seu processo de desromanização, isto é, desvencilhar-se da mentalidade racionalista que a impregnou no decorrer dos séculos, desidentificar o cristianismo da cultural ocidental; c) libertar-se da visão etnocentrista que concebe o universo religioso negro como sendo apenas um conjunto de

práticas superticiosas, “animistas”, “fetichistas”, “sincretistas”; d) “Inserir dentro de seus cursos de teologia, um estudo aprofundado da realidade social, política, religiosa, do negro em nosso país... E dentro deste estudo assumir com seriedade o pensar teológico com e sobre o negro e não parar” (212-213).

Chama a atenção o volume de aspas e citações literais de outros autores na presente obra. Será que este fato compromete a seriedade do livro? Não! Impressiona a abundante bibliografia de cunho histórico-descritivo (hoje existente) sobre o período escravagista brasileiro. Diante disso podemos perguntar: Vale a pena insistir e repetir o que os trabalhos clássicos apontam? Ou não é mais inteligente aproveitar esse farto material para aprofundar intuições e tentativas de responder às questões que se nos apresentam, hoje, como a eclosão dos cultos afro-brasileiros, a que alude o autor, e o ressurgimento dos grupos negros organizados na cena nacional?

Ficamos com a segunda alternativa e neste sentido vemos que o livro de J. M. L. M. revela sabedoria, ao usar este material para iluminar uma questão tão delicada no seio da Igreja como é a compreensão da evangelização do negro no período colonial brasileiro.

A partir deste enfoque o livro se apresenta como um ponto de referência para a possibilidade de se construir no Brasil uma teologia negra da libertação (o próprio autor levanta esta questão à p. 213), que incorporando na sua reflexão a cosmovisão yorubá-nagô (conceito de “força vital” – Axé) ajude não somente os negros cristãos (que já se organizam em

um movimento nacional, o Grupo de União e Consciência Negra), mas a todos aqueles negros que deixaram a fé cristã, porque para eles o evangelho foi uma “má-notícia” e os cristãos seus algozes.

No prefácio, o Pe. Ávila toca uma questão também delicada (abordada pelo autor às pp. 32-33) para quem se debruça sobre a história (o passado) da Igreja e do Brasil: a questão do papel da Igreja frente à escravidão. Há o perigo de reduzir-se um debate crítico-científico a um duelo de afetos desordenados, dando vez para extremismos que podem paralisar a tentativa de um diálogo coerente.

O prefaciador vê o trabalho de J. M. L. M. como forjado por um “homem de Igreja” que associa “seu entranhado amor por seus irmãos negros (o que o torna vítima e comunhão dos sofrimentos de seus irmãos) à grandeza da reconciliação cristã” e afirma que por este motivo o autor, sensível à categoria de “consciência possível”, não busca saída “num processo de conscientização racial, destinado a desembocar num desfecho conflitual” E acrescenta que esta saída conflitual geraria “uma polarização intolerável na própria consciência negra entre sua fidelidade às origens africanas e sua identidade com a pátria brasileira” (10).

Há o perigo aqui de reduzir-se a questão da violência no processo de conscientização do negro (e esse processo se apresenta sempre num primeiro momento como “violento”) a uma simples adesão ou não de sua sensibilidade à categoria de “consciência possível” ou então sua adesão à proposta da fraternidade cristã.

Creio também que não haja uma “polarização intolerável” entre a “fi-

delidade às origens africanas” (e nós poderíamos nos perguntar o que pensa o negro brasileiro, militante de um desses grupos organizados já existentes no país, a respeito dessa fidelidade às origens africanas hoje) e sua “identidade com a pátria brasileira” (que pátria? que identidade? que significam essas palavras para o negro, para o povo?).

Aqui desembocamos numa discussão (e isso é mérito do livro) que exigiria tempo e espaço, o que não nos é possível nesta breve recensão. O próprio autor nos dá algumas sugestões de como enfrentar o problema, quando contrapõe a “consciência possível” (do dominador) à “consciência impossível” (do dominado) (32-33). De fato: “A visão unilateral do con-

ceito de ‘consciência possível’ claudica quando se esquece que é impossível a ‘desculpa’, quando se conquista o outro e o reduz a coisa. A questão ética não pode ser escamoteada. Máxime durante o período colonial, porque aí terá início uma injustiça histórica e geopoliticamente situada, que há de se estribar paradoxalmente na religião católica... E isto que deve ser criticado na ótica cristã colonial: o silêncio culposos. Onde há silêncio culposos, ali está morrendo o outro”. E arremata: “Eis porque a Evangelização/Catequese do negro não poderia ter outro sentido senão o de resigná-lo à sorte imposta pelo mundo branco” (33).

Ciόvis Cabral S.J.

---

**AZEVEDO, Ferdinand:** *Ensino, Jornalismo e Missões Jesuíticas em Pernambuco 1866-1874*. FASA, Recife 1983, 2ª ed.. 163 pp., 21,8 x 15,7cm.

O grande desenvolvimento experimentado pela historiografia no Brasil nas duas últimas décadas não se havia estendido ao campo da história da Igreja. Nem para bem nem para mal. Podem ser consultadas as atas dos Simpósios da Associação dos Professores Universitários de História, celebrados regularmente cada dois anos e, entre centenas de trabalhos, apenas se encontrará algum relacionado diretamente com a história da Igreja.

Esta situação se modificou, de repente, nos últimos anos da década de setenta. A história da Igreja passou a ser um tema atual e vivo. É verdade que isto não se deveu tanto a uma sú-

bita transformação do ambiente universitário, mas à revalorização do catolicismo como força social e mesmo política.

Da expansão crescente de movimentos e comunidades, receberam forte impulso a pastoral e a teologia — ainda à nível de investigação e ciência — e um pouco mais tarde, também a história da Igreja.

Dois empreendimentos coletivos se destacam neste novo interesse de escrever, ou reescrever, a história da Igreja no Brasil: o CEHILA e o CEPEHIB.

A intenção do CEHILA — organização que ultrapassa o âmbito puramente brasileiro — de escrever uma história da Igreja animada pelo espírito contestatório-reivindicatório que informa grande parte da investigação e a maior parte da divulgação histórica, neste momento, no Brasil, teve,

não há dúvida, o mérito do pioneirismo e a ação de um estimulante. Seu influxo, entretanto, no que lhe é específico, deve ser transitório, como as modas.

O CEPEHIB, ao contrário, promete uma influência mais lenta, porém, mais profunda. Com seu congresso anual, seu boletim mensal, seu interesse pelos arquivos e pela investigação, há de levar, sem dúvida, a uma elaboração científica e metódica — até agora em falta — da história da Igreja no Brasil.

Sirva esta introdução para colocar “o Sitz im Leben” do livro do Pe. Azevedo. Professor da Universidade Católica de Pernambuco, formado profissionalmente como historiador nos Estados Unidos, é, com efeito, um dos investigadores que representam melhor esta orientação de seriedade e rigor técnico do CEPEHIB, com o qual colabora desde sua fundação, tendo feito palestras nos congressos de 1981 e 82.

