

# RECENSÕES

**BARREIRO, Álvaro:** *Os Pobres e o Reino: Do Evangelho a João Paulo II* (Col. "Fé e Realidade" 14) Ed. Loyola, São Paulo 1983. 157 pp., 21 x 14 cm.

Livro sereno e objetivo que vem trazer luz para a situação de Igreja em que com facilidade se usa e se abusa de palavras do Papa, encobrendo, às vezes, o próprio sentido profundo das Escrituras.

A. Barreiro, que já se fizera conhecer do leitor teológico através de seu trabalho sobre *Comunidades eclesiais de Base e evangelização dos pobres* (Ed. Loyola, São Paulo 1977), persegue a mesma linha de reflexão. Aprofunda-a num trabalho bem claro e didaticamente bem articulado.

Reproduz de modo sintético e objetivo os frutos de pesquisas filológicas e históricas sobre a semântica do termo "pobre". Em poucas páginas densas, o leitor pode ter uma idéia clara de como esse nosso conceito atual de pobre não cobre a riqueza lingüística bíblica e medieval. Com isso, já se evitam reducionismos ou espiritualizações infundadas.

Depois dessa nota à guisa de introdução, dedica longas páginas para analisar o que entende João Paulo II por "pobre" a partir dos discursos feitos em nosso Continente. Análise bem detalhada, de modo que ninguém ao terminar essa lenta e pormenorizada pesquisa pode pôr em dúvida que os pobres para o Papa são todos os "oprimidos", "os que refletem nas suas vidas o rosto dolente do Senhor" (p. 45).

Uma vez precisado o termo "pobre", A. Barreiro avança sua análise na direção de enuclear o sentido da

"opção preferencial pelos pobres". Qualquer leitor desavisado ter-se-á dado conta das controvérsias que tal expressão tem levantado. Desde afirmações restritivas ao nível estritamente econômico até aquelas que ampliam o conceito de pobre até abarcar inclusive os ricos, num esvaziamento semântico completo da opção. A opção pelos pobres nada mais é que a tradução do tema "medularmente evangélico" do "privilegio dos pobres" (p. 52). João Paulo II com tal expressão reencontra a lídima tradição evangélica da preferência de Deus pelos pobres.

Para que tal tese central do livro ficasse bem provada, o autor dedica o capítulo III à tarefa de recolher o melhor da exegese bíblica, de modo especial dos trabalhos de J. Dupont, sobre a "Bem-aventurança dos pobres". Começa mostrando as diferenças entre as duas versões de Mateus e Lucas. Com a ajuda da exegese tenta chegar ao "evangelho de Jesus". Qual teria sido a fórmula usada por Jesus? ter-se-ia inspirado nos oráculos do Antigo Testamento (Is 52, 7 e 61, 1-2), a partir dos quais teria formado sua consciência e portanto formulado sua pregação. O sentido de Jesus era bem concreto: anunciava uma alegria, uma "bem-aventurança" para quem estava numa situação de infelicidade, i.é. os oprimidos, os marginalizados, os pequeninos, os pecadores. Todos esses termos tinham na época real conotação social de exclusão, de marginalização e portanto de "pobreza" (p. 92). Portanto, comparando com as duas versões — Mateus e Lucas — a de Jesus é a mais radical. Lucas e Mateus traduzem Jesus para contextos sociais diferentes, numa fidelidade radical à

inspiração jesuana, mas já ampliando ou aplicando a bem-aventurança a grupos precisos. Lucas acentua o "agora" do sofrimento e da perseguição, ao qual é contraposta "a certeza da salvação futura" (p. 94). Em Lucas, pobres são os perseguidos. Como perseguidos, tornam-se pobres. Em Mateus, o ponto enfático desloca-se para as "exigências de uma vida conforme aos ensinamentos de Cristo" (p. 110). O termo "pobres em espírito" tem recebido ao longo da exegese diversas interpretações, que o autor resume claramente nas pp. 103 ss. Opta pela versão interpretativa de J. Dupont, em que "pobres em espírito" são os "humildes". Mostra depois que tal significado não está desligado do "pobre real", antes mantém com ele profundo elo. Se Mateus produziu certa espiritualização da expressão, não esvaziou, porém, a inspiração realista jesuana.

Este capítulo, central no livro, serve para situar-nos bem dentro das pesquisas exegeticas, eliminando qualquer interpretação simplista e apresada. Com ele, coloca-se a base escriturística para entender a bem-aventurança dos pobres que está na base teológica da "opção preferencial dos pobres". Ora, como a Escritura é "norma normans", os discursos do Papa não podem fugir dela. Assim no quarto e último capítulo, o autor mostra como os discursos do Papa, especialmente aquele que ele fez na Favela do Vidigal — onde o tema da bem-aventurança dos pobres é central — são uma atualização e não enfraquecimento da mensagem evangélica de Jesus, retratada nos textos de Lucas e Mateus. Com o mesmo rigor e calma analítica, A. Barreiro dissecou os discursos de João Paulo II para perceber-lhes o sentido verdadeiro dentro do contexto mais bem definido e conhecido.

O campo de pesquisa escolhido

pelo autor é bem restrito. De um lado, aproveita análises já elaboradas alhures sobre os textos evangélicos, e doutro opera ele mesmo análises detalhadas dos discursos do Papa. Da comparação desses dois esforços, resulta a tese central: há profunda comunhão de sentido entre a tradição evangélica, realista da bem-aventurança dos pobres e os discursos do Papa, pese uma aparente espiritualização nos textos de João Paulo II. A interpretação, que se quis agarrar a tal diluição do sentido evangélico, é duplamente infiel: ao Evangelho e ao Papa. Esta tese central do livro tem forte interesse para o momento em que na América Latina a Igreja se compromete cada vez mais com os pobres. Por isso, sofre críticas, acusações, não só de forças externas mas também de elementos de seu interior. O livro é sereno, sério, objetivo. Desce a análises precisas, exaustivas. Esse espírito e propósito de seriedade e objetividade provocou certas repetições. Deu ao livro um ritmo lento. Necessário, porém, para colocá-lo acima de toda suspeita de posições tomadas previamente e simplesmente recheadas de citações papais. O livro, de certa maneira, dirige discussões sobre a interpretação dos discursos do Papa no respeito à opção pelos pobres. A abundância de material trabalhada com minúcia é já suficiente para traçar-nos um perfil bem definido do sentido da controvertida expressão "opção preferencial pelos pobres". Portanto, quem estiver bem dentro da pastoral, pode encontrar nesse livro estímulo para continuar sua dedicação aos pobres numa opção lúcida e firme.

J. B. Libânio S. J.

**LIBÂNIO, J. B.:** *A Volta à Grande Disciplina. Reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja* (Col. "Teologia e Evangelização" 4). Ed. Loyola, São Paulo 1983. 180 pp., 20,8x13,8cm.

JBL já deu sobejas provas de ser exímio analista da realidade eclesial (*Formação da consciência crítica*, Ed. Vozes, Petrópolis 1979; *As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais*, Ed. Vozes, Petrópolis 1981, 2ª ed.; *Pastoral numa sociedade de conflitos*, Ed. Vozes, Petrópolis 1982). Já a partir daí poderá o leitor abrir esta nova obra com a garantia de encontrar nela a mesma agudeza de análise, a mesma perspicácia em encontrar modelos explicativos da situação analisada, o mesmo equilíbrio de julgamento, a mesma penetração crítica, o mesmo estilo vigoroso e agradável. E não se decepcionará. Este é um livro capaz de descortinar novos horizontes.

Desta vez JBL estuda "a atual conjuntura da Igreja". A estrutura do livro é sumamente simples, cristalina. Depois de um capítulo de "considerações metodológicas" (15-22), segue-se um sobre a construção e a estrutura da identidade católica tridentina (23-77), ponto de partida imprescindível para entender a situação eclesial hodierna. Inspirado nos estudos de J. Delumeau, JBL descreve vivamente as características da identidade tridentina e o dinamismo que a construiu e conservou durante tantos séculos. Entretanto, num organismo vivo como a Igreja, as forças de construção coexistem com forças de dissolução. O cap. III mostra como simultaneamente à construção começa a "deconstrução da identidade tridentina" (79-105).

A conjuntura atual da Igreja é "a fase de reconstrução" (cap. IV, 107-180, para o qual os outros capítulos

são mera preparação). Numa metáfora bem trabalhada, JBL define a situação presente como a interpenetração de quatro tendências: "A Igreja nessas últimas décadas assemelha-se a canteiro de obras, com a originalidade de trabalharem nele, simultaneamente e nem sempre coordenadamente, diversas empresas construtoras. Uma continua a obra de demolição do prédio antigo. Outra tenta roubar-lhe o material para reconstruir, se fosse possível, o mesmíssimo edifício, que fora e está sendo destruído. Outra, por sua vez, com a planta do antigo edifício na cabeça, procura adaptá-lo às novas circunstâncias e empreende a construção. E finalmente, uma quarta empresa busca sua inspiração em outra planta, original e inédita. Trabalha sem saber que tipo de edifício resultará" (107). Essas quatro "empresas construtoras" terão seu trabalho descrito e receberão seu nome no decorrer do capítulo. São, respectivamente:

1) "A implosão completa da identidade tridentina" (109-119), representada por aqueles que constatarem e propugnam "o fim do cristianismo convencional" (Van de Pol) ou até o esfacelamento do cristianismo (M. de Certeau - J. M. Domenach).

2) "A reconstrução da mesma identidade tridentina" (119-131), posição neofundamentalista, para a qual o arcebispo Marcel Lefèbvre é o símbolo mais significativo, embora não esteja só e JBL ouse dizer que "mesmo dentro dos episcopados essa tendência conta com maior simpatia que eles publicamente manifestam" (122). No Brasil o grupo ligado ao antigo bispo da diocese de Campos, D. Castro Meyer, exemplifica sobejamente essa tendência.

3) "A construção da identidade Vaticano II" (131-158), propugnada por aqueles que pretendem fazer do Vaticano II um novo marco na história

da Igreja, semelhante a Trento, ou seja: consideram o Vaticano II um estacionamento, antes que uma plataforma de lançamento. São os grupos que a revista *Concilium* nº 161 (1981) chama de neoconservadores e JBL prefere denominar "neofundamentalistas moderados".

4) "A via do pluralismo e do compromisso libertador" (158-178) busca "uma identidade de perspectiva dialética e histórica" (162). O pluralismo que a intitula, não é a mera coexistência com as outras três tendências nem o compromisso aquele a ser buscado entre as outras tendências, deixando-as intactas. A certa altura, JBL parece sugerir-lo ao leitor incauto: "A articulação entre 'pluralismo' e 'compromisso' constitui a originalidade dessa identidade. Nesse sentido, ela busca uma síntese entre a primeira posição — implosão da identidade — que defende ao extremo o pluralismo e a posição neoconservadora que refuga o pluralismo em benefício de uma maior identidade. Discorda da primeira posição, ao atribuir ao compromisso um caráter unificador, excludente. [...] Discorda da posição conservadora, na divergência do ponto de coesão" (160-161). O leitor atento não se aterá a esse primeiro momento de comparação formal entre a quarta via e as anteriores, mas verá que a caracterização da quarta via está na conclusão do parágrafo: "... esta quarta posição coloca o 'compromisso social libertador', a 'práxis da libertação', como o grande foco de unificação, de identidade e identificação, ainda que sob diferentes formas, em sadio pluralismo" (161). Não sem razão o compromisso que intitula a quarta via recebe o adjetivo de "libertador": é um compromisso com a realidade, com a prática social libertadora. O pluralismo propugnado é um pluralismo entre níveis de elaboração da consciência crítica: um nível letra-

do e um nível popular. Esses dois níveis se devem questionar mutuamente, dentro de "uma grande unidade, que não é neutra, nem 'pluralista'. Há uma tomada de posição global em tal identidade que não é pluralista, no sentido de que comporta outras posições opostas. Na unidade dessa posição, há captações diferentes" (160). É a unidade é dada pela redescoberta de que o amor preferencial de Deus pelos pobres, não por serem bons ou eticamente melhores que os ricos, mas por carecerem dos bens mais elementares da vida material, está no centro da Boa Nova de Jesus. A identidade desta quarta via é a da "Igreja dos pobres". Como a pobreza é uma realidade histórica e se explica dialeticamente (em oposição à riqueza; o pobre é o em-pobre-cido), essa identidade é histórica e dialética, não dada de uma vez por todas. O compromisso com o pobre, com as classes populares, desvendará por onde ir. A diversidade conjuntural permitirá um pluralismo de opções secundárias dentro da opção básica.

O recenseador tentou explicitar como interpreta o nome dado por JBL à quarta via, porque numa leitura superficial o nome é ambíguo, apesar de JBL ser suficientemente claro em sua caracterização. Aliás, bastaria ver a simpatia que JBL lhe mostra e a afirmação de que esta quarta via é reforçada a nível letrado pela Teologia da Libertação, da qual ele é um dos mais significativos representantes em terras brasileiras, para tirar toda ambigüidade do nome.

É digno de consideração a honestidade com que JBL aponta os perigos desta quarta via e entrega a decisão à busca honesta e sincera da verdade: "Nenhum caminho pode já de antemão gozar de evidência parusiaca. É através de acertos e equívocos, de autocríticas e críticas vindas de fora, que se constrói a via da verdade"

(178).

Para a busca do caminho certo o livro de JBL constitui uma contribuição de primeira qualidade. Na despretenção de suas dimensões e de sua linguagem, este livro se impõe como indispensável a todo agente de pastoral que não quer viver ingenuamente a grave conjuntura eclesial por que passamos.

Por fim uma palavra sobre o título. "Volta à grande disciplina" é uma expressão usada por João Paulo I e retomada por seu sucessor (cf. 10-11). JBL mostra como ela "vem de encontro às aspirações dessa via [a quarta], desde que ela seja situada em horizonte amplo" (devidamente distinta da "pequena disciplina" a que o mesmo João Paulo I se referia). E JBL continua: "A 'grande disciplina' faz-se ne-

cessária como adestramento para as grandes causas. Não se improvisam opções de envergadura, como as pedidas em Medellín e Puebla. [...] A grande disciplina se mede fundamentalmente pela nobreza da luta em vista de objetivos amplos e dignos. Pelo contrário, a pequena disciplina perde-se nos semáforos do tráfego, consumindo freqüentemente as