

RECENSÕES

STADELMANN, Luís I. J.: *Os Salmos. Estrutura, Conteúdo e Mensagem*. Ed. Vozes, Petrópolis 1983. 559 pp., 18 x 13 cm.

Não faltam em português traduções dos Salmos; mas depois de ler praticamente todo o texto (não li as notas do Sl 119), julgo que valeu a pena publicar mais esta. Confesso que, dum modo geral, gostei muito, ficando mesmo encantado com a linguagem fluente e bem cadenciada e sobretudo com as ricas notas explicativas. Dito isto, vamos à apreciação mais concreta. Vou primeiro apresentar o conteúdo geral da obra; em seguida farei algumas observações gerais sobre alguns textos e locuções e sua tradução.

O livro começa com uma *introdução geral* aos Salmos, dando no fim as siglas e abreviaturas e um sumário muito útil de todos os Salmos com a indicação das páginas onde aparecem traduzidos e comentados. Sem entrar em muitas discussões e subdivisões miúdas, St. classifica os Salmos em *quatro gêneros*: louvor ou hinos, ação de graças, de lamentação e súplica, tanto individuais como coletivas, e finalmente sapienciais. Quanto aos *autores* dos Salmos, parece que o tradutor toma como históricos os muitos títulos que atribuem a maior parte a Davi (p. 14).

Quanto ao texto-base da tradução o autor diz logo no princípio do Prefácio que é unicamente o original he-

braico do Texto Massorético, transmitido na Bíblia Hebraica. Como princípio geral isto certamente é uma atitude correta, mas em muitas passagens a antiga Versão dos Setenta e as outras versões antigas oferecem leituras boas e atendíveis, e também a presente tradução não as pôde ignorar, p. ex. em 145, 13cd (p. 528).

É muito interessante e importante o que nas págs. 27-28 (também 29, 30, 32) se diz do *aspecto comunitário* da reza dos Salmos. Também apreciei muito que, tanto na Introdução como a seguir nas notas explicativas, se desse muita ênfase à *aliança* de Deus como Israel e suas consequências na reza dos Salmos.

Nesta introdução falta uma referência à *estrutura poética* dos Salmos, especialmente ao paralelismo dos membros ou idéias. Algumas perguntas: o que quer dizer *múltiplas recensões* hebraicas dos Salmos (p. 11. 32 VII)? Além do TM só há a de Qumrân. À p. 16 se diz que o Sl 107 é de ação de graças *individual*; mas apresentam-se vários grupos que sucessivamente rendem graças; também a introdução a este Sl à p. 403 não é clara a este respeito.

Na p. 17, onde se enumeram os Salmos de lamentação, deveria ser 42/43 ou 42-43, pois trata-se dum único Sl (p. 170). Poderia acrescentar-se que não poucos Salmos de súplica terminam em uma ação de graças, p. ex. 10, 17-18; 22, 23-29; 28, 6-7; 31, 22-25; 54, 8-9; 69, 22-25.

À p. 26, 2ª alínea, linha 6 seria melhor dizer: os salmistas falam.

A seguir vem o texto da tradução e dos comentários de cada salmo. A estrutura é esta: primeiro, breve apresentação e resumo do salmo, em seguida, o texto com a indicação dos versículos, repartidos em esticos ou meios versículos; no fim do texto se encontram, em tipo miúdo, breves notas de crítica textual e passagens paralelas. Finalmente é dado um breve comentário explicativo segundo as diferentes partes ou secções do salmo: nestas notas explicativas se dá atenção especial à mensagem religiosa e atual. Esta parte constitui o corpo do livro: pp. 39-543.

O livro termina com *diversos índices*: Índice das categorias ou gêneros literários dos Salmos, Índice sistemático, p. ex. aliança divina, anjos, atos litúrgicos e culto, Deus, pecado, etc. Este último índice é uma verdadeira mina, para elaborar temas bíblicos e aprofundar os conceitos. Como conclusão aparecem quatro páginas de bibliografia dos Salmos em diversas línguas e sobre diversos aspectos dos Salmos.

Venhamos agora a algumas *observações gerais* sobre a tradução e os comentários. Como disse, fiquei encantado com a obra; mas o Saltério é um dos livros mais amplos do AT e seu texto poético e antigo não é fácil; por isso há pontos em que se pode discordar ou discutir ou propor emendas.

a) *hesed*: é termo muito freqüente nos Salmos, pois ocorre 125 vezes, sendo um dos termos mais ricos e profundos. *Hesed* é o sentimento que une entre si as pessoas da mesma família e parentela, do clã e povo e os amigos; corresponde à *pietas* latina e

pode ser traduzido por solidariedade, benevolência, bondade, amor. Em força da aliança este *hesed* se aplica à atitude e atuação benévola de Deus/Javé com Israel e vice-versa, e é este o sentido mais comum no Saltério. P. Stadelmann traduz o termo geralmente por amor ou misericórdia, uma vez também por lealdade (143, 12a); eu preferiria uma tradução mais constante por benevolência, bondade, amor, pois “misericórdia” parece ser eco do *éleos* dos Setenta, especialmente nos Salmos onde todas as ocorrências de *éleos* correspondem a *hesed* (enquanto têm correspondências hebraicas). Mas uma vez que os dicionários dão todos os termos usados pelo nosso tradutor, não quero implicar. *Hesed* ocorre 16 vezes com *emet*, fidelidade etc. Onde os dois termos ocorrem juntos no mesmo estico, não separados por outros termos, não se poderiam considerar como uma *hendiadis*? Portanto: benevolência a toda a prova, segura, confiável. Para o termo sinônimo *emunah* junto com *hesed* o dicionário de Koehler dá para o SI 89, 25 lealdade ou ligação duradoura ou permanente.

b) *Senhor dos Exércitos*: é uma locução freqüente, sobretudo nos profetas e Salmos; não vejo para que se deva traduzir por Senhor *todo-poderoso* — é a tradução comum dos Setenta, a qual encerra uma interpretação ou perífrase.

c) *Pagãos* — *povos*: *pagão* indica um homem não batizado ou não-cristão e portanto é um anacronismo no AT (mas concedo que numa tradução litúrgica o termo “pagão”, por vezes, seria bom).

d) *nahalah*: poderia perguntar-se se este termo se deve quase sempre traduzir por *herança*; não poucas ve-

zes, especialmente quando se trata de Israel como *nahalah* de Javé, ficaria melhor e mais compreensível o termo propriedade, posse, quinhão.

d) *confundir, envergonhar, ficar confundido ou envergonhado*. Na linguagem corrente se diz frustrar ou desfazer os planos, sair frustrado ou decepcionado, p. ex. 6, 11a; 44, 8b; 74, 21a; 97, 7a; 109, 28b; 129, 5a.

f) *dizer no seu coração* é um hebraísmo; diga-se “pensar”, p. ex. 10, 6.11.13; 14, 1b; 35, 25a; 53, 2a; 74, 8.

g) *responder*: quando se refere à oração que Deus acolhe, é melhor dizer “atender”, “escutar”, p. ex. 17, 6a; 22, 3a; 34, 5b; 38, 16b; 55, 3a;

68, 18b; 86, 1a; 91, 15a; 102, 3c; 120, 1 no fim; 138, 3; 143, 1.7.

No fim desta recensão só me resta recomendar vivamente estes Salmos, em que o autor e seu colaborador puseram tantas fadigas, e almejar-lhe larga difusão, especialmente entre os padres e religiosos que todos os dias recitam estas orações no Ofício das Horas. Além disto a obra oferece excelente repertório para estimular a meditação destas pessoas. Finalmente, sob o ponto de vista tipográfico, o volume se apresenta muito bem: com capa plastificada, tamanho prático, quase sem erros de caixa.

J. Balduino Kipper S.J.

WISSER, Laurent: *Jérémie, critique de la vie sociale. Justice sociale et connaissance de Dieu dans le livre de Jérémie*. (Col. “Le Monde de la Bible”). Ed. Labor et Fides, Genève, 1982. 262 pp., 15,1 x 22,5 cm.

O presente trabalho é uma pesquisa realizada no Instituto de Ciências Bíblicas da Universidade de Lausanne, por Laurent Wisser, licenciado em teologia com especialização no estudo do Antigo Testamento, tendo trabalhado como assistente do professor S. Amsler. Atualmente é pastor da Igreja evangélica reformada.

Na ética social referimo-nos muito facilmente aos profetas do Antigo Testamento, e de modo especial a Amós, quando trabalharmos o tema da justiça social. Mas esta referência coloca questões que podemos resumir com o A. do trabalho que esta-

mos apresentando:

— a exigência da justiça social nos profetas e nas outras correntes teológicas do Antigo Testamento é um constante ou trata-se de algo esporádico e circunscrito a certas tradições particulares?

— qual é o estatuto teológico da questão social? Ou seja, a justiça social é tratada no Antigo Testamento somente como um aspecto da comunidade de Israel, que necessariamente deve ser tratada quando se analisa uma entidade política, ou “a justiça social faz parte do conjunto das exigências expressas por YHWH no curso da sua revelação na história e ele é um elemento indispensável da fidelidade do povo à sua vocação?”(9).

É este o interesse que leva o A. a estudar o tema da justiça social. E para isto escolhe o livro do profeta Jeremias. Escolha interessante porque, à primeira vista, neste profeta

não se manifesta tão claramente o problema social. No entanto, sua mensagem inclui uma grande diversidade de temas teológicos que podem oferecer pontos de partida que permitam a relação com a justiça social.

O trabalho é estruturado em duas grandes partes.

A primeira, *A definição da justiça social*, analisa o conjunto das perícopes do livro de Jeremias que abordam as relações sociais no meio do povo eleito. O material básico é dividido em três temas:

— *As relações de igual a igual* (cap. I), onde a partir de Jr 9, 1-8 são analisadas as relações entre os membros da comunidade, sublinhando os termos hebraicos que expressam o homem livre, o irmão, o compatriota, companheiro.

— *Os grupos sociais ameaçados* (cap. II), trabalhando os textos que caracterizam os grupos sociais mais ameaçados como os órfãos, as viúvas, os emigrantes, os pobres, os escravos, tendo como texto base Jr 5, 20-29.

— *O exercício do poder* (cap. III), especialmente aquele exercido pelo rei e seus ministros é analisado tendo como texto base Jr 22, 13-19.

O capítulo IV, *O profeta, crítico da vida social*, sintetiza esta primeira parte, analisando o tema da justiça social segundo as intervenções do profeta Jeremias e sublinhando o papel do profeta na vida social a partir do exemplo do próprio profeta e das suas asserções contra os outros profetas e sacerdotes.

A segunda parte procura determinar o estatuto teológico da justiça social em Jeremias e, por extensão, no Antigo Testamento, relacionando os elementos da primeira parte do trabalho com o conjunto da mensagem de

Jeremias e com as outras tradições teológicas.

Assim, num longo capítulo (V) o A. analisa o modo com que Jeremias aborda o problema social, procurando compreender se este é original ou se retoma a mensagem daqueles que o precederam. A comparação das afirmações de Jeremias referentes à justiça social com as outras tradições do Antigo Testamento lhe possibilita uma primeira aproximação das implicações teológicas da exigência da justiça social. Estas serão trabalhadas mais sistematicamente nos dois capítulos seguintes, *A Justiça social, critério de fidelidade a YHWH* e *A Justiça social, elemento constitutivo do conhecimento de YHWH*, respectivamente os capítulos VI e VII.

Na primeira parte do trabalho o A., metodologicamente, traduz e critica textualmente o texto-base, contextualizando-o literária e historicamente, analisando sua estrutura, gênero e fonte para então comentá-lo por versículos oferecendo uma visão conjunta do texto. Num segundo momento, o quadro é ampliado com referências a outras perícopes do livro profético que muitas vezes são relacionadas com outros textos do A.T.

Na segunda parte estabelece uma lista de 41 termos isolados e agrupados que ocorrem tanto nas perícopes em poesia como em prosa para então confrontá-los com as tradições do Antigo Testamento. Isto no capítulo V. No VI as perícopes são trabalhadas segundo os diferentes gêneros literários: *acusações* servindo de preâmbulo e motivação a um *oráculo de julgamento*, *exortações*, *provérbio* e *oráculo de salvação*. No último capítulo analisa os termos teológicos que nas perícopes mencionam a justiça

social e o emprego do verbo 'conhecer' no livro de Jeremias.

Apresentamos este trabalho não como exegeta crítico, pois não é nesse campo específico, mas como interessado no estudo da ética social e especialmente no que se refere à justiça social. E neste sentido devemos ressaltar a importante contribuição que este trabalho aporta. Permitimo-nos sublinhar muito rapidamente alguns pontos, como o tema central: "a prática da justiça social é um *elemento constitutivo* do conhecimento de YHWH. Se é ignorada ou rejeitada é o próprio conhecimento de YHWH que é amputado e comprometido. A justiça social é assim um elemento constitutivo ao mesmo tempo que um *critério* de uma justa relação com YHWH" (74; o sublinhado é nosso). Ou seja, "o respeito ao próximo e à justiça social são parte integrante de uma justa relação com YHWH" (74), sendo a injustiça social uma consequência da idolatria. Assim, na mensagem de Jeremias, a prática da justiça social se reveste de um valor teológico tão importante quanto as intervenções que concernem o domínio cultural (cf. 197). E o colocar em prática a solidariedade, o direito e a justiça de YHWH visa não somente salvaguardar a Aliança com Israel mas

dar à criação inteira sua harmonia e solidez originais (cf. Jr 9, 23).

A pertinente análise dos termos "praticar o direito" (cf. 33), "fazer o bem, fazer o mal" (cf. 34s) como temas de justiça social, a caracterização do "ímpio" (cf. 56s), os temas "direito/causa" do órfão, da viúva, do emigrante, do pobre (cf. 59s), a ideologia real (99) e a brilhante análise do conceito, tão característico de Jeremias, do "conhecimento de YHWH" (cap. VII) possibilitam uma compreensão mais aprofundada e fundamentada da mensagem social do profeta Jeremias e inclusive do Antigo Testamento. E neste sentido ressaltamos o interessante quadro de referência dos termos que se referem à justiça social em Jeremias confrontados com o conjunto da literatura vétero-testamentária, com um breve comentário (139-174) e que é apresentado no quadro sintético às pp. 175-178. Isto faz deste trabalho um importante instrumento para outras pesquisas.

Inácio Neutzling S.J.

MESTERS, Carlos: *Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Ed. Vozes, Petrópolis 1983. 206 pp., 21 x 13,8cm.

A Vozes publicou num volume alguns artigos de C. Mesters destes últimos anos, infelizmente sem referên-

cia nem data da publicação original. O livro recebe sua unidade do espírito que permeia todas as páginas: a preocupação em restituir ao povo de Deus seu livro sagrado, seu livro de vida, procurando caminhos para uma leitura que priorize, antes da erudição, a sintonia do povo dos pobres

com a experiência que se reflete nos textos bíblicos: uma leitura com o povo, a partir do povo.

O livrinho deve seu nome a uma parábola, reproduzida nas primeiras páginas (como em *Por trás das palavras*): a parábola da flor sem defesa, a contagiosa fé do povo. As matérias que se seguem são de diversos gêneros literários. Contudo, todas elas tem um "Sitz-im-Leben" comum: a experiência do biblista junto ao povo. O 1º capítulo é uma "Introdução à Bíblia", já publicada na Bíblia da Vozes e no livrinho *A Bíblia, livro feito em mutirão* (Paulinas, 1982). O 2º cap. reproduz um artigo de Concilium 1980 sobre a "interpretação da Bíblia em algumas comunidades de base no Brasil" (Mc 6, 45-52). Merecem atenção especial o 3º e 4º capítulos. O 3º reflete o 3º Encontro Intereclesial de Comunidades de Base (João Pessoa, 1976). Apresenta "a brisa leve" (cf. 1Rs 19, 12-13) da nova leitura da Bíblia, "viração de um vento, uma maneira nova de Deus manifestar a sua presença" (41). Deve-se ler o "texto" a partir do "pré-texto" (a realidade) dentro do "con-texto" (a comunidade da fé a sua tradição, incluindo a Bíblia como sua "potior pars"); em outros termos: a partir do "lugar" certo, que oferece o olhar certo: o povo oprimido em luta de libertação. "Este novo olhar nasce é dentro das pequenas comunidades eclesiais de base que são o coração da Igreja, pois é lá dentro que, aos poucos, a fé se mistura com a vida sofrida do povo numa unidade" (48). Isto é "ler a Bíblia com o sentido que lhe dá a Igreja" (ib.). O lugar de onde a Bíblia deve ser interpretada é o lugar do pequeno. A erudição não é supérflua, mas ela fornece apenas os ócu-

los, não a vista. Quem não está no lugar certo usa os óculos em vão, ou talvez fique examinando os óculos em vez de usá-los.

Assim, Mesters chega a abordar os problemas de exegese e interpretação, letra e espírito, sentido-em-si e sentido-para-nós, recorrendo à exegese patrística como exemplo de "leitura na Igreja". Consta que o desejo do Papa Pio XII, de unir a "doutrina e suave união" dos antigos com a erudição histórico-crítica dos modernos (Div. Affl. Spir., 17) até hoje não se realizou, mas que agora surge, a partir do povo, a exigência da integração destas duas funções (69). (Críticamente, observo que esta integração não se fará espontaneamente, tampouco hoje na A. L. com o instrumental das ciências sociais, como ontem na Europa com o instrumental das ciências históricas.) Importa ver que a interpretação do povo é tão legítima como a dos eruditos; exemplo disso é a exegese patrística. Quanto ao uso preponderante do AT na teologia da libertação, M. observa que o NT fornece menos textos análogos com nosso contexto político-social (é menor também), mas fornece a luz indispensável para ler o AT (mais "estofado") como cristão (78). O cap. termina com a exposição dos princípios de leitura dos Cânticos do Servo de Javé.

No 4º cap. — "Flor sem defesa — Ler o Evangelho na Vida" — M. cita extensamente o material recolhido junto ao povo. Descreve como a "flor sem defesa" se articula na prática, nas mais diversas formas. Mas esta amostra nos faz conhecer ao mesmo tempo seu colecionador, o "pedagogo" C. Mesters. Revela onde e como ele se identifica com o povo. Descre-

ve o uso da Bíblia pelo povo como espelho de sua vida, mas aponta também as dificuldades que o povo experimenta, p. ex. com relação às traduções, os "problemas bíblicos" etc. Percebe-se a necessidade de um uso mais criterioso da Bíblia com vistas ao povo; deve-se respeitar mais seu destinatário, que é o povo. Nas p. 123ss, M. descreve um projeto neste sentido: "ler a Bíblia na vida e a vida na Bíblia", baseando-se na continuidade entre "o livro da vida" e "o livro da Palavra", continuidade subjacente a todo o pensamento de M. O método dos especialistas é reflexivo e busca objetividade; o método do povo brota da livre associação e expressão, envolvente e relevante, ainda que inadequada em seus termos. O método exegetico procura formular a teoria do livro, o método do povo busca sua vivência adequada, a ortopraxis. Mas os dois métodos, embora se manifestando em lugares distintos, saem da mesma raiz e têm ligação subterrânea na mesma fé. Neste "levantamento" de M., o problema central da interpretação da Bíblia parece situar-se na articulação de vida, ciência e fé (143). "O nó do problema é fazer com que a comunidade de fé (con-texto) e a realidade da vida (pré-texto) possam ocupar de novo o seu lugar dentro do conjunto da interpretação da Bíblia" (143s). Nas páginas seguintes, M. descreve com muita humildade e empatia, sem falsa segurança, o impacto desta nova leitura no exegeta, e também a questão da pedagogia libertadora: não aproximar de modo forçado o saber erudito (de cima) com o do povo (de baixo), mas descer até a raiz comum. Não falar sobre as coisas do texto, mas a partir

delas (166). Não ser cegonha que traz o filho pronto de um lugar alheio, mas parteira que ajuda o fruto a sair do seio do povo (ib.).

Alguém poderia cair na tentação de desejar um Mesters mais sistemático. Mas isso mataria a gratuidade de sua intuição, que se entrega ao ritmo do coração do povo (sobre esta gratuidade, leia p. 177s). Contudo, a Comissão Episcopal da Doutrina conseguiu que M. preparasse um texto relativamente sistemático para a Assembléia da CNBB em Itaiçi, 1983. É o último cap. da presente coleção. "Como se faz Teologia Bíblica no Brasil, hoje?". I. A caminhada feita: deixando de ser um prolongamento da exegese erudita européia, a teologia bíblica entre nós produziu a nova leitura da Bíblia, acima descrita ("A exegese moderna tem uma visão nova que faz da Bíblia um livro antigo. O povo tem uma visão antiga que faz da Bíblia um livro novo"; 194). Esta nova leitura é "um dom de Deus à sua Igreja, que vai pedir o máximo de atenção e também de obediência" por parte dos pastores (ib.). II. Temas vitais: 1) quanto ao processo de interpretação: objetivo, sujeito, interpretação e opção pelos pobres etc. (v. supra); 2) quanto ao conteúdo: temas colhidos junto ao povo (libertação, criação e salvação, gratuidade e graça, Pai-Filho-Espírito Santo, fé na ressurreição, ministérios). III. Principais dificuldades (e.o., a formação de padres e biblistas). Se algum bispo achou o relatório de M. muito geral ou sucinto, encontrará a complementação necessária nas páginas anteriores do presente livrinho. Talvez por isso tenha sido publicado?

O livro termina com a prece de

um peregrino (o "mestre"), que vai parar na casa do "Severino": "Se esta não for a tua morada, Senhor, eu já não sei mais aonde procurar" (204). E com o SI 151...

É difícil fazer a crítica deste livro envolvente, sugestivo, cheio de parábolas e desprovido de expressões definitórias, exatamente porque acompanha a vida de perto. O exegeta clássico se sente questionado, porém, com empatia, por alguém que passou pelas mesmas águas. O que me inquieta não é ouvir que na exegese acadêmica existe muita coisa inútil, elucubrações e teses para se fornecer mutuamente a "summa cum laude" (cf. Jo 5,44!). Mas o que fica questionante é a questão da "alteridade" do evento único espelhado na Bíblia. Numa visão simplista, a gente é tentado de pensar que o povo tem *sua* experiência e perguntas, enquanto o exegeta é o pássaro raro que sabe pe-

netrar na experiência da comunidade bíblica e daí tira as respostas às perguntas do povo. Que visão mais desarticulada! A abordagem de M. é outra. O exegeta vai junto ao povo e descobre que o povo vai à raiz da vida, que é também a raiz da Bíblia; e aí aprende a escutar melhor a Palavra. Por trás desta questão está toda uma intuição do saber teológico — da Revelação — ainda não explicitada; uma nova teologia fundamental, considerando tanto a (letra da) Bíblia como a voz do povo como "significantes" de uma mesma significação. Seria interessante repensar toda a questão da Bíblia e Tradição (ou Bíblia e Comunidade) — tema eminentemente católico — na perspectiva que esta e outras obras de M. nos deixam entrever.

Johan Konings

LOHSE, Eduard: *L'ambiente del Nuovo Testamento* (Col. "NT-Suppl." 1). Trad. do Alemão pelas Benedittinas de Civitella San Paolo. Paideia Ed., Brescia (Itália) 1980. 338 pp., 15 x 21 cm.

O ponto de partida de Eduardo Lohse (EL) é a convicção de que o conhecimento das línguas bíblicas é insuficiente para se chegar a uma compreensão profunda da mensagem bíblica. Conhecer "a situação política, as condições e costumes dos homens, suas esperanças e expectativas, suas concepções e idéias", ou seja, a situação concreta dos homens que re-

ceberam e anunciaram o Evangelho, é condição indispensável para "traduzir na linguagem do nosso tempo o conteúdo desta mensagem como emerge das expressões e das concepções do mundo antigo" (8). Para introduzir-nos no "ambiente do Novo Testamento", o autor faz uma espécie de mapeamento do mundo judaico e do mundo greco-helenístico, tais como são conhecidos no primeiro século.

EL divide sua obra em duas grandes partes. A primeira traz como título geral: "O judaísmo na época do Novo Testamento" e começa com o delineamento das raízes histórico-

políticas do judaísmo, sendo ponto de referência as diferentes dominações sofridas pelo povo judeu. Estabelecido o período do exílio babilônico (séc. VI aC) como início da história do judaísmo, EL repassa o tempo que vai da dominação persa à dominação romana, evidenciando o modo como a fé judaica articulou-se nas diferentes situações, seus altos e baixos, chegando até à última tentativa de reorganização do culto em Jerusalém, liderada por Bar Kokba, no séc. II dC. Esboçado o contexto histórico, um por um, EL enfoca os vários movimentos religiosos (p. ex.: apocalíptico), grupos e comunidades (p. ex.: saduceus, fariseus, zelotas, essênios) do judaísmo palestinese do séc. I; detendo-se, longamente, sobre a comunidade de Qumrán (90-124). Os escribas são apresentados como o grupo que, praticamente, sustentou todos os demais grupos e garantiu a sobrevivência do judaísmo, após a destruição de Jerusalém (70 dC). Num terceiro momento, EL concentra-se no tempo do Novo Testamento e, através da análise das condições sócio-econômicas do povo palestinese e dos elementos constitutivos da fé judaica (culto, festas, sinagoga, escritura-lei-tradição, visão teológica e escatológica) traça a fisionomia do judaísmo assim como se apresentava no tempo de Jesus e das primeiras comunidades cristãs. De fato, não se percebem elementos fortes de ruptura com o passado, nem esforço de criatividade, explicável pelo caráter quase monolítico da fé judaica. A destruição do templo, pelos romanos, gerou uma forte crise no seio do povo. Do templo dependia a existência de várias práticas culticas, além de ser meta de peregrinações vindas de to-

das as partes. Todavia, as sinagogas e as escolas rabínicas souberam encontrar as devidas soluções para este desafio.

Ampliando os horizontes, EL enfoca o judaísmo na diáspora. Se Jerusalém permaneceu sempre sendo centro do mundo judeu, todavia a maioria do povo já não habitava na Palestina. Além da comunidade que permaneceu na Babilônia, existiam comunidades espalhadas nos mais diferentes pontos da bacia do Mediterrâneo. Na diáspora, a linha fundamental da fé judaica permanecerá intacta, embora o influxo do helenismo nos ambientes judaicos fosse fortíssimo. "Todavia, no seu conjunto o judaísmo da diáspora deu prova de surpreendente solidez e compacidade" (157). A tradução grega dos livros sagrados — "Septuaginta" — e as sucessivas traduções de Áquila, Teodocião e Símaco representam um esforço de inculturação. Por outro lado, a ação de Filon de Alexandria — "pioneiro da teologia cristã" (152) — e Flávio Josefo avizinhou o judaísmo da cultura helenica que, por sua vez, também assimilou elementos da cultura judaica.

A segunda parte do livro é intitulada: "O ambiente helenístico-romano do Novo Testamento". Aí, EL supera os limites judaicos da articulação da fé cristã nos seus primórdios e passa a descrever o mundo greco-romano, também este berço do cristianismo nascente. Depois de traçar a linha da sucessão imperial desde César (morto em 44 aC) até Marco Aurélio (reinou de 161-180 dC), EL descreve as condições sociais do Império Romano no séc. I, marcadas por forte influência da herança cultural grega, verificável não só no grego usado como língua vulgar, mas também na

concepção urbanística, na organização familiar, na educação dos filhos, no cultivo das ciências, etc. Quanto ao culto imperial, os romanos não seguiram as pegadas dos gregos. Estes não reconheciam "nenhuma dignidade divina a um soberano". Com Calígula, Nero e Domiciano a imposição do culto imperial atinge os limites do paroxismo, constituindo-se irremovível ponto de entrave nas relações cristãos-autoridades romanas.

Presente no mundo greco-romano, o cristianismo viu-se confrontado com diferentes movimentos religiosos e correntes espirituais. No nível teológico, o mundo helênico era povoado de divindades mitológicas personificações de potências e forças da natureza, caracterizadas com traços humanos, cuja pluralidade permitia ao cidadão de escolher a divindade a quem adorar. No nível da prática religiosa, multiplicavam-se os templos e a indústria estatutária era fecunda. No nível popular, a religiosidade manifestava-se através da crença nos milagres, na prática da astrologia, magia, feitiçaria, uso de amuletos e fórmulas mágicas de proteção, consulta aos horóscopos, interpretação de sonhos, etc. Por sua parte, as religiões místicas ofereciam aos indivíduos práticas mágicas para se proteger contra o destino. Segundo EL, "é possível que o cristianismo... tenha assumido alguns traços da religião de Ísis para fundi-la com a piedade mariana que se estava constituindo" (265). A deusa Ísis era adorada por ser a mãe do deus Osíris. No início do cristianismo, havia comunidades místicas espalhadas por todo o Império Romano. O cristianismo, por causa de suas práticas (batismo, eucaristia, conceito de salvação, etc.), chegou a ser

considerado uma religião mística. Ulterior desafio para os primeiros cristãos foi o defrontar-se com filosofias de caráter popular (epicurista, estoica e cínica) e principalmente com a Gnose, contra a qual alguns escritos do Novo Testamento, entre eles os escritos joaninos, terão de combater.

Completando sua obra, EL oferece uma vasta bibliografia com títulos, preferencialmente, em alemão. Seguem uma tábua cronológica e três índices: analítico, onomástico e das citações bíblicas.

Adotando um método de caráter descritivo, a obra de EL, por um lado, ganha vivacidade, leveza e didaticidade, por outro, perde em profundidade. Isto se observa na falta de análises mais elaboradas, de notas de rodapé, de referências bibliográficas precisas em determinadas passagens importantes, quando nossa curiosidade fica a interrogar-se: de que fonte EL relatou isto? Contudo, não queremos negar o mérito e a atualidade da obra que cumpre, a contento, seu objetivo de traçar as grandes linhas do ambiente do Novo Testamento.

Ao longo da obra, algumas vezes o autor estabelece "ex professo" o contato com o texto do NT; outras vezes o sugere e, na maioria dos casos, deixa por conta do leitor interessado a tarefa de fazê-lo. É pena que EL não tenha dedicado espaço à questão das fontes, aspecto importante neste tipo de trabalho. Em todo caso, a obra de EL, de fácil acesso, pode servir a estudantes interessados em conhecer o "húmus" no qual os germes da fé cristã se desenvolveram.

No contato com os judeus, os cristãos, articulando-se no mesmo universo teológico e cultural, foram desafiados a apresentar a novidade do

Evangelho em ruptura e continuidade com o Antigo Testamento e a fé judaica. No contato com o mundo greco-romano, tratava-se de inserir-se numa realidade totalmente distinta. O desafio se apresentava assim: usando categorias e linguagem da época para anunciar a mensagem, conservar a "verdade e a liberdade do Evangelho"; inculturar-se sem deixar-se ab-

sorver pelas tendências circunstantes. Este será o desafio para o cristão de todos os tempos, desejoso de fazer-se judeu com os judeus, grego com os gregos e ser "tudo para todos" (1 Co 9, 22).

Jaldemir Vítório S.J.

KÄSEMANN, Ernst: *El testamento de Jesús. El lugar histórico del Evangelio de Juan* (Col. "Biblioteca de Estudios Bíblicos" 47). Trad. do alemão por Faustino Martínez Gofñi. Ed. Sígueme, Salamanca (Espanha) 1983. 173 pp., 19 x 11,8cm.

As "Shaffer-lectures" de Käsemann (1966) causaram uma tempestade nos EUA e na Europa setentrional. Quase vinte anos depois, a tradução espanhola as introduz no mundo ibérico e latino-americano. O impacto será menor, por causa do tempo que passou, assimilando uma parte das intuições de K., e também porque não conhecemos aqui as controvérsias protestantes que constituem as coordenadas da discussão que K. corajosamente provoca. Porém, a síntese que daremos poderá mostrar que a teologia da libertação, p. ex., não se sentirá bem servida com esta obra (que talvez explique por que é tão difícil aproveitar o 4º evangelho para esta teologia). A tradução espanhola segue a 3ª edição alemã (de 1971) e inclui algumas ricas notas de rodapé, nas quais K. refuta seus críticos; portanto, um pedacinho de história da exegese recente do 4º evangelho. Va-

liosa é a "Apresentação" da edição espanhola, pelo excelente joanista José O. Tufi. Sublinha a atualidade do estudo de K., porque a maioria dos cristãos lêem o 4º evangelho espontaneamente na perspectiva que K. atribui a seu autor: a de um "docetismo ingênuo". De fato, K. desmonta as tentativas dos exegetas de ver em Jo uma obra antidocetista, como também desmonta a interpretação de Bultmann na linha de uma "theologia crucis".

Para se sentir mais à vontade, durante a leitura, é bom observar que a postura de K. é a de um historiador e não de um dogmático. Persegue o que o texto diz, mesmo quando não concorda com sua própria teologia luterana e seu conhecido engajamento social. Uma segunda característica de K. é sua irreverência, face provocadora de seu esforço de objetividade. Mas não se deve esquecer que K. é inveterado defensor da pluralidade teológica dentro do NT, convencido de que o evangelho não se dá mediante uma canonização pura e simples e sim através do diálogo da fé refletido no NT todo (e na história da Igreja). Neste sentido esteja até talvez próximo da teologia católica! Em todo o caso, faz questão de colocar Jo num

lugar bem distante dos outros escritos do NT (paulinos e sinóticos).

A chave do 4º evangelho é oferecida pelo cap. 17, a oração de Jesus, "um testamento na boca do dono da vida" (30): gênero literário que não combina com o conteúdo: Jesus se vai, mas não morre; pede, mas como quem manda. E seu pedido é promessa. Não é uma herança na terra; é uma mensagem do céu, mensagem esotérica, resumindo-se como *gnosis* (17, 3), dirigida somente aos iniciados — comunidade que pertence mais ao céu do que à terra. A "exaltação" de Jesus não pode ser entendida, como em Paulo e os sinóticos, como resposta de Deus à "quenose". E a obediência de Jesus (Jo não usa este termo, mas fala do escutar) não é a de um escravo, como em Fl 2, mas a do Filho do Homem. A exaltação não é recompensa da obediência (cf. Fl 2, 9), mas a forma em que Jesus exerce sua missão. Jesus aparece como a glória de Deus que anda sobre a terra (e até sobre a água) — "carne" bem pouco carnal (para K., o acento em Jo, 1, 14 não cai em "carne" e sim em "glória"). Em Jo não há quenose e sim condescendência. Por isso, não se deve achar chocante a existência humana de Jesus, e sim a exclusividade com a qual Jesus associa a salvação à sua mensagem (47).

João é a expressão mais unilateral, no NT, de uma tradição que coloca o evento escatológico totalmente na primeira vinda de Jesus (quase não se fala da segunda). Jo está perto dos "hereses" de 2Tm 2, 18, que dizem que a ressurreição já aconteceu (52s), na ressurreição de Cristo. Na pregação apostólica, a escatologia é o horizonte da cristologia; em Jo, a cristologia é o horizonte da escatologia

(54). Cristo vem com a glória de antes da criação e em todas as circunstâncias permanece revestido com ela, tornando realidade presente o juízo e a vida eterna. Assim, Jo não proclama tanto a salvação em Cristo mas antes responde à pergunta cristológica por excelência: "Quem é Jesus?" E responde: é Deus, manifestando sua glória.

A eclesiologia de Jo é dissidente. Os "discípulos", em Jo, não são os Doze, mas os membros de sua igreja, igreja-conventículo, desconfiada a respeito do "mundo", que já está condenado e desprovido de verdadeira historicidade. A "terra" é apenas o palco da manifestação de Deus em Jesus. É num cantinho do cristianismo que nasce este evangelho, que vai ser descoberto primeiro pelos gnósticos e só depois pela Grande Igreja, que o canonizará por um "feliz engano", sem canonizar, de certo, o ambiente que o produziu (99).

Jesus fala muito em "guardar sua palavra". Bultmann interpretara isso num sentido estritamente existencial: o chamado à fé em qualquer circunstância de nosso existir histórico; o "que" (o acontecer) deste apelo é o importante, não seu conteúdo (o "o que"). K. reage contra isso, e indica o conteúdo desta palavra: a divindade de Cristo. Guardar esta palavra implica na "interpretação da Palavra feita Espírito mediante a palavra feita carne da mensagem cristã" (118). As imagens vitais que Jo usa mostram o valor vital desta mensagem cristológica. Aderir a ela é "permanecer na palavra", é "vida em abundância", na atual união com Cristo e não como uma meta ulterior (125).

Tema forte de Jo 17 é a "unidade". Jesus reza por ela, significando

que ela não é realização humana, mas dom divino, característica divina de uma comunidade que é mais do céu do que da terra. Aqui se situa o conceito joanino do "amor": amor para dentro, não para fora. Jesus não reza pelo mundo (17, 9)! Amor, segundo Jo, só pode existir onde a palavra de Cristo é aceita e guardada. Aqui se manifesta o caráter dualista da visão joanina, mas não se deve esquecer que os fiéis são dados a partir do mundo. Não é um dualismo metafísico, mas também não é um mero dualismo de decisão, pois além dos que não querem acreditar há os que não o podem; tem algo de predestinacionismo. É um dualismo de regeneração, e esta é dom de Deus, que o mundo não pode dar. Para Jo, o novo futuro iniciado pela ressurreição de Cristo não se dá em instituições humanas (nem mesmo da Grande Igreja), mas no encontro com Cristo e sua palavra.

K. conclui que a inclusão de Jo no cânon foi uma recuperação pela Grande Igreja daquelas correntes que, desde o fim do séc. I, seriam consideradas como "heresia" (=separação). Onde se situa então a autoridade da fé? Não na canonização como fato material. O "Evangelho" dentro dos escritos do NT resta, como o Deus es-

condido, objeto de uma busca incessante, e esta acontece no diálogo das diversas visões de Cristo representadas pelos diversos escritos do NT.

O exegeta poderia criticar algumas exegeses específicas do presente livrinho, mas não atingiria o cerne: a compreensão da fé que K. expõe. Esta é, ao menos, desafiadora. Por outro lado, os adeptos de uma teologia socialmente engajada podem ficar desesperados ao ler esta descrição de uma igreja que se quer o mais longe possível do mundo. Mas, se os fatos forem assim, que é que se vai fazer? Não é esta a herança que sobrevive, p. ex., no monaquismo oriental? E fica a pergunta: pode isso ser uma maneira legítima de seguir a Cristo? Aí surge uma suspeita: não é optar pelos oprimidos também uma maneira de não ser deste mundo, e não vivem certas comunidades de pobres um estranho entusiasmo, dentro de um amor fraterno que lá fora é impossível, fazendo com que pareçam ser de um outro mundo?

Johan Konings

BROWN, Raymond Edward: *A comunidade do Discípulo Amado* (Nova Coleção Bíblica 17). Trad. do inglês por Euclides Carneiro da Silva. Revisão por Vito Hugo Lapenta. Ed. Paulinas, São Paulo 1984. 209 pp., 19,9 x 12,9 cm.

— *La comunidad del Discípulo Amado. Estudio de la Eclesiología*

Juánica (Col. "Biblioteca de Estudios Bíblicos" 43). Trad. do inglês por Faustino Martínez Goffi. Ed. Sígueme, Salamanca (Espanha) 1983. 203 pp., 21,3 x 13,5 cm.

Apresentamos aqui a edição portuguesa desta obra (publicada em inglês em 1979). O autor é conhecido

entre nós por um pequeno, mas muito valioso comentário do *Evangelho de João e Epístolas*. Ed. Paulinas, São Paulo 1975). Sua grande obra, porém, é o comentário em dois volumes sobre o 4º evangelho, publicado pela Anchor-Bible em 1966/70.

No capítulo introdutório, o autor explica sua metodologia, prudente e empírica, digna de "Father Brown". Não gosta de inventar fontes hipotéticas nem de argumentos "ex silentio". No 1º cap., descrevendo a comunidade joanina antes do evangelho, ele refuta a tendência da exegese alemã de ver uma oposição entre Jo e suas fontes (hipotéticas), alegando a continuidade na aceitação das tradições sobre João Batista e os milagres. Só que não considera a possibilidade de uma aceitação positiva ser um meio para recuperar aquilo com que não se concorda... Neste mesmo cap., examina a figura do Discípulo Amado, garante da superioridade do testemunho joânico a respeito de Jesus. O D.A. até poderia ter sido o discípulo não identificado de Jo 1, 35-40 (p. 33). A "comunidade do D.A.", pressionada pela discussão com a sinagoga, desenvolveu uma cristologia "elevada" característica do 4º evangelho e diferenciando-se das demais comunidades cristãs. O 4º evangelho parece iniciar onde os outros terminam (os títulos cristológicos em Jo 1, a purificação do templo em Jo 2) (p. 36). A cristologia elevada pronuncia expressamente a divindade de Jesus: "Eu sou" (Jo 8, 24). Isso é uma heresia aos olhos dos judeus. A tentativa dos cristãos de mostrar sua superioridade explica, segundo Brown, a insistência de Jo na escatologia realizada: Jesus não era apenas um profeta, recolhido no céu, para, depois,

voltar como Filho do Homem; ele foi o Filho do Homem que *já* desceu do céu (52s).

Numa segunda fase ocorre a escrituração do evangelho (ca. 90 dC). Neste contexto, B. considera a ambigüidade da linguagem joanina. H. Leroy viu nesta "linguagem secreta" um meio da comunidade para discriminar os judeus ininteligentes, os "de fora". B. acha, pelo contrário, que é um meio para incentivar os leitores cristãos a entenderem melhor. Nesta fase, os oponentes não são só os judeus, mas "o mundo". Na vizinhança da "comunidade do D.A." vivem judeus e pagãos, mas também os "criptocristãos" (que querem ficar dentro da sinagoga) e os "judeus cristãos de fé inadequada" (fora da sinagoga, mas não alinhados com a comunidade do D.A.), e ainda as igrejas "apostólicas", fundadas pelos apóstolos — termo que o 4º evangelho evita. A igreja joanina parece não ter partilhado a preocupação institucionalizante das igrejas apostólicas. Contentava-se com o Paráclito (92). Contudo, não rompeu com as outras igrejas, nem pode ser chamada uma seita dentro do cristianismo (92-95).

Na 3ª fase, contemporânea das epístolas (100dC), manifestam-se as lutas internas na comunidade joanina. B. atribui as epístolas todas elas ao "presbítero" de 2 Jo 1 e 3 Jo 1, abstando-se de uma identificação deste com o autor do evangelho e aceitando para a teoria de uma "escola" de autores joaninos (cf. 105-107). Nesta fase, o adversário está dentro da comunidade. Interpreta de modo "dissidente" o evangelho joanino (111s). O evangelho acentuava que Jesus era o Filho de Deus (20, 31). Agora é preciso acentuar que o Filho

de Deus é Jesus de Nazaré, em sua "carne" (= existência histórica) (cf. 1 Jo 4, 2-3). Contudo, não se deve imaginar os separatistas como gnósticos consumados, para quem Cristo fosse meramente espiritual. O problema deles era que eles não atribuíam valor salvífico à práxis humana (carne) de Jesus. Viam nele um carteiro divino que veio entregar o recado da revelação. Uma encarnação sem consideração da cruz, docetismo ingênuo, provocado pelo próprio evangelho joanino, que tanto acentuava a manifestação da glória na obra de Jesus. A resposta que a comunidade opõe a esta leitura errônea de seu evangelho está em 1 Jo 5, 6: a importância do sangue da cruz. Havia também divergência quanto à práxis cristã. O desinteresse dos separatistas pelo comportamento ético estava ligado a uma cristologia que não valorizava a práxis de Jesus (134). Rompem a comunhão com os irmãos. Interpretam a escatologia presente de modo extremado, ao ponto de já não se preocuparem com o que estão fazendo no mundo (142). Contra tudo isso, o autor de 1 Jo levanta uma voz apocalíptica (praticamente ausente do 4º ev.). Ainda se deve observar, nesta 3ª fase, que na comunidade do D.A. o Espírito não foi institucionalizado em "doutores e profetas" oficiais. Por isso, 1 Jo não recorre à autoridade e sim ao "discernimento dos espíritos" (148-149). Tragicamente, são os separatistas que levam a melhor. Por isso, o "presbítero" avisa: a última hora chegou! (150).

Na 4ª fase (depois das epístolas) a comunidade do D.A. se dissolve. Os separatistas evoluem na linha gnóstica; daí surge o primeiro comentário sobre o 4º evangelho (Heracleão,

160-168dC). E enquanto os hereges se apoderam do evangelho do D.A., os Santos Padres, mesmo os que lhe estão espiritualmente próximos (Inácio de Antioquia), não o citam expressamente.

Nas últimas páginas, Brown coloca alguns pensamentos considerando o pluralismo na Igreja hoje: incluindo os escritos joaninos no cânon, a Igreja subapostólica se deu a si mesma um antídoto contra a estruturação exagerada. O livro é completado com alguns esquemas muito úteis e apêndices sobre reconstituições recentes da comunidade joanina e o papel de mulheres no 4º evangelho. No fim, índice de autores e assuntos.

A síntese que acabo de apresentar não consegue dar uma idéia da variedade de perspectivas que o livrinho abre (muitas vezes em considerações colaterais). O comentário extenso das cartas joaninas, entretanto publicado na Anchor-Bible, deve aprofundar estas perspectivas. Pois o presente livrinho foi escrito em margem da confecção deste comentário e, quem sabe, como aperitivo para ele... Não convence em todos os pontos. A exclusividade joanina da "cristologia elevada" me parece duvidosa. Também, sobretudo quanto à 4ª fase da comunidade joanina, o "detetive" Brown parece ir muito mais longe do que os indícios permitem. Porém, ele mostra que é possível inverter o argumento daqueles que consideram a própria comunidade joanina como dissidente (Käsemann). Nisto esteja talvez seu grande valor.

Um as observações sobre a *tradução*. Ela é fluente. Porém, "higher christology" se traduz por "cristologia alta (ou elevada)" e não por "mais alta" (na p. 45, parece até um super-

lativo!). Na p. 110, o fim da 1ª alínea deveria ser traduzido: “— algo que não surpreende, uma vez que Inácio estava diante de situações eclesiais de somente uns dez anos depois...”. Na p. 169, “Ebionitism” deveria ser traduzido por “ebionitismo” e não “ebionismo”. As referências são reproduzidas com bastante negligência: assim, a referência “John 8:24, 28, 58; 13:19” da ed. inglesa (p. 47, n. 77) virou “Jo 8, 24 e 28, 59; 13, 19” (p. 47, n. 77 da ed. port.). Procurei em vão Jo 28, 59! Na p. 82, “Panarion XXX 1x11” deve ser “panarion XXX 1 xi 1”, ou melhor (conforme o costume brasileiro): “Panarion, XXX 1,11,1”. Na p. 89, “3, 13, 31” deve ser “3, 13.31”. Erros de transcrição de nomes próprios, p. ex.: p. 43, Marty em vez de Martyn; p. 55, Fuller em vez de Fuller; p. 63, Meek em vez de Meeks; p. 186, Stuhlmacher em vez de Stuhlmacher; na p. 103, n. 189, Nashville: Abingdon em vez de Nashville, Abingdon. Na citação de Meeks, p. 63, as aspas estão erradas.

Etc.

Estas “imperfeições” parecem insignificantes à primeira vista, mas na realidade tornam impossível o uso científico desta e de outras traduções de obras científicas publicadas entre nós. Daí minha opinião que, para a divulgação das idéias destas obras, seria mais útil e econômico fazer boas sínteses das mesmas, observando o nível de preparo dos leitores daqui e dispensando a multidão de notas de rodapé referindo obras inacessíveis, muitas das quais em tradução inglesa e não na versão original. E que, ao mesmo tempo, se travasse um combate para abrir nossas fronteiras a uma importação incentivada de obras científicas, em língua estrangeira, para possibilitar a pesquisa científica no próprio Brasil. Mas, enquanto isso não se realizar, saudamos com gratidão este livrinho que dá acesso a uma problemática praticamente desconhecida na literatura exegética brasileira.

Johan Konings

TUÑÍ VANCELLS, José O.: *El testimonio del Evangelio de Juan. Introducción al estudio del cuarto evangelio* (Col. “Biblia y catequesis” 2). Ed. Sígueme, Salamanca (Espanha) 1983. 232 pp., 20,5 x 12 cm.

É sempre uma alegria descobrir uma obra que se pode aconselhar aos alunos praticamente sem restrições, ainda mais quando o estilo é, ao mesmo tempo, simples e denso. Esta foi minha primeira impressão ao ler a presente obra.

O autor, não por desconhecer,

mas por conhecer muito bem a problemática histórica em redor do quarto evangelho, pretende sair da camisa de força da leitura historicista e apologetica, que tanto tempo condicionou os leitores. Sobretudo o apêndice final esclarece este intuito do autor. Não só o evangelho de Lc é “histórico”. Mc e Jo o são também, mas num outro sentido. Não querem fazer historiografia, mas atribuem importância ao ser histórico de Jesus de Nazaré, porque este é seu ser humano, no qual se realiza a revelação da glória de Deus entre nós. Contudo, embora situando Jesus dentro de

uma história bem concreta (expectativas messiânicas, "rei dos judeus" etc.), Jo não é "um livro de história". Mesmo mencionando detalhes arqueologicamente identificáveis (ver p. 107), não se apresenta como relato técnico da atividade de Jesus. "O interesse do quarto evangelho não está em demonstrar que Jesus ressuscitou a Lázaro, mas em fazer ver que Jesus manifestou sua glória, isto é, sua especial relação com Deus; e que esta especial relação com Deus comportava a possibilidade de um morto voltar à vida. Se em realidade o ressuscitou ou não, é um fato de menos importância" (222s). O quarto evangelho valoriza a história porque nela nos foi dado contemplar a glória (222; cf. Jo 1, 14). Tuffi não fica num fundamentalismo ingênuo, nem num criticismo destruidor, nem no historicismo apologético modernizado que atualmente surge cá e lá, mas demonstra uma consciência nova do valor do "evento (histórico) Jesus Cristo": "A recuperação de Jesus é mais uma tarefa teológica que uma necessidade apologética" (218). O Jesus histórico não é argumento apologético de nossa fé, e sim, seu conteúdo, que a teologia deve explicitar e fazer dialogar com nossa experiência. Tuffi situa-se porém na "exegese depois de Bultmann", tendo percorrido a desmontagem da "biografia de Jesus" (Weiss, Schweitzer), a *Formgeschichte*, a renovada questão do Jesus da história (*New Quest*) e levando em consideração o projeto teológico dos autores (individuais ou comunitários) dos evangelhos (*Redaktionsgeschichte*).

Fruto da mais recente exegese europeia, o livrinho de Tuffi não é propriamente uma "leitura latino-americana". Contudo, o autor acena que o

interesse pelo Jesus histórico na teologia da libertação não deve ser inspirado por um historicismo apologético e sim pela preocupação de ver a encarnação histórica da glória de Deus. Assim, não se pode responder à pergunta se Jesus foi um zelote, mas importa anunciar que ele agiu no nível onde atuam os zelotes: na história. A pergunta pela história de Jesus faz parte da pergunta: "Quem é Jesus?" A história (de Jesus) é a maneira de Deus aproximar-se de nós (220).

O conceito geral que Tuffi tem do quarto evangelho é de uma obra para crentes, um livro da fé de uma comunidade perseguida, um "testemunho" (211-217). Inicia sua exposição por uma muito útil introdução geral à formação dos evangelhos. Depois, o autor aponta a distinção entre tradição e redação, demonstrando os restos de tradições narrativas, que ele, felizmente, não trata de identificar com a *Semaiquelle*, o "mini-evangelho" (39) postulado por Bultmann e hoje em dia muito badalado na exegese do quarto evangelho. Pessoalmente, acho que Tuffi deveria considerar mais a possibilidade de uma influência dos evangelhos sinóticos (e não só da tradição pré-sinótica) no evangelho de João.

Muito valiosa é a análise dos "sinais" (40-50), como também a acertada distinção entre diálogos e controvérsias, com suas características respectivas (51-71). É sobretudo nos diálogos e controvérsias que a história de Jesus revela ser a história de sua comunidade. A consciência histórica com a qual se deve ir ao quarto evangelho nos leva em primeiro lugar à história — aliás, evolutiva — de uma comunidade cristã em conflito com o

judaísmo "neofarisaico" do fim do século I. É história atualizada e, por isso, atualizável, também para nós (cf. 201-202).

Em seguida, o autor trata o tema da "exaltação", o cristocentrismo, Jesus e o Pai, Jesus e o Espírito (que se distingue de Jesus por não ser "carne": 166). O último tema é interessantíssimo: o significado de escutar a palavra de Cristo e crer ou não crer nela; pois é nesta relação que se percebe o que é revelação em Jo. O texto termina com dois apêndices, um para explicar melhor em que sentido Jo é "histórico" (v. supra) e o outro apresentando estudos recentes

sobre a comunidade joanêia. As bibliografias no fim de cada capítulo e a bibliografia geral no fim da obra são muito bem selecionadas. Não há notas de rodapé, porque o livro não se apresenta como obra de pesquisa científica (232). Mas tem muita pesquisa por trás!

A simplicidade desta obra bastante densa nos faz desejar que ela se torne quanto antes acessível no mercado brasileiro, mediante uma tradução *bem feita* (esta é uma indireta...).

Johan Konings

TAMEZ, Elsa: *A Bíblia dos oprimidos. A opressão na Teologia Bíblica* (Col. "Libertação e Teologia" 5). Tradução do espanhol por José Raimundo Vidigal. Revisão por João Bosco de L. Medeiros. Ed. Paulinas, São Paulo 1980, 2ª ed.. 117 pp., 20 x 13 cm.

— *La Biblia de los oprimidos. La opresión en la Teología Bíblica* (Col. "Aportes"). DEI, San José (Costa Rica) 1982, 2ª ed.. 125 pp., 18 x 11,5 cm.

A autora se propõe investigar a experiência da opressão no Antigo Testamento, averiguando "o por quê da opressão; quem são os opressores e quem os oprimidos; que mecanismos usa o opressor e quais as dimensões da opressão." Ao fazê-lo atinge a "medula de todo contexto histórico onde se desenrola a revelação divina" (7 e 8; as referências remetem sempre à tradução brasileira).

Num primeiro momento ela anali-

sa nove dos dezesseis lexemas ou raízes hebraicas diferentes que falam de opressão, opressor ou oprimido, procurando perceber a conotação que cada um dos termos adquire em seu contexto.

Num segundo momento, retoma pormenorizadamente todos estes elementos e procura identificar quais são as características dos opressores e oprimidos, quem são, e quais são as formas e mecanismos de opressão.

Os opressores se caracterizam: a) por sua cobiça em acumular riquezas e através de ações injustas obter mais lucros (Mq 2, 1-2; Is 23, 3-7); b) por seu poder e domínio: fazem parte do governo ou o tem como aliado; usam de violência legitimada pela ordem existente (Mq 2, 1; 3, 1-5; Jr 23, 14); c) por serem idólatras. Têm deuses próprios que legitimam a opressão (Is 29, 15; 2, 7-9; Sl 10, 4; Ez 22, 6-7).

Quem são os opressores? A grande referência é o Egito. Mas também a

Assíria, a Babilônia, a Pérsia, a Grécia e Roma dominaram Israel. Outras vezes era Israel quem se tornava opressor em relação aos outros povos e, a nível interno, eram os príncipes, chefes subalternos, juizes, profetas e sacerdotes subservientes que, através de violência, espoliação, fraude e injustiça dominavam o povo.

Os oprimidos, ao contrário, são os pobres. Não possuem nenhuma importância social, mas sim uma notável esperança em Deus. São oprimidos por serem pobres e se empobrecem porque são oprimidos (Pr 29, 13). Entre eles há os que sofrem duplamente a opressão: além de serem pobres são oprimidos pela sua condição de órfãos, viúvas ou imigrantes. Há, ainda, "outros grupos, vítimas da opressão: os diaristas, os escravos, as mulheres e os profetas que denunciavam a opressão" (73). Em última instância Javé é o oprimido, pois o amor mútuo de Javé e do oprimido fazem deles uma só carne (Lv 5, 21; Pr 14, 21). "O apoio ou rejeição dos seus 'pequenos', os pobres, equivale a dar glória ou rejeitar a Deus" (74).

Os principais mecanismos que aparecem na opressão a nível internacional são: a exploração escravizadora da mão-de-obra (Ex 1, 11) e o genocídio (Ex 1, 10; 2, 22); a super-exploração como resposta à primeira proposta de libertação (cf. Ex. 5, 1-3 e 5, 6-10) e as concessões enganosas, cedendo pouco a pouco (Ex 1, 21; 8, 22-24; 10, 11.24.26); a correlação desigual de forças (Jz 4, 3) e as falsas alianças denunciadas pelos profetas (2 Rs 18, 21; Ex 29, 7); o saque e a morte (Dt 28, 33; Jz 6, 3-6), a imposição de tributo (1 Sm 8, 2) e o exílio para tirar do povo a ilusão de in-

dependência ou a perseguição aos costumes autóctones.

A nível nacional acontece o mesmo. O grupo dominante oprime até com mais crueldade (1 Rs 21 — vinha de Nabot) que vai desde a fraude até o assassinio. A prova disso são as diversas leis e apelos para evitar a exploração da mão-de-obra (Dt 24, 15), a fraude (Os 12, 8; Dt 25, 13-16; Lv 25, 14), a usura (Ex 22, 25; Ex 18, 13; Jr 22, 17; Dt 24, 6.17), o suborno dos juizes (Dt 16, 18-20; Pr 22, 22), o mecanismo ideológico para ocultar a opressão e seus agentes (Is 58, 3; Sl 55, 21; 10, 7), o assassinio (Sl 94, 5.6; Ez 22, 25.27) e a violação sexual da mulher (2 Sm 13, 12-15; Jz 20, 5).

Num terceiro momento, a título de apêndice, a autora relaciona ainda rapidamente a situação de opressão com a experiência de Deus e a libertação. "A opressão e libertação são elementos correlatos (...) porque a libertação não é possível senão a partir de uma situação de opressão." Porém, "são conflitantes porque uma é pecado e outra salvação, e a transição de uma situação para outra se obtém através de uma luta aguda entre forças que procuram manter a opressão e forças que procuram viver em liberdade". E a liberdade consiste aqui "na recuperação real das necessidades básicas que o opressor havia subtraído aos pobres: sua terra (Lv 25), o salário do diarista (Jr 22, 13), o penhor (Hab 2, 6), a moradia (Jó 20, 19) e a dignidade do homem." (102 e 103).

Todo ato libertador é atribuído a Javé. O oprimido e Javé se solidarizam. "Um grita e o outro escuta. (...) Ambos se escutam e ambos lutam como um só, porque os inimigos dos

oprimidos são os inimigos de Deus (Jz 5, 31). Assim na sua luta pela libertação política o povo vai fazendo a experiência de Deus" (104 e 105; cf. Jr 5, 31).

Portanto, o Deus que os oprimidos experimentam e vivem é Javé, o fiador do cumprimento da lei, "a concretização da justiça e do amor que se experimenta na história" (107). Há uma identificação entre a luta do povo e a ação divina que "consiste no fato de que Deus sempre se mostrará como a exigência da concretização do amor; será aquele que convida a ir adiante, recordando a nossa vocação de transformar a natureza e criar um mundo justo" (110).

A obra não é exaustiva, nem pretende esgotar o assunto. Ao novo Testamento só faz algumas alusões. O grande mérito desta obra, ao nosso ver, é a sua clareza e as chaves de leitura que oferece, como esta, por exemplo, fundamental para uma compreensão correta da Bíblia: "Javé não se identifica tanto com o 'povo eleito', mas com o povo oprimido, seja o que sofre a escravidão egípcia (Israel), seja o que sofre por causa das injustiças dos hebreus poderosos" (112). Visão esta confirmada por "Jesus de Nazaré ontologicamente solidário com todos os oprimidos da nossa história..." (115).

Um livro parcial, tendencioso? Não é por acaso que este tema é desenvolvido justamente na América Latina. Quem escreve este livro deixa transparecer uma opção clara pelos oprimidos e uma fé no Deus que se revela na história conflituosa, solidário com os dominados. Percebe na Bíblia a própria parcialidade de Deus para com os pobres e indigentes (cf. nota 15, p. 72). Isso demonstra honestidade. Quem tem consciência da sua opção, corre menos risco de ideologização do que aquele que se julga neutro. Na verdade, somente a opção pelos oprimidos é universal, pois somente o oprimido, ao se libertar, pode libertar também o opressor.

No entanto, toda tentativa de leitura da Bíblia a partir de um método pré-determinado, seja estrutural ou sociológico e, principalmente, a tentativa de sistematização da Bíblia, corre o risco de cair num simplismo, pois há fatores importantes que sempre escapam à análise e ao método. Mas este risco é necessário correr. Seria uma parcialidade, se se pensasse que esta seria a única leitura válida possível.

João Inácio Wenzel S.J.

BEINERT, Wolfgang: *Introducción a la Teología*. Trad. do alemão por Cl. Gancho. Herder, Barcelona (Espanha) 1981. 244 p.p., 21 x 14 cm.

Não se trata de uma Introdução à Teologia, nos moldes clássicos e didáticos de um R. Latourelle, *Teologia*,

Ciência da Salvação (trad. bras., Ed. Paulinas, São Paulo 1971). Portanto, não se situa nesse gênero de iniciação à Teologia para alguém que quer ter uma primeira informação sobre tal ciência.

O autor caminha mais na trilha epistemológica. Inquire da possibilidade da Teologia, como ciência. Ten-

ta resolver aporias clássicas da cientificidade da Teologia, enveredando-se pelo caminho da lingüística. Numa palavra, a Teologia é possível, como e suas conseqüências? Esse livro é realmente interessante. Inicia tratando a modo de introdução da problematidade do discurso teológico. A Teologia não tem perturbado mais a fé que ajudado? Como atualizar uma Revelação que é fundamentalmente "Tradição", sem traí-la. E como conservá-la, sem torná-la ininteligível ao homem de hoje? Problemas que rondam continuamente a atividade teológica. Rapidamente percorre momentos da tarefa teológica, desde sua origem pagã até o momento atual. Analisa os diferentes métodos usados no Novo Testamento, na Patrística, na Idade Média e na Idade Moderna. Cada momento tentava responder a uma pergunta. Evidentemente o momento medieval teve enorme importância na construção da concepção de Teologia, marcado que foi pela atuação genial de Tomás de Aquino. O autor resume muito bem essa tarefa teológica medieval, sublinhando seu caráter científico, racional, sistêmico, na perspectiva grega aristotélica (41).

Dois capítulos de natureza filosófica se seguem, onde se trata do problema epistemológico do conhecimento da realidade e do modo de falar da realidade, com recursos à lingüística moderna. Para quem não está familiarizado com a "filosofia analítica da linguagem", o livro oferece uma boa introdução. Clara, didática, concisa, e orientada à compreensão do discurso teológico. Nesse percurso filosófico, o autor passeia por diversos espaços culturais diferentes, mostrando neles a compreensão de realidade, de verdade. Com 4 expres-

sões latinas resume tal itinerário: *veritas est adaequatio intellectus et rei, verum quia factum, verum quia faciendum, verum quia cognitum*. Em todos os momentos, continua o problema, se se alcança de fato a objetividade, a realidade objetiva. O caminho para a realidade passa pelo conhecimento. E como funciona o conhecimento? Ele se exprime em proposições. Daí a importância da lingüística que analisa as proposições. O autor dedica amplas páginas ao estudo das contribuições dos analistas da linguagem, com clareza e criticidade.

Feita essa preparação filosófica, avança sobre o assunto central: a realidade de Deus e como ele aparece na palavra. E então como entender a Palavra de Deus, transmiti-la? Função da Teologia.

Deus é a designação daquilo que abarca toda a realidade. Quando se busca descobrir a dimensão profunda de toda a realidade de que se ocupa a ciência humana, aparece que esta só se torna inteligível no pressuposto de que Deus existe. Noutras palavras, o problema do sentido é fundamental em toda ciência. A partir daí se vê que a Teologia é, além de necessária, uma ciência que também parte da experiência. Mas ao mostrar a dimensão profunda dessa experiência, atinge-se nela a realidade de toda a realidade. Isso não tira que o conhecimento de Deus dependa também de uma decisão de abertura à realidade total.

Na Teologia, Deus toma palavra. Na Teologia cristã, Deus falou e manifestou-se em Jesus Cristo. Por isso, ela é a ciência da Palavra de Deus que nos chegou em Jesus Cristo e de sua

aceitação na fé. Por isso, a Teologia está vinculada com a "linguagem da

fé". Ainda que a Teologia pressupõe a fé, não é de si ato de fé. Está altamente vinculada também com a vida cristã. Em ambas se busca um conhecimento completo do Kerygma: entendido e transmitido.

Os métodos teológicos visam precisamente a entender essa Palavra de Deus, a esse Kerygma. Essa mensagem revelada é fundamentalmente histórica e se dirige a receptores. Por isso, a Teologia é ciência em si aberta e nunca "encerrada". Atende sempre ao processo histórico das proposições de fé, nunca fechando-se em uma leitura exclusiva e completa. A Teologia

desempenha tarefa hermenêutica e para isso necessita de regras. Empeña-se em estabelecer tais regras, constituindo uma série de ramos teológicos para cumprir a totalidade de tal tarefa. E por fim, o autor trata da Igreja, seu papel na transmissão de tal Palavra, o intercâmbio interdisciplinar, e outras questões.

Livro interessante, sugestivo. Supõe do leitor boa base filosófica. Só é introdução para os já iniciados no mundo do pensamento moderno.

J. B. L.

CONGAR, Yves M. J.: *El Espíritu Santo* (Biblioteca Herder 172). Trad. do francês por Abelardo Martínez de Lopera. Ed. Herder, Barcelona (Espanha) 1983. 716 pp., 21,5 x 14 cm.

A presente obra está dividida em três livros. O primeiro (23-201) se intitula 'O Espírito Santo [=ES] na 'economia'', com o subtítulo "Revelação e experiência do Espírito". Uma nota introdutória explica o subtítulo no sentido de sublinhar a complexa relação entre o elemento objetivo e o subjetivo. Y.C. quer estudar aqui as "vias oferecidas a nosso conhecimento objetivo do Espírito" e não o que "vivemos e sentimos pessoalmente" (25). O caminho para tanto é "traçar a história... de alguns momentos significativos do conhecimento que se teve e se formulou do Espírito. Não será propriamente uma história do dogma. Tratar-se-á, com a ajuda da história, de informações sobre a idéia que se expressou da ação do ES, para além do dogma referente

à 'Terceira Pessoa'" (25). Portanto a experiência não será explicitada enquanto realidade vivida, mas enquanto interpretada teologicamente.

O primeiro livro está dividido em duas partes. Na primeira Y.C. estuda as escrituras canônicas (AT e NT) (29-89) e na segunda o resto da história do Cristianismo em rápidos traços (91-101). Nesta segunda parte, além das considerações esperadas sobre os primeiros séculos, os grandes padres da Igreja e os grandes teólogos medievais, destacuem-se os capítulos sobre a experiência do ES segundo São Simeão, o novo teólogo, sobre a liturgia, sobre Joaquim de Fiore e seus seguidores, sobre a pneumatologia na história do protestantismo, na contra-reforma e restauração católica (capítulo com instrutiva nota adicional a respeito dos 'sucedâneos' católicos do ES: eucaristia, papa e Maria), sobre a pneumatologia do Vaticano II.

O segundo livro, "Senhor e doador de vida" (203-433), estuda a ação do ES na Igreja e mais especificamente, conforme as três partes em que está

dividido: na Igreja enquanto comunidade (205-269), em cada pessoa fiel (271-347), na renovação carismática (349-415). Na primeira parte deste segundo livro, depois de uma seção sobre a Igreja como obra do ES ("ele é seu co-fundador" 207), o autor passa cada uma das notas da Igreja, acentuando a ação do ES (una, católica, apostólica, santa — nesta ordem!). A segunda parte estuda a ação do ES na vida pessoal dos membros da Igreja. Aí encontramos tratados temas clássicos da Teologia da Graça, como a habitação do Espírito no fiel com a discussão sobre se se dá de maneira pessoal e própria ou apenas apropriada, a temática da conversão constante (Espírito x carne), o ES e a vida de oração, os dons e frutos do ES. A terceira parte trata do movimento carismático, perguntando primeiramente o que ele traz de positivo e como contribui à renovação da Igreja. A conclusão é plenamente favorável: "... juntamente com muitos bispos, com o próprio papa — que gozam de melhores luzes — pensamos que a renovação [carismática] é uma graça que Deus fez a nosso tempo" (364). Não obstante, Y.C. se deterá em questões que o movimento carismático suscita, apontando a ambigüidades e exageros. São questões sérias, especialmente provindo de quem advoga a origem divina do movimento. Referem-se, por exemplo, ao próprio nome de carismático, à consciência elitista, à diminuição do compromisso social, aos "carismas" espetaculares, ao batismo no ES, à dimensão ecumênica do movimento etc.

A conclusão deste segundo livro poderia ser caracterizada como uma meditação sobre a doxologia final das orações eucarísticas na liturgia roma-

na (assim o sugere o título). Y.C. recorda como, em Jesus, Deus se deu um coração de homem, de filho. Nele estamos destinados a ser filhos de Deus pelo ES. e o ES reúne a criação inteira, atuando em toda parte e guiando secretamente a obra de Deus, de forma que tudo quanto no mundo é, para Deus se eleve em doxologia. A Igreja recolhe e dá voz a essa doxologia, pois sabe a quem ela se dirige e por meio de quem.

O terceiro livro intitula-se "'Um rio de água viva' (Apc 22, 1) flui no Oriente e no Ocidente" (435-703), o que já sugere seu conteúdo: expor as tradições pneumatológicas (na realidade trinitárias) das Igrejas do Oriente e do Ocidente. A primeira parte se dedicará mais diretamente às questões trinitárias (447-645). Inicia abordando o problema do conhecimento da Trindade. Em especial expõe o axioma da teologia trinitária de Rahner ("A Trindade que se manifesta na economia da salvação é a Trindade imanente e vice-versa" 455). Aceita a primeira parte do axioma como "indiscutível" (457), mas a segunda parte exige restrições, porque "implica uma passagem do conhecimento à ontologia" (458). Ilustra o perigo que daí deriva, com as consequências que tirou Schoonenberg. A segunda razão da ressalva ao axioma rahneriano é que só na visão beatífica a auto-comunicação de Deus será plena. "A Trindade econômica revela a Trindade imanente. Mas a revela em sua totalidade? Existe um limite: a encarnação tem suas condições próprias, derivadas de sua natureza de obra criada" (461). Essa segunda parte do axioma, segundo Y.C., não faz justiça à tradição apofática tão acentuada na Teologia oriental. Além disso teria

como consequência a admissão do "Filioque" ou pelo menos de um "per Filium" na processão eterna, o que traz problemas para os Orientais.

Depois deste primeiro capítulo gnosiológico, Y.C. passa a apresentar a história da pneumatologia (463-567) com a amplidão de conhecimentos históricos que lhe é peculiar. Um terceiro capítulo (568-607) faz "reflexões teológicas" sobre alguns temas-chave: o Pai, fonte absoluta da divindade; a Terceira Pessoa; a maternidade em Deus e a feminilidade do ES; cristologia pneumatológica. O capítulo IV (608-645) aborda a disputa com os Orientais em torno ao "Filioque", pleiteando que a Igreja Católica Romana omita o "Filioque" do Credo, já que introduzido de forma canonicamente irregular. Mas sob duas condições: 1) que os Orientais reconheçam que o "Filioque" não é herético, que há equivalência e complementariedade entre o "do Pai, fonte absoluta, e do Filho" e "do Pai pelo Filho", e que os Orientais não deveriam exagerar em sua afirmação "só do Pai"; 2) que o povo cristão do Oriente e do Ocidente seja preparado para dar esse passo com amor (cf. 639).

A segunda parte (647-703) é dedicada ao tema "O ES e os sacramentos" (na realidade, praticamente, só confirmação e eucaristia). Sobre a confirmação é interessante que Y.C. a veja mais como última fase do batismo do que como outro sacramento distinto (cf. 648). A relação batismo-confirmação é vista como correspondência às duas "missões", de Cristo e do ES. É o sacramento de uma vinculação mais estreita à Igreja, porque o sacramento da idade da socialização. Defende, no entanto, que a confir-

mação não se separe do batismo, inclusive quando conferido a recém-nascidos. — Sobre a eucaristia, Y.C. detém-se na questão da epiclese, de importância no diálogo ecumênico com o Oriente, observando que não há que separar a epiclese do conjunto da oração eucarística e examinando a divergência e convergência de opiniões na teologia oriental e ocidental. Também aqui vale muito o amplo conhecimento de história da Teologia próprio ao autor. A diferença entre as duas tradições é mais de acento que de conteúdo. O penúltimo capítulo trata da ação do ES em nossa comunhão do corpo e sangue de Cristo, relacionando manducação sacramental e manducação espiritual. O livro acaba com um capítulo sobre a natureza epiclésica de toda vida eclesial (sacramentos, profissão religiosa, pregação, ecumenismo). — Segue-se um índice alfabético de matérias e autores (705-716).

Fazer uma crítica a um mestre do gabarito de Y.C. é petulância para qualquer um que não esteja à mesma altura. Apesar disso, o recenseur se permite ousar fazer duas observações. A primeira diz respeito à parte exegética (cf. capítulo sobre o ES nos Evangelhos, p. ex.) que se ressentia da falta de consideração histórico-crítica suficiente. É verdade que Y.C. se exime disso, dizendo que não se trata de fazer um estudo exegético, para o qual reconhece não ser competente, mas "de captar o sentido dos momentos principais da experiência e da revelação do Espírito na época messiânica" (41). Não obstante, também para isso é preciso fazer exegese (como ele de fato faz, na opinião do recenseur com pouco espírito crítico, demasiado preocupado com certa

intelecção do dogma).

A segunda observação diz respeito à possibilidade de o autor pensar a Cristologia historicamente (cf. 600ss). Ele se propõe fazê-lo, mas o leitor tem a impressão de que sua formação escolástico-tomista com o substancialismo característico não o permite totalmente (cf. 602). Entretanto, sem dúvida, aponta para um elemento importante e muitas vezes esquecido, a ser considerado ao pensar-se a evolução histórica de Jesus: a ação do ES sobre ele.

Erros de composição podem acontecer até nas melhores editoras. Mesmo sem considerar comparativamente ao volume do livro, há muito poucos nesta obra. Entretanto, escapou um gritante, que chama a atenção por estar no título da conclusão do livro II. Pelo índice e pela natureza

das coisas, o título seria "En la unidad del ES todo *honor* e toda glória". E, no entanto, o leitor lerá em letras maiúsculas no cabeçalho da conclusão (416): "... todo *hombre*..."(!), em vez de "honor".

Para concluir, o recenseador felicita a editora pela contribuição à Teologia que significa esta tradução de Y.C. É um livro que torna acessível um volume impressionante de material histórico para quem quiser fazer uma Teologia do ES. Além disso, a obra está animada por um visível espírito ecumênico, especialmente com relação às Igrejas Orientais, de cuja Teologia e tradição Y.C. é grande conhecedor.

Francisco Taborda S.J.

VALADIER, Paul: *Agir en Politique. Décision morale et pluralisme politique.* (Collection "Recherches Morales" nº 5). Ed. du Cerf., Paris, 1980. 189 pp., 21,2 x 13,5 cm.

Paul Valadier, autor mais conhecido por seus estudos sobre a obra de Nietzsche (*Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, 1974; *Essais sur la modernité. Nietzsche et Marx*, Paris, 1974), atualmente é diretor da revista *Études* e membro do comitê de redação da *Archives de Philosophie* e professor no Centro Sèvres e no Institut Catholique de Paris.

Neste trabalho o A. estuda o difícil tema do agir político numa sociedade pluralista. E o faz consciente de que seria louco "quem pretenda que o curso das coisas, na política atual, responde aos imperativos da

moral... Basta abrir os jornais" (9). Mas é sua "convicção de que a violência se desencadeia na medida em que os homens deixam de tomar em suas mãos o seu destino, não se querendo efetivamente responsáveis de sua história, renunciando, assim, a querer ser morais" e a sua "esperança de que um esforço teórico não é vão na medida em que este pode fundamentar a coragem da ação e dissipar as miragens criadas pela passividade" (10). É esta convicção e esta esperança que o motivam neste trabalho.

O trabalho consta de três partes.

Na primeira, *Para uma ética política* (11-59), o A., buscando precisar o sentido da perspectiva moral no seio da esfera política, constata que o lugar próprio da moral perde consistência e estabilidade na medida em que a noção de autor e responsável da ação

política, da decisão política, se esvazia de sentido. E chega a esta constatação pela análise do papel capital da moral em toda e qualquer decisão, mas que no campo político esta decisão não é perceptível na medida em que se torna cada vez mais difícil de responder a questão: quem decide? Isto porque a decisão nas sociedades modernas tornou-se extremamente complexificada. E esta constatação faz com que o A. conteste a tese da "autonomia" do político como aquela outra segundo a qual "tudo é política", pois "se tudo é igualmente política, nada, no jogo de relações sociais, é mais política que outra coisa. Por aí se percebe que a exaltação da política (aspiração daqueles que difundem o slogan) coincide com sua extenuação" (23).

Como, no entanto, é difícil, senão impossível, viver na dissociação completa de referências e de normas, surge o maniqueísmo político e moral, como solução e como consequência. Sua presença se detecta na "vontade de não ver" (Nietzsche) e seu perigo consiste no sobreinvestimento moralizador da política. Como figuras de maniqueísmo o A. analisa dois atores e teóricos contrastantes da política moderna: M. Robespierre e Lenine. Para o A. três são os perigos do maniqueísmo: a busca da realidade atrás das aparências, a ilusão do começo absoluto em política, o moralismo. Daí que para o A., o juízo moral na política deva visar os efeitos de um ato ou uma decisão. A decisão humana nunca se pode igualar ao absoluto. O maniqueísmo ilustra uma forma de invasão da moral na política que é nefasta, tanto para a moral como para a política. Por outro lado, da postura maniqueísta pode-se aprender

que a moral não dispensa de nenhum modo a análise das relações de força presentes e que a instância moral sempre está presente, mesmo quando ela não diz o seu nome.

A partir disto o A. busca compreender qual é a natureza da decisão pela moral ou pelo ponto de vista moral. Para o A., o querer moral significa que se quer criar algo que não está aí, mas que deveria estar, é querer que o homem se torne criador de sua própria vida nos limites de sua condição histórica. Trata-se de uma decisão livre, ou seja, abandonar-se ao processo considerado inevitável ou dar sentido à vida em comum. A moral só é possível porque os homens dizem não às fatalidades. Tomar o ponto de vista da moral no campo político é uma questão que se inscreve no espaço da liberdade. Mas a vontade moral deve-se fazer política, isto é, deve afrontar as mediações pelas quais passa toda ação política, já que a moral não dita uma política mas deve se impor a si mesma as condições e os meios efetivos da ação política institucional. Isto significa reconhecer o universo político particular onde ele quer agir, ou seja, o universo pluralista em que a moral política deve se inscrever.

Assim na segunda parte, *Uma ética política num mundo pluralista*, (61-152), o A. procura fundamentar o pluralismo sob o ponto de vista do estatuto das ciências, da própria moral e do sentido do político. Isto implica que o pluralismo constitui-se num desafio para a moral e a política. O respeito ao pluralismo significa que ninguém pode deter a verdade última da sociedade e da sua história. Isto é: que o consenso social não é uma base assegurada sobre a qual se

pode construir tranqüilamente. O consenso social, pelo contrário, deve continuamente ser buscado e verificado. As críticas ao pluralismo são analisadas sob o ponto de vista do mundo da empresa técnica para quem o debate nas nossas sociedades se torna impossível, inútil e muito limitado, e sob aquele que acusa o pluralismo de esconder a divisão fundamental das nossas sociedades favorável aos poderes estabelecidos. Para o A., "somente o pluralismo leva em consideração os conflitos" (83). Ou seja, existe um laço íntimo "entre aceitação dos conflitos, pluralismo e *democracia*" (84) que o A. desentranha da sua consideração sobre a natureza do ser social e das instituições sociais e políticas. Assim a "ética política tem a ver com democracia e com a gestão harmoniosa do pluralismo" (86).

Mas diante desta análise longa e extremamente positiva do pluralismo surge a questão da regulação ética do pluralismo. É o que o A. aborda no longo capítulo "Pluralismo e Ética" em três grandes pontos: "A Política: espaço da palavra pública, ou do bom uso da palavra em política", "Referência a um absoluto?" e "As finalidades da política: o bem comum". Assim o A. procura delimitar o problema da significação e do alcance ético da discussão política para então responder às duas questões seguintes: a discussão política pode transigir frente a certos absolutos (p. ex.: os direitos humanos) ou deve se inclinar diante deles? A discussão política não se deve dar o horizonte de um bem comum para evitar o seu fechamento no imediato? Ou seja, o A. discute três princípios constitutivos da moralização da política, reguladores da decisão política: a discussão, o

princípio da igualdade em dignidade de todo homem, a perspectiva de uma vida comum mais humana, mais justa.

Neste último princípio o A. distingue, o que ele denomina de categorias do bem comum. Por categoria entende "os elementos formais ou imperativos que uma vontade moral pode reconhecer para engendrar uma sociedade mais humana e mais justa" (130). Estas categorias são: o *Bem da comunidade* que designa um fato, ou seja, o conjunto das riquezas, públicas e privadas, de uma comunidade; a *Comunidade deste Bem* que designa um direito, p. ex., à participação ilimitada de todos em tudo, isto é, em todos os bens materiais, morais e espirituais engendrados pela sociedade. A tensão que surge entre o fato e o direito faz intervir uma terceira categoria mediadora: o *Bem da comunidade*. Esta designa um valor, que uma vez reconhecido, cria e "funda a possibilidade de uma união sobre a base de um consenso renovado" (133).

Mas é o problema da decisão que centra necessariamente a reflexão ética sobre a política. A possibilidade da decisão é dada pela "conexão interna das coisas" ou seja, pela suposição de que um certo sentido circula neste mundo e ao mesmo tempo porque se quer introduzir mais sentido (p. ex., mais harmonia entre os homens). Além disso a decisão humana responde à necessidade de agir inscrita no campo a transformar. E esta necessidade é "a condição de exercício de uma liberdade verdadeiramente humana" (142). A decisão será moral se ela obedecer a estes postulados. Mas ao mesmo tempo a moral precisa "passar pela apreciação técnica", isto

é, precisa determinar os fins, fixar os objetivos e precisar os meios. A elucidação do conteúdo racional da decisão não exclui a necessidade da avaliação, recorrendo aos valores, "compreendidos como o que é verdadeiramente desejado, como aquilo que se estima digno de ser desejado, o que se prefere em último caso, ou aquilo, que se quer absolutamente evitar, aquilo que se julga intolerável" (144). A decisão política sempre é uma decisão arriscada. Enquanto que nenhuma decisão na história é adequada ao ideal. Assim a liberdade moral se exerce dentro de um risco razoável. Daí a necessidade do compromisso. O contrário dita uma moral ilusória.

Na terceira parte, *Decidir cristão num mundo pluralista* (153-181), o A. num único e último capítulo, procura ver "em que a vida na fé cristã aporta ao crente (se ele vive desta fé) referências aptas a esclarecer e a fundar suas decisões, suas escolhas, seus engajamentos" (155). E o trata em três pontos: num primeiro analisa a antiguidade da controvérsia a respeito da atitude cristã em relação à política. Uma atitude oscilante e ambígua que remonta a Santo Agostinho. Esta controvérsia continua atual. O A. descarta a tentação "de inscrever imediatamente uma injunção que se diz evangélica como recobrando por si só a exigência ética em política", pois "toda exigência ética, para encontrar seu conteúdo efetivo, deve ser confrontada com o caráter racional e razoável da decisão tomada ou a tomar". Assim que, para o A., "uma moral que não consente em se afrontar aos rigores da estrutura de ação não tem nenhuma legitimidade que se possa pretender evangélica ou radical, pois ela é vazia" (159). Daí a in-

sistência sobre o enraizamento humano da decisão com as suas conseqüências. Partindo do fato de que "toda decisão é condicionada por uma sensibilidade e é tarefa do juízo moral discernir nesta sensibilidade" (161), o A., num segundo ponto, estuda a sensibilidade moral que é formada na liturgia, na leitura das Escrituras e na comunidade eclesial. Num terceiro ponto procura indicar algumas referências para o juízo moral, que passa pela instância da razão esclarecida pela fé. Tais referências são: as exigências cristãs são verdadeiras na medida em que são comunicáveis, a recusa à mentira, a não aceitação da violência que mata, o perdão que provoca a liberdade a transcender o passado e a antecipar o que ad-vem, e o dever de suspender o juízo. Este dever impede a crença numa história fechada, possibilita o debate e a discussão política, obriga a reconhecer que o regime da ação histórica é tal que não é possível julgá-la senão pelos seus plenos efeitos no seu final (cf. 180). Uma rápida conclusão termina o trabalho.

Não é fortuito que me tenha demorado na exposição do conteúdo deste trabalho além do que se prevê numa recensão. Isto por vários motivos.

Não é fácil encontrar na atual literatura uma reflexão mais articulada e consistente sobre o agir político. Nas obras que versam sobre moral social, é verdade, sempre encontramos algum capítulo dedicado a esta questão. Mas tem-se a impressão, uma vez lido, da falta, da necessidade de algo mais articulado e mais pertinente às exigências do agir político numa sociedade com características muito próprias e específicas. P.V., neste

sentido, não nos repete, neste seu trabalho, coisas já ouvidas, já vistas em outros tempos. E isto porque sua reflexão é muito colada em cima de uma análise da sociedade atual. Ajuda-lhe nesta tarefa o seu conhecimento da filosofia política e filosofia moral. Neste trabalho o atesta o uso de autores desde Marx e Lenine até Hannah Arendt, Claude Lefort e, principalmente, Eric Weil. Isto lhe permite refletir com argúcia a sociedade de tipo pluralista e o problema da decisão moral em política numa tal sociedade. Trata-se de uma reflexão provocante e estimulante.

E como reflexão que provoca e estimula, o trabalho levanta algumas questões. Duas questões sejam rapidamente mencionadas. A primeira referente à sua análise extremamente positiva do pluralismo político. Parece-me que se trata de uma reflexão que não consegue incorporar suficientemente a crítica que vem de fora, que vem do exterior. Quero dizer que se trata de uma reflexão por demais centrada numa realidade, especificamente a realidade política francesa, caracterizada mais pelas relações Leste-Oeste e onde as relações Norte-Sul

não entram, não contam.

E, talvez ligada a esta questão, surge a outra. O A. não leva em consideração, na sua análise do mundo pluralista, a realidade do pobre. Somente na terceira parte, quando reflete as referências cristãs na decisão política, ele se refere ao que chama de "primazia ética dada aos pobres" (158; cf. tb. p. 167 e 172). Parece-me que não levar em consideração esta "primazia" na reflexão ética sobre o agir político, mesmo numa sociedade pluralista, é uma lacuna. Atesta-o o importante contributo de John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, 1971 (trad. italiana: *Una Teoria della Giustizia*, Milano, 1982), considerado pelo maior crítico desta obra, Robert Nozick, autor de *Anarchia, stato e utopia* (trad. italiana, Firenze, 1981), p. 194, uma obra que qualquer filósofo político e moral deve ter em consideração e não se referir a ela requer uma justificação.

Inácio Neutzling S.J.

GOLLART, Paulo: *Deus compromete. Homilias do ciclo A*. Ed. Vozes, Petrópolis 1983. 208 pp., 21 x 13,6 cm.

Este volume apresenta homilias para todos os domingos do ciclo A (onde é lido predominantemente o Evangelho segundo Mateus, como em 1984). As homilias estão escritas em linguagem moderna, estilo rápido,

frases curtas, iniciando quase sempre com um exemplo que se mostra depois mais ou menos relacionado com o tema do Evangelho do dia. As homilias são sugestivas. Na capa o leitor é informado de que o autor é encarregado da celebração da Missa dominical na TV Record (São Paulo e Rio), sendo esse o "Sitz-im-Leben" original dos textos reunidos neste volume. Há textos luminosos como a

homilia da Santíssima Trindade (103-105), do 1º Domingo do Advento (17-18) ou do 2º Domingo da Páscoa (85-87). Outros textos são menos inspirados (o que não é de estranhar numa coletânea desta espécie).

O livro servirá de inspiração para o pregador dominical, mas poderá também alimentar a meditação de qualquer cristão.

As homilias estão divididas conforme o ano litúrgico, embora estranhamente os domingos comuns até o sexto sejam incorporados ao Tempo de Natal e a festa do Batismo do Senhor, com que conclui o ciclo natalino, seja denominada simplesmente "1º Domingo Comum" (38). Igualmente incoerente é pôr as solenidades da SSma. Trindade (103) e do Corpo de Cristo (106) sob o item

"Tempo da Páscoa". No final, "Santoral Festivo" (183), o autor reúne as solenidades da Imaculada Conceição (185), da Assunção de Nossa Senhora (187) e de Todos os Santos (190), por sua (possível no primeiro caso) ocorrência em domingo. Segue-se um estranho "Apêndice" (193) com as solenidades de S. José (195), Sagrado Coração (190), S. Pedro e S. Paulo (201), a festa da Exaltação da Cruz (204) e a Comemoração de Todos os Fieis Defuntos (207). Quais os critérios de escolha? A Exaltação da Cruz pode ocorrer em domingo, mas também a Apresentação do Senhor e a Transfiguração que, no entanto, não são contempladas com uma homilia.

F. T.