Seriedade na investigação e rigor técnico na elaboração são igualmente as qualidades que se destacam em “Ensino, jornalismo e missões jesuítas em Pernambuco, 1866-1874”.

Como se pode perceber, o tema é bastante limitado no espaço e no tempo. Daí resulta que os três anos de trabalho dedicados à obra — como nos informa o autor no prólogo — se traduzam numa investigação documental que podemos qualificar de exaustiva. E este é o primeiro mérito da obra.

O mesmo rigor na exposição ou elaboração — a tal ponto que poderia se falar quase de um neopositivismo —, enquadrada sempre pelos fatos.

Três são os setores da ação dos jesuítas em Pernambuco considerados

especialmente pelo autor, como o título mesmo da obra declara: o ensino primeiro no seminário diocesano e depois em seu próprio colégio; o jornalismo —, fundaram o jornal “O Católico”, semanário de vida breve 1869-1872; e a pregação popular nas missões. As duas primeiras atividades, ensino e jornalismo, têm como marco a sociedade urbana e se dirigem às classes cultas; a pregação missionária, pelo contrário, situa-se no meio rural e se dirige, portanto, aos camponeses.

Isto faz com que a presente obra constitua um estudo sobre a dicotomia que se opera no Brasil ao longo do século XIX entre a religiosidade popular e a mentalidade e prática religiosa das classes cultas.

Sabe-se que a Igreja brasileira, em acentuada decadência desde a época pombalina, começou a reencontrar-se com a reforma iniciada pela hierarquia na segunda metade do século XIX. Esta reforma — designada pela historiografia atual como “romanização” — teve um dos seus centros difusores no Recife. E foi precisamente por sua ortodoxia romana — na terminologia da época “ultramontanismo” — que os jesuítas foram chamados ao Recife por seu bispo, para colaborar na reforma antiliberal e antiregalista.

Uma atitude tão nova e ativa por parte da hierarquia não podia deixar de ser considerada um desafio intolerável pelo governo e pelas elites dirigentes, maçônico-liberais. Assim se chegou, em meio a exacerbadas polémicas, à chamada “questão religiosa”, que teve seu ponto culminante na prisão, julgamento e condenação a trabalhos forçados do bispo do Recife, Dom Vital.

Porém, antes de chegar até à hie-

rarquia, a campanha difamadora e repressiva exercitou-se no Recife contra os jesuítas, símbolo vivo do "ultramontanismo" pretendido pela reforma. O livro de Azevedo analisa detalhadamente as campanhas de imprensa e a mobilização das forças políticas que culminam com o motim popular e assalto ao colégio dos jesuítas, e finalmente com a expulsão legal por parte do governo da província.

Mas, ao mesmo tempo que coloca a quase fatalidade desta série de eventos, o autor destaca, em contraposi-

ção, como a pregação "ultramontana" dos mesmos jesuítas era recebida pelo povo simples sem a menor oposição.

Creio que a obra não teria perdido nada de sua objetividade, mas teria ganho em significação, se tivessem sido apresentadas e discutidas de forma mais ampla as duas ideologias opostas — liberal e ultramontana —, verdadeiros protagonistas deste encontro dramático.

Luís Palacín S.J.

---

**LOUREIRO BOTAS, Paulo Cezar:** *A Bênção de Abril. "Brasil, Urgente": Memória do engajamento católico no Brasil 1963-64.* Ed. Vozes, Petrópolis 1983. 320 pp., 21 x 13,7cm.

O início dos anos 60 marcou a história por uma efervescência de idéias e movimentos que sacudiram a vida política, social, econômica e religiosa da América Latina, atingindo em cheio o Brasil. Os rumos da Revolução cubana, as idéias mais arejadas do Vaticano II, o movimento das forças populares nacionalistas, que adotam uma atitude de crítica e revolta frente ao imperialismo, colocam o nosso país em um período decisivo para sua história.

Os católicos progressistas não tardam a perceber a importância do momento e a necessidade de um posicionamento efetivo. A CNBB apoia o plano das "Reformas de Base" do Governo Goulart, um programa que traça as medidas fundamentais para modificar a estrutura nacional, colo-

cando-a numa linha de desenvolvimento pautada pela democracia e justiça social. Duas preocupações caracterizam o pensamento dos "cristãos sociais": o reconhecimento da iniquidade e exploração sustentada pelo imperialismo, e o medo de uma revolução comunista nos moldes da revolução cubana. A conclusão é que é necessário fazer as mudanças antes que grupos de orientação marxista-leninista as façam.

A AP (Ação Popular) é uma organização para atuação político-social que surge como fruto da iniciativa de cristãos engajados. Em 1963 a AP tem como órgão de divulgação de seu pensamento e lutas o semanário "Brasil, Urgente" (=BU), dirigido por leigos e tendo como idealizador e orientador o Dominicano Frei Carlos Josaphat, professor de Teologia Moral em São Paulo. O semanário nasceu com o apoio conjunto da hierarquia católica e da província dominicana do Brasil.

Em *A Bênção de Abril* o autor retoma os principais temas, artigos, en-

trevistas e editoriais de BU, analisando e confrontando a curta vida do jornal com os eventos que marcaram aquele período. Essa análise, num texto dinâmico e muito interessante, permite ver, hoje, os erros e acertos do jornal e, principalmente, dos grupos cristãos envolvidos naqueles acontecimentos, os limites de objetividade e a coerência com as propostas que defendiam e com os fundamentos teológicos animadores de sua práxis.

Depois de uma preciosa introdução o autor divide o livro em três partes que marcam as três fases atravessadas por BU.

Do número 1 ao 24, entre 17 de março e 25 de agosto de 63 marcado por fortes denúncias contra as multinacionais e organismos de extrema direita, apoio às "Reformas de Base", ao presidente João Goulart, à UNE e às greves.

Do número 25 ao 40, de 1º de setembro até 21 de dezembro de 63, quando, da crítica ao Imperialismo, passa a uma crítica mais direta ao capitalismo, propondo a alternativa socialista; entra em crise com a hierarquia da Igreja e Frei Carlos Josaphat é enviado, pelos superiores dominicanos, para a Europa, para um "curso de especialização", o que é literalmente tomado pelos companheiros de jornal como um exílio.

Do número 41 ao 55, de 28 de dezembro de 63 a 28 de março de 64, fase em que aprofunda a noção de "revolução cristã" inspirado na revista "Mensaje" (dos jesuítas do Chile), evidencia o processo de radicalização que o país atravessa, denuncia a mobilização da direita e critica duramente a indecisão de Goulart.

Na primeira fase BU acredita na "cristianização do capitalismo", combate a idéia de luta de classes; na terceira acredita na "cristianização da revolução" dirigida pela esquerda, defendendo a união e o engajamento cristão nesta luta revolucionária.

*A Bênção de Abril* tem o valor de um documentário histórico sobre o nosso passado mais recente. Os temas e lutas que apresenta são os temas que continuam desafiando a reflexão e o engajamento cristão 20 anos depois. Em abril de 64 foram repentinamente abafados e diluídos pelo golpe "redentor" saudado por vários bispos com "ação de graças a Deus" e "gra-tidão aos militares" (313).

A luta pela reforma agrária e outras mudanças estruturais, a defesa e necessidade das organizações populares, a avaliação sobre os partidos políticos, a ingerência do FMI e da CIA nos negócios do Brasil, a proposta de uma constituinte e de eleições livres, o direito de greve e de organização sindical, etc... e o dilema sempre presente entre fé e ideologia marcam cada página de *A Bênção de Abril*, não como especulação intelectual, mas como retratação e revisão de uma experiência cheia de esperanças, tão duramente abafada. Este livro alerta nossa memória contra o esquecimento fácil a que somos tentados, incita a contínua avaliação para não nos tornarmos vítimas fáceis dos mesmos erros e "forças ocultas" sempre atuantes. Um exemplo: no seu último número BU ironizava e relativizava a "marcha da família com Deus pela liberdade". O golpe de direita já tomava conta das ruas e nem BU, nem as forças de esquerda percebiam e sequer tinham um plano preparado pa-

---

ra enfrentá-lo. Uma dura lição.

No final do livro há um caderno especial com mais de 30 páginas contendo as melhores "charges" publica-

das por BU. Vale a pena.

José Otacflilio Leite S.J.

---

**RICHARD, Pablo** (ed.): *Materiales para una Historia de la Teología en América Latina. VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima (1980)*. DEI, San José (Costa Rica) 1981. 456 pp., 20,5 x 13cm.

**VÁRIOS AUTORES**: *História da Teologia na América Latina* (Col. "Teologia em Diálogo"). Ed. Paulinas, São Paulo, 1981. 196 pp., 22 x 16cm.

Ambos os livros reúnem contribuições apresentadas no VIII Encontro Latino-americano da CEHILA. O primeiro é uma edição mais completa e melhor organizada que a edição brasileira. O segundo seleciona nove das quinze contribuições apresentadas e debatidas neste encontro de 1980 em Lima, Peru, sobre o tema "História da teologia na América Latina". Os livros estão longe de ter a pretensão de ser completos, querem ser antes o início de um processo que chegue a longo prazo a estabelecer as etapas mais importantes de uma história da teologia da América Latina. É o que deixa claro o título da edição de DEI: "materiales para...".

Elaborar esta história da teologia é uma tarefa demorada. Na CEHILA levou cinco anos para que o projeto produzisse os primeiros frutos. Os poucos dados disponíveis ainda não foram elaborados. É preciso recuperar a memória daqueles que antes de nós nestas terras empenharam-se na

evangelização de maneira crítica e aberta frente aos problemas da realidade.

A temática do encontro foi dividida em seis subtemas, abrangendo várias etapas da história da teologia: I - Para um marco teórico Otto Maduro elabora alguns traços que guiarão os rumos da pesquisa e o enfoque que ela deverá ter. II - Artigos de panorama geral, com uma caracterização das principais idéias teológicas nas diversas épocas da evolução histórica. Assim, Riolando Azzi faz considerações históricas a respeito do Brasil. Na edição em espanhol há outros dois artigos sobre a teologia no Chile e na Venezuela. III e IV - Teologia durante a época colonial e da independência, seleciona casos e personagens que se destacaram. *A busca dos pobres de Jesus Cristo* (exemplo de Bartolomeu de Las Casas), *Teologia e ação pastoral em Antonio Vieira*, a teologia do triunfo da liberdade sobre o despotismo (exemplo de Juan G. Roscio na Venezuela), *o pensamento de Morelos* (no México), catecismo ou instrução popular de Juan F. Sotomayor (estudo sobre esta obra - Colômbia), *A teologia liberal-republicana do Padre Júlio Maria*. (Estão em itálico os textos que foram publicados também na edição brasileira). V - História da teologia protestante na América Latina, com Ruben Alves escrevendo sobre "as idéias teológicas e seus caminhos pelos sulcos institucionais do protestantismo brasileiro". (Aparece

---

também na edição brasileira). J. P. Bastian apresenta uma "contribuição ao estudo da teologia protestante no México", e C. Alvarez outra sobre "o pensamento protestante em Puerto Rico". VI - Curiosamente, a tradução brasileira apresenta um artigo que não consta na edição de DEI. É Samuel S. Gotay enfocando a teologia contemporânea: "origem e desenvolvimento do pensamento cristão revolucionário a partir da radicalização da doutrina social nas décadas de 1960 e 1970". Um estudo sobre a evolução recente onde se mostra que o aspecto social e teológico andam muito próximos. VII - Por fim, um

ensaio de síntese de E. Dussel: "Hipóteses para uma história da teologia na América Latina".

Para concluir vale dizer que quase todos os autores tentam estabelecer, direta ou indiretamente, uma ligação com os dias de hoje. Fazem ver que há de fato algumas constantes ao longo da história da teologia na América Latina. Nem Medellín nem Puebla são algo totalmente novo. Por baixo de uma história de conquista, sob o signo da opressão e contradição, há veios que somados e desobstruídos desembocam nas "opções" de hoje.

Aloísio Ruscheinsky S.J.

---

**IDÍGORAS, J. L.:** *Vocabulário teológico para a América Latina*. Trad. do espanhol por Álvaro Cunha. Revisão por Carlos Felício da Silveira. Ed. Paulinas, São Paulo, 1983. 564 pp., 26,7 x 18,4cm.

Quem manuseasse esta obra esperando encontrar um vocabulário teológico no sentido tradicional, sairia decepcionado. Em vão procurará verbetes sobre, p. ex., Igreja, Sacramentos, Maria, Graça... Tampouco encontrará um verbete intitulado "Cristo". Em compensação achará dez sobre o homem! E quando chegar ao verbete sobre Jesus, o verá limitado a "Jesus (modelo do homem)" (240). Horizontalismo? Secularismo? Não. Simplesmente a opção dos autores por dirigir-se ao público leigo. Escolheram assim, em vez de palavras técnicas teológicas, palavras de uso cotidiano, com a intenção de enfocá-las a partir de uma perspectiva teológica, de uma mentalidade de fé.

Cada verbete, regra geral, começa por uma reflexão antropológico-fenomenológica, fornecendo num segundo momento dados bíblicos sobre a questão (se é que existem, pois sobre "trânsito" 521, p. ex., que texto bíblico poderia ser utilizado?), concluindo por uma aproximação à nossa realidade de países capitalistas periféricos dependentes.

A partir daí (e também pelo subtítulo "para a América Latina"), o leitor dirige-se curioso aos verbetes mais críticos como "ideologia" (235), "luta de classes" (262), "mística marxista e mística cristã" (291), "pobreza" (375), "política" (381), "revolução" (423). Examinando-os, o recenseador ficou perplexo. Compare-se, p. ex., o que os autores escreveram sobre "fraternidade" com suas palavras no verbete "guerra". Lá se lê que as inconseqüências do ideal de fraternidade da Revolução Francesa "levaram o marxismo a substituir a fraternidade universal pela solidariedade de classe.

É a busca da eficácia da guerra em detrimento da mística mais lenta mas mais radical do amor a todos os homens..." (176). (Seriam os incluídos na "fraternidade" da Revolução Francesa todos os homens ou só os burgueses?) E, no entanto, pouco adiante, ao tratar da guerra, defende-se como necessária às vezes (cf. 189); a não-violência não é normativa, mas um ideal (ver também o verbete "Violência - não-violência" 547). E sobre a luta de classes os autores admitirão a existência e a participação dos cristãos, mas distinguirão estes dos marxistas, porque para o cristão "a vitória classista deixa de ser um fim absoluto ao qual tudo se subordina, passando a ser um meio perigoso e anti-humano ao qual somos forçados a recorrer, embora com tristeza" (264). Se a mística do amor universal é mais radical, porque o cristão "é forçado a recorrer" à "eficácia da guerra"? Talvez o verbete "mística marxista e mística cristã" forneça alguma luz. Estabelecida uma oposição muito simplista entre AT e NT, apontam-se "certa semelhança básica entre a mística marxista e a mística do AT" (293) e uma oposição maior entre a primeira e a do NT. A razão do desconforto em que fica o leitor, estará talvez na interpretação a-dialética do amor universal e na interpretação espiritualista da pobreza. Interpretação que o verbete "pobreza" parece depois superar com as palavras: "Toda forma de pobreza e desprendimento que permaneça à margem da realidade vivida por essas multidões [do Terceiro Mundo] revela-se hipócrita e escandalosa" (377). A pobreza da Igreja hoje é "sua proximidade e seu apoio generoso aos que mais necessitam, acompanhando seus esfor-

ços e lutas para elevar-se à categoria de seres humanos valorizados" (ib.). Os autores parecem jogar entre uma posição idealista que esquece o ponto de partida de qualquer reflexão sobre a realidade social na desigualdade gritante e estrutural e, por outro, uma posição realista que não pode abstrair dessa situação. Será a forma de apenas sugerir opiniões "em termos de um pluralismo que não pretende excluir opiniões discrepantes" (5)? Ou haverá uma concepção elitista subjacente à obra? Ela se mostra, em todo o caso, no verbete "ideologia", quando se diz: "... a maioria dos cristãos, gente simples e sem preparação científica ou filosófica, necessita de uma ideologia em sua ação pessoal e social" (236). Como se os cientistas e filósofos não tivessem a sua! Mas, dentro da concepção apontada, é possível acrescentar: "Os cristãos mais preparados, através de uma reta filosofia cristã e de uma teologia atualizada, devem ajudar o resto da Igreja em sua missão de busca de novos caminhos no mundo atual" (ib.). Desligando a ideologia de uma visão de sociedade estruturada em classes, acaba-se caindo em tal concepção elitista que contrapõem ignorantes e iluminados, ideologizados e não-ideologizados.

Os temas teológicos tradicionais aparecem aqui e ali, às vezes surpreendentemente renovados. De forma especial, há boas observações sobre a liturgia e os sacramentos. "Uma liturgia rígida e pré-fabricada não é capaz de atender aos anseios ocultos do povo. É preciso que o próprio povo participe vivamente da oração e das expressões dramáticas que a tornam viva e acessível" (168, verbete "festa"; veja-se também o belo verbete

“símbolo” 469). A Unção dos Enfermos é explicada como “uma visita dos cristãos, sob a guia do sacerdote, a um irmão em grave estado de doença, para aliviá-lo com sua presença, sua caridade e suas orações” (110). Essa é a vontade e instituição de Cristo. “Mas, além disso, concretizando a vontade de Cristo, os apóstolos passaram a utilizar um rito de unção sacramental” (ib., verbete “doença”). Também sobre o sacramento da penitência, os autores se expressam de forma muito feliz, recordando que “a reconciliação com Deus, essencial para o perdão de todo pecado, deve passar pela reconciliação com os irmãos” (404, verbete “reconciliação”).

Os verbetes mais surpreendentes por sua novidade são talvez aqueles menos esperados em um vocabulário teológico, como “rosto” (428), onde, partindo de que o rosto é “resumo expressivo da personalidade”, se chega até à visão face-à-face de Deus. Ou o verbete “silêncio” (465), belo e digno de ser meditado.

O Vocabulário é todo ele ilustrado com desenhos a bico de pena. Lindos e sugestivos alguns (como a brincadeira infantil no verbete “vida” 540), certos outros (como o homem de terno e gravata com braços em cruz no verbete “sacerdócio”, 433, para indicar a idéia exposta no mesmo, de que o NT supera a visão do sacerdote me-

diador entre o povo e Deus para proclamar o livre acesso de todos a Deus), vulgares alguns (como a infalível gaivota de Fernão Capelo nos verbetes “felicidade” 161 e “liberdade” 254), enigmáticos outros (como a capa: que quer sugerir?).

Para facilitar o acesso à Bíblia, as principais passagens bíblicas (e conciliares: Vaticano II) referidas no verbete, são assinaladas por um asterisco e logo depois transcritas na íntegra em apêndice ao verbete respectivo.

Na edição brasileira foi acrescentado um verbete “Terra: problemas de” (508), extrato de uma carta pastoral de D. Aloísio Lorscheider. Além disso, há, vez por outra, uma N. do R. (Nota do Revisor?).

Embora a obra se apresente sob o nome do jesuíta J. L. Idígoras, seu principal autor, contou com a colaboração de outros membros do “Centro de Projeção Cristã”, de Lima, Peru.

Haveria muito a dizer sobre a obra, se se pudesse fazer uma análise pormenorizada. A título de apresentação, baste o que ficou dito. Sem dúvida, uma obra útil não só para o leigo cristão que quer refletir sobre sua vida à luz da fé, mas também para religiosos e pastores.

Francisco Taborda S.J.

---

**HINKELAMMERT, Franz:** *As armas ideológicas da morte* (Col. “Pesquisa e projeto” 6). Tradução de Luiz João Gaio. Revisão de Carlos Felício da Silveira. Ed. Paulinas, São Paulo 1983. 346 pp., 21 x 14,5cm.

**HINKELAMMERT, Franz:** *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI, San José (Costa Rica) 1981, 2ª ed. revista e ampliada. 328 pp., 21 x 13,5cm.

Na introdução do livro, Pablo

Richard e Raúl Vidales o classificam como “importante” e “difícil”. Realmente, esta é uma obra que faltava na vasta bibliografia latino-americana da teologia da libertação porque o autor inaugura uma nova categoria de elaboração teológica a partir dos princípios da ciência econômica, enriquecendo as exigências interdisciplinares da teologia atual. Daí a sua importância. Mas não diria que este é um livro “difícil”, antes é um livro *de fôlego!*

Promovendo um debate onde contrapõe três importantes cientistas da economia — K. Marx, M. Friedmann e P. A. Samuelson —, Hinkelammert desenvolve a noção marxista do fetiche, demonstrando como as relações de produção e a divisão social do trabalho podem ser (e são!) instrumentos de morte para a humanidade. Ele as desmascara como portadoras de uma “invisibilidade do visível”, ou seja, os seus efeitos maléficos não são *vistas* mas *sentidos* no dia-a-dia da sociedade, resultando em pauperismo, desemprego, interdependência, neocolonialismo e tudo o que é inerente a um estado que adota esta ideologia e política.

A novidade da obra é a demonstração dos efeitos do “fetiche” na sociedade, bem como a sua influência na religião (notadamente no cristianismo). A sociedade “fetichizada” se apropria da religião (cristianismo) com o claro objetivo de legitimar os “pecados” da sociedade, tornando-os “virtudes”, excomungando toda visão crítica, toda atitude utópica e de protesto no Terceiro Mundo.

Com um vigor muito grande, Franz Hinkelammert denuncia o perigo de cairmos nas malhas do fetiche legitimando um estado de morte e proclama a teologia da libertação (Teologia da Vida) como uma via real e autêntica para fundamentar a ação evangelizadora da Igreja, especialmente a igreja latino-americana.

Quanto ao controvertido tema “legitimidade da utilização da análise marxista da realidade pela teologia”, o autor afirma no final do sexto capítulo que entre “marxismo e cristianismo há uma correspondência”. Cada um tem a sua especificidade: a do primeiro é a *práxis* e a do segundo a “esperança nas possibilidades dessa práxis além da factibilidade humana calculável” (p. 338). A “vida real e material como a última instância de toda a vida humana” é a “ponte comum” entre os dois.

Desde a introdução do livro fica claro que seu tema central é a *vida*. Sob esta chave de leitura é que devemos encará-lo.

Concordo com P. Richard e R. Vidales quando afirmam que é um livro que “terá efeito a longo prazo”. De minha parte, classifico-o como uma obra de referência de imprescindível valor para quem quer fazer uma elaboração teológica competente, dentro das exigências de nossa realidade.

Esperemos que F. Hinkelammert continue com este vigor intelectual, trazendo-nos novas contribuições à teologia.

Edmilson Bento Torres

**HINKELAMMERT, Franz J.:** *Crítica a la razón utópica* (Col. Economía-Teología"). DEI, San José (Costa Rica) 1984. 275 pp., 20,9 x 13,3cm.

Depois de considerar o mundo das ideologias em sua obra anterior, *As armas ideológicas da morte* (Ed. Paulinas, São Paulo 1983; ver recensão neste número), o A. oferece-nos agora este "pequeno tratado de Epistemologia dos pensamentos sociais e econômicos e das ciências empíricas em que se apoiam. Descobre, nos marcos categorias desses pensamentos e ciências, uma reflexão transcendental que manifesta a incoerência deles. A partir daí o A. indicará a necessidade de uma crítica do utópico que seja interior a esses pensamentos e ciências.

Porque uma crítica do utópico? A resposta de F. J. H. situa-se frente a dois tipos de conceptualizações: a) Primeiro frente a uma espécie de ingenuidade utópica, sem base na realidade, que não passou pela conceptualização do "possível", e que, portanto, esconde o possível (o que está realizando) no impossível que acredita fazer. Ao acreditar-se fazer algo distinto do que se faz, faz-se mal aquilo que se faz. Em nome do que se acredita fazer, submete-se a realidade e os homens ao totalitarismo e ao terror destrutivo. b) Em segundo lugar o A. se confronta com os que já tentaram esta crítica, porém levando-a destrutivamente a seu contrário. Terminam ocultando sob a aparência de uma anti-utopia "objetiva" sua própria incoerência e "ingenuidade" utópica, não menos ideológicas, opressoras e totalizantes.

Enfrenta-se assim o A. com diferentes pensamentos sociais abordados em seus autores e posições de mais peso na atual realidade latino-americana: a corrente neoconservadora (Peter Berger), neoliberal (Popper, Hayec, Friedmann), socialista soviética, anarquista (Ricardo Flores Malagón). Nas três primeiras descobre uma contradição dialética: as perfeições institucionais que estas pensam, em um desenvolvimento ao infinito, desapareceriam como tais se tal desenvolvimento fosse possível. Isto é, tais instituições só existem porque existem em termos imperfeitos. No pensamento anárquico não se dá esta mesma contradição, pois se pensa desde o início a utopia da liberdade humana sem mediações institucionais (ponto este também a ser superado).

O A. tentará tomar posição entre a ilusão transcendental do progresso infinito das instituições e a imaginação transcendental da fluidez da liberdade intersubjetiva do amor e da festa. Para tanto o A., mostrará o inter-relacionamento entre ambas. Frente ao dogmatismo de Popper, que circunscreve os fundamentos das ciências empíricas a juízos hipotéticos (falsificáveis), F. J. H., apoiando-se em Einstein e na Física atual, provará o contrário. Isto é, desvelará como no fundo de toda ciência a imaginação transcendental se descobre como a transcendentalidade originária, dada a contradição dialética dos conceitos transcendentais das ciências empíricas (que tem que postular o impossível de fato, como logicamente possível). Desta forma discerne o A. os mitos da sociedade moderna e o antropocentrismo de toda ciência. A essência vivida de nossa realidade atual (=nosso mito) é a ilusão transcenden-

---

tal dos progressos infinitos, da qual, segundo o autor, não podemos escapar, embora seja possível tomar distância crítica frente a ela.

Esta síntese (instituições – sujeito, morte-vida, conceitos transcendentais – imaginação transcendental) é o que o A. tenta fazer, superando os dualismos e maniqueísmos da modernidade (“tão secularizada e que tão religiosamente expressa suas suspeitas”) e discernindo as inter-relações entre ambos os pólos. Ao mesmo tempo em que desmascara a abordagem própria das ciências em sua espiritualidade, descobre também o espaço para o poético e o teológico.

Um pouco denso e complexo nos

dois últimos capítulos, em que se pressupõe certo contato anterior com o pensamento de Popper, F. J. H. não perde, porém, nunca de vista seu alvo e fio condutor, e se mostra profundamente certo e analítico no confronto dos autores com suas próprias incoerências. Ficaria a desenvolver mais, na minha opinião, o último ponto do livro, referente ao espaço teológico, em particular o salto ao Deus-sujeito e o papel da natureza nesse salto (já apontado na análise do amor e da festa).

Como o anterior, é um livro difícil, mas vale a pena o esforço de lê-lo.

Jesús Zaglul S.J.

---

**FOHRER, Georg:** *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart.* (Uni-Taschenbücher 708). Quelle & Meyer, Heidelberg. 1982, 3ª edição revista e aumentada (1ª edição: 1979). 292 pp., 18,5 x 12cm.

Georg Fohrer é um estudioso da história, da religião e da organização do povo de Israel. Entre suas obras podemos citar *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte*. Berlin, 1969.

A presente publicação é uma síntese da história de Israel desde os seus inícios até os dias de hoje. Assim oito capítulos são dedicados à história bíblica e um à história do povo

judeu desde a dominação romana até a guerra de Jom Kippur em 1973.

No que se refere à história bíblica, o trabalho oferece um quadro referencial histórico útil para uma melhor compreensão da história de Israel.

Ao final de cada capítulo uma ampla bibliografia possibilita um instrumental para aprofundar o tema. Nove mapas geográficos ajudam a compreensão.

O trabalho denota uma grande riqueza de conhecimento e compreensão do assunto que é apresentado com paixão, especialmente o último capítulo, mas de fácil compreensão.

I. N.

---

**JEREMIAS, Joaquim:** *Jerusalém no tempo de Jesus. Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário* (Nova Coleção Bíblica 16). Trad. do alemão por M. Cecília de M. Duprat. Ed. Paulinas, São Paulo 1983. 515 pp., 20 x 12,8cm.

Muito oportuna a tradução deste precioso livro de J. Jeremias, não só pelo valor da obra, já tornada clássica em seu gênero, mas sobretudo por vir ao encontro de uma das características da reflexão teológica em nosso país, que procura não deixar de fora o real contexto sócio-econômico em que vivemos. É importante que confessemos a encarnação do Filho de Deus, não de um modo vago e genérico, mas que a vejamos em sua concretude, pelo conhecimento adequado da sociedade onde viveu e pregou Jesus Cristo. Só neste quadro ganham suas palavras e seus gestos um sentido mais nítido, sua originalidade emerge com mais força, sua missão manifesta o que implicava de risco e

de conflitividade. A obra está dividida em duas partes. Na primeira, vem descrita a situação econômica de Jerusalém no primeiro século: aí são analisadas as profissões existentes, o comércio, o movimento de estrangeiros na cidade com suas influências mútuas. Na segunda parte, o autor descreve e analisa a situação social da cidade: as classes sociais (ricos, classe média e pobres), os fatores que influíam em tal estratificação social (inclusive o fator religioso), os grupos que compunham a alta classe (clero, nobreza leiga, escribas), os grupos mais desprezados e mesmo marginalizados (escravos judeus e pagãos, samaritanos), a situação social da mulher. Neste pano de fundo os textos evangélicos ganham mais vida e perfil, trazendo-nos luz e força para o seguimento de Cristo numa sociedade tão marcada por contradições e iniquidades. Enfim uma obra cuja leitura só pode ser recomendada.

M. F. M.

---

**KRINETZKI, Günter:** *Jacó e nós. Observações exegéticas e temático-históricas sobre os textos mais importantes da história de Jacó* (Col. "Temas Bíblicos"). Trad. do alemão por João Resende Costa. Revisão por Ivo Storniolo. Ed. Paulinas, São Paulo 1984. 106 pp., 20 x 13cm.

Ter sempre presente, na análise de textos, os dois princípios básicos da hermenêutica — a determinação do Sitz in Leben e do gênero literário — é condição imprescindível para a

compreensão, a mais correta possível, da mensagem proposta por um autor quando da elaboração de seu pensamento através de seus escritos. Krinetzki, que se tornou célebre pelo comentário ao Cântico dos Cânticos (1964), apresenta neste seu livro uma nova perspectiva de interpretação de alguns trechos da história de Jacó no Gênesis. O autor não está interessado em fazer uma pesquisa científica original em torno das passagens por ele selecionadas, mas procura, com a colaboração do pastoralista Ketteler, aplicar aos textos o instrumental

científico da psicologia profunda de C. G. Jung (sem deteriorar a mensagem religiosa que lhe é peculiar), a fim de esclarecer existencialmente o comportamento humano frente a si mesmo e aos outros. Desde o início fica claro que a aplicação do método motivacional da psicologia do profundo “está inteiramente a serviço da exegese e da pregação” e, por isso, não se pretende tirar dos textos a força e a exigência normativa que têm para nós como Palavra de Deus que nos interpela e age.

As narrativas sobre Jacó e Esaú, situadas no contexto do período nômádico do povo hebreu e analisadas sob a perspectiva da psicologia profunda, assinalam os dois impulsos humanos fundamentais que se repelem mutuamente: “Eros e Thanatos” (na linguagem de Freud) ou “Luz e trevas” (na linguagem de Jung). Jacó e Esaú constituem, a partir dessa linguagem, um desses símbolos arquetípicos que se transformam em patrimônio secular do assim chamado “inconsciente coletivo”, presentes, sob outras roupagens e figuras, em diversas culturas e civilizações.

Jacó, símbolo da dimensão luminosa, racional, ponderada, que “institui e aceita regras e obrigações culturais” (95), sabe agir oportunamente, inclusive com frieza e calculismo,

quando deseja atingir seus objetivos (Gn 25, 29-34). Esaú, determinado pelo sombrio, impulsivo, que busca a satisfação imediata de seus ímpetos e necessidades, age instintiva e grosseiramente diante da vida e seus apelos. É da integração do “Jacó e Esaú” que atuam em nosso “eu” que resultamos em homens maduros, equilibrados e criativos. A dimensão instintiva, emotiva, sombria (Esaú) é tão constitutiva do homem quanto a dimensão racional, luminosa (Jacó). E, se uma dessas dimensões prevalecer sobre a outra, a reprimida, em seu tempo, irromperá vigorosamente, operando destrutivamente de forma neurótica e ininteligível.

A imagem ideal da harmonia entre os dois adversários — o inconsciente e o consciente, a sombra e a luz — apresentada pela narração da reconciliação entre Jacó e Esaú (Gn 33), “corresponde ao anseio por integrar os impulsos que, na esfera intrapsíquica, vão em direção diversa” (94). O ideal da reconciliação torna-se sempre possível quando nos assumimos e aceitamos o outro ou o diferente de nós com suas “luzes e sombras” na busca comum de uma convivência sempre mais fraterna e evangélica — tanto a nível pessoal quanto comunitário.

José de Anchieta Lima Costa S.J.

---

**SCHÜRMAN, Heinz:** *A oração do Senhor como chave para a interpretação de Jesus*. Trad. do alemão por Arnaldo Bruxel. Ed. Loyola, São Paulo 1983. 146 pp., 20,8 x 14 cm.

É significativo que o conhecido

exegeta Heins Schürmann tenha ido enriquecendo a sua obra nas numerosas edições que foram aparecendo de 1957 a 1982. A devoção do autor pelo Pai Nosso transparece e contagia no decorrer da obra, ao mesmo tempo vital e erudita. A riqueza científi-

ca ilustrada nas notas, apêndice e bibliografia não tira a alegria do leitor que anseia viver e rezar como o mesmo Senhor nos ensinou.

“A oração dos discípulos deve dirigir, em primeiro lugar, a palavra ao Pai, antes de olhar para o futuro e fazer petições a respeito dele; primeiro procurar o rosto do Pai que está presente, antes de dar uma olhada em busca do Deus que vem” (28). O desejo introdutório “santificar” a Deus significa “reconhecer e fazer valer a Deus em toda a sua grandeza e alteza, prestar-lhe todo o reconhecimento, honra e respeito, que lhe é devido” (35). O grande singular desejo da oração: “a chegada do Reino é, para Jesus, tudo que interessa e o único que interessa. Assim não é de admirar que este chegar do Reino não seja pedido no fim da oração, mas logo no começo dela...” (47). “Quanto mais profunda e seriamente alguém tiver seguido a conclamação de Jesus para a conversão, tanto mais insistente e prementemente há de apresentar a Deus este seu desejo de que se cumpra na terra a sua vontade” (72). “As três petições seguintes têm muito do caráter de clamores de socorro. Além disso, parece que a urgência vai aumentando da primeira à última” (76). “Propriamente são os mendigos que nem podem preocupar-se pelo dia de amanhã, porque a necessidade de hoje aperta demais... Os pobres voluntários são seus próprios discípulos... Jesus os chamou e tirou para fora de suas famílias, de suas esposas, de sua profissão, e os pôs em seu seguimento. Agora já não podem tomar providências para ter o ‘pão necessário’...” (80). “Agora compreendemos a excitante atualidade que teria para o círculo mais estreito este ensinamento

a respeito da oração. São estes os discípulos de quem se exige que, cada madrugada, peçam a Deus o pão necessário para aquele dia, pois eles são os ‘mendigos’ que se abandonaram completamente aos cuidados do Pai” (82). “Nossa dívida diante de Deus se torna gigantesca, porque sempre nos atrasamos no cumprimento de suas exigências” (89). “A tentação mencionada na última petição — como se anotou também nas duas petições anteriores — deve estar relacionada com o desejo principal da vinda do Reino... o perigo de desvanecer-se esta esperança, a fé na sua vinda próxima, o afastamento de Jesus” (109). “Visa não o mal físico mas o mal moral: o grande pecado, a apostasia da fé” (114). “Aqui temos uma forma rotunda, um formulário cuja estrutura e seqüência são determinados por essa lógica interna orante, de modo que se origina uma forma homogênea, acertadamente subdivida e concatenada. Faz sentido internamente, que o desejo introdutório sobre a santificação do nome, em que todo o teocentrismo do pensamento de Jesus com respeito a Deus adquire uma forma tão pura, se acerque tão estreitamente ao tratamento tão incomum de Pai. Faz sentido que só depois disso se expresse o grande desejo a respeito da vinda do Reino, o qual, por causa de sua importância e singularidade, fica completamente em solitário. Uma lógica interna orante faz com que as petições surjam da situação existencial dos ‘filhos do Reino’ e sigam ao desejo da vinda deste. Por outro lado, as três petições estão bem concatenadas entre si pela palavrinha ‘e’; aliás, a primeira petição marca um corte agudo, ao colocar o objeto ‘pão’ em primeiro lu-

gar..." (120). "Assim só podemos encerrar as nossas considerações com a intuição que repetidamente nos veio, no decurso da 'reflexão' sobre a instrução de Jesus a respeito da oração: quanto mais nos abrimos à mensagem da vinda do Reino, contida nas palavras do Senhor, tanto mais profundamente podemos rezar a sua oração. Queríamos entrar na escola de oração de Jesus e acabamos entrando em sua

escola de vida. Estivemos sentados a seus pés e escutamos seus discursos (Lc 10, 38-42). Teremos que escutar cada vez mais profundamente as suas palavras e executá-las (Lc 6, 46ss.), para crescermos cada vez mais profundamente no seu espírito, e, conseqüentemente, aprender a rezar melhor no seu espírito" (126).

Manuel E. Iglesias S.J.

---

**COMBLIN, José:** *O clamor dos oprimidos, o clamor de Jesus* (Col. "Meditações Evangélicas" 9). Ed. Vozes, Petrópolis, 1984. 64 pp., 13 x 18cm.

Nestas meditações o autor nos conduz à reflexão, para ouvirmos o grito dos homens. Este clamor tem uma longa história bíblica. Veremos de que modo esse grito foi e é ainda, sinal da libertação que procede de Deus. O clamor se dirige a Deus, e Deus o torna conhecido de todos através dos profetas que surgem do próprio povo.

Na primeira parte o autor nos propõe um estudo das origens do clamor de Cristo no passado do povo de Israel; num segundo momento o clamor de Jesus durante a sua passagem por esta terra; finalmente o estudo tem uma perspectiva atual, isto é, o clamor do povo de Deus nos nossos tempos, de acordo com a mesma mensagem bíblica.

A primeira parte nos mostra que o direito de clamar a Deus é reservado aos pobres. "Quando o povo envereda por ideais e política de força, e ele próprio se torna opressor, rompe-se o compromisso de Deus" (23). É

responsabilidade da Igreja mostrar ao povo que o deus que estão invocando é um deus pagão, um ídolo, e que é blasfêmia usar nomes cristãos para invocar um deus pagão. "A missão da Igreja é tal qual a missão de Samuel, Jeremias, Miquéias e Zacarias" (24).

A segunda parte nos mostra o clamor dos pobres e do povo oprimido na missão de Jesus Cristo. Os evangelhos consideram Jesus a encarnação do povo de Israel. No clamor de Jesus na cruz culmina todo o clamor de Israel e toda a opressão pela qual passou o seu povo durante a sua história. "O brado de Jesus é um brado contra a situação existente de opressão do povo, que as autoridades procuram abafar" (29). Em meio a tal situação Jesus optou por estar do lado do povo subjugado, abandonado e entregue à exploração de chefes irresponsáveis. Jesus assumiu a condição dos pobres e desamparados para ser a promessa e fonte de vida.

O clamor de Israel oprimido ressoa, em primeiro lugar, no NT, pela voz dos mártires. "Tal como o povo de Israel, os mártires têm o direito de clamar a Javé; de protestar contra a maneira como são tratados, pois têm a dignidade de povo de Deus, e entre

---

eles e Deus existe uma aliança, cujos termos têm o direito de invocar para pedir de Deus ajuda" (47). A Igreja não vive o seu martírio apenas em hora determinada. Ela é como um martírio que se estende sobre a terra. O autor apresenta o clamor como a esperança na ressurreição final e no futuro, ele tem partida já no início da ressurreição de Jesus. Contudo, tal como o clamor de Jesus na cruz, o cla-

mor dos cristãos é ato de fé. É o triunfo da fé sobre as aparências históricas.

Ao assumir estas meditações na nossa vida, estaremos realizando parte da missão da Igreja, que acredita que esse clamor do povo oprimido, é o mesmo de Jesus na cruz, a ecoar ainda hoje em nossos dias.

J. O. S.

---

**VÁRIOS:** *Reconciliación y mundo nuevo*. CUPSA, México 1981. 78 pp., 19,2 x 13,4cm.

Este opúsculo reúne pequenos trabalhos de autores brasileiros sobre o tema "reconciliação" e sua releitura desde a AL. Estranhamente não se menciona que é tradução, nem quem é o tradutor, nem se cita o original, de forma que o recenseador não sabe informar se apareceu também em português ou não. Colaboram no opúsculo Rubem Alves, Paulo César Loureiro Botas, J. B. Libânio, Zwinglio Dias e Eliseu Lopes.

Destaque-se primeiramente o artigo de *Libânio* (36-54) que aplica à reconciliação seu conhecido esquema dos três momentos: das coisas, do sujeito e do social (cf. *Formação da Consciência Crítica*, 3. vol., 1978-79; *As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais*, 1981, 2ª ed.; ambos publicados pela Ed. Vozes, Petrópolis). O que distingue a reconciliação nesses três momentos não é o termo da mesma (sempre Deus), mas a mediação que serão respectivamente "coisas sagradas" (sacramentos, mandamentos e dogmas), o próprio sujeito (auto-reconciliação, a partir da qual o ho-

mem pode viver em paz com os outros), a reconciliação realizada com o mundo, a história e a sociedade (passar do simbólico ao real; a reconciliação se realiza na experiência de tornar-se Povo de Deus).

Também merece destaque o trabalho de *Zwinglio Dias* (56-66). Parte da afirmação usual que entende a reconciliação como ideal cristão a todo custo, o conflito como realidade sempre má e rejeitável, e a sociedade como ordem imutável. Não é essa a perspectiva bíblica que vê o homem como "projeto em processo de realização" (59) e, portanto, em sua relação com Deus, os outros e a natureza, numa dialética de negação do que é e afirmação do que será: "... só através do conflito o velho homem pode ser superado e o novo homem surgir" (61). Cristo reconcilia o mundo justamente através de um conflito do qual resultou a cruz. Isso significa que a reconciliação gera conflito: Reconciliados com Deus entraremos em conflito com o mundo; em paz com o mundo estaremos em conflito com Deus, o amor e a justiça. Reconciliação não é, pois, mensagem conformista.

*Rubem Alves* (9-22) mostra a dife-

---

rente estrutura da mensagem da reconciliação em Paulo, nos profetas e em Jesus. P. C. L. *Botas* (23-35) descreve a reconciliação entre o passado (com que rompe) e o futuro (a que está aberta), sendo, portanto, negação da resignação e luta na esperança. *Eliseu Lopes* (67-78) estuda-a presente na mente e nos cantos do povo.

A tradução em geral é passável, embora haja cochilos maiores aqui e ali (assim na p. 73 evidentemente há um erro de tradução: não "muchos países", mas "muchos *padres* resolveron no bautizar a sus hijos...").

F. T.

---

**VÁRIOS:** *Pratiques de la Confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire.* Ed. du Cerf., Paris 1983. 298 pp. 23,5 x 14,5cm.

O presente volume, obra coletiva de historiadores pertencentes ao "Groupe de la Bussière", apresenta estudos diferenciados (pelo método, fontes de pesquisa e enfoque) sobre a prática do sacramento da penitência nestes dois mil anos de cristianismo. Estes estudos apresentam-se divididos em quatro partes: antiguidade e alta Idade Média, época posterior ao IV Concílio de Latrão, o tempo das reformas, e finalmente a preparação da crise contemporânea (século XIX e XX). Contudo estes artigos não pretendem cobrir toda a história do sacramento. Sua originalidade reside no fato de procurar fixar alguns momentos da evolução do procedimento penitencial na Igreja a partir dos próprios fiéis e das práticas que adotavam. Daí o título da obra. Naturalmente este projeto é diversamente concretizado ao longo do livro, conforme sobretudo o material de que se servem os autores. O enfoque é preponderantemente histórico e sociológico, desa-

fiando e estimulando uma reflexão teológica posterior. Algumas colaborações levam-nos a matizar conclusões já tornadas clássicas; assim, por exemplo, o estudo sobre a prática de confessar os próprios pecados em vigor entre os monges do deserto pelos séculos IV e V, ou o artigo que chama a atenção para as práticas penitenciais não privadas, existentes até as determinações do Lateranense IV. Além disso alguns fatores sociológicos, deixados na sombra nas sistematizações históricas deste sacramento, recebem o devido tratamento, demonstrando sua influência nas práticas e mesmo na teologia da penitência, como, por exemplo, o real poder do clero a partir do século XIII acarreta uma importância excessiva à confissão dos pecados, como forma de controle social por parte da Igreja. A limitação maior desta obra foi ter permanecido num âmbito estritamente francês, seja pelo objeto da pesquisa, seja pelo material bibliográfico utilizado. Isto não tira contudo sua importância e sua atualidade, e só podemos recomendá-la aos estudiosos deste sacramento.

M. F. M.

---

**CASTILLO, José M.:** *El discernimiento cristiano. Por una conciencia crítica* (Col. Verdad e Imagen" 87). Sígueme, Salamanca 1984. 155 pp., 21 x 14cm.

Num tempo de crise e de questionamento de valores como o nosso, não nos espanta que também a comunidade cristã se ache envolvida no torvelinho da sociedade atual. Os pontos claros de referência para o agir cristão, marcos seguros no passado, são hoje contestados ou simplesmente postos de lado. Como, nesta situação, encontrar a vontade de Deus ou como proceder, de fato, como cristãos? Eis porque o tema do discernimento, ou a questão de como responder concretamente a Deus em nossa vida, deixou de ser uma matéria reservada a pessoas "espirituais" para se tornar objeto de interesse de todo e qualquer cristão, que leve a sério a sua fé. O autor deste livro volta-se para o NT, especialmente para São Paulo, em busca de ajuda. E ao longo

das páginas vamos descobrindo como um cristianismo de práticas ou de obediência a leis está longe da realidade neotestamentária. O livro está dividido em seis capítulos: a liberdade do cristão, o discernimento na vida cristã, a disposição necessária para o discernimento, a experiência do discernimento, os frutos do Espírito e finalmente o discernimento de Jesus e o nosso discernimento. Os textos básicos de São Paulo, nos quais aparece o termo "dokimásein", são estudados a fundo e relacionados com a visão cristã global que emerge de seus escritos. O livro satisfaz plenamente se permanecemos no âmbito escriturístico. Contudo o autor fica nos devendo um tratamento mais sistemático do discernimento, com os elementos que oferece a antropologia atual. Só assim poder-se-á recuperar a grande riqueza que a tradição nos legou sobre esta matéria e tornar mais operacional o ensinamento paulino.

M. F. M.

---

**FEITOSA, Neri:** *A sabedoria do povo*. Ed. Vozes, Petrópolis 1984. 91 pp., 17,9 x 12,9cm.

Este livrinho é uma defesa veemente do valor do povo simples frente aos costumeiros preconceitos dos letrados, cidadãos, homens "cultos". É uma defesa "narrativa", pois o A. coleciona exemplos da sabedoria proverbial (ao todo 486 provérbios), sabedoria parabólica (contendo inclusi-

ve "ágrafa" criados pelo nosso povo), sabedoria da linguagem (projeto ortográfico, expressões, comparações, poesias), sabedoria na vida (exemplos de santidade e heroísmo). O livro é o testemunho apaixonado de um pastor que há anos se dedica ao povo simples do Nordeste e vibra com ele. Aliás, neste povo o próprio A. tem suas raízes.

F. T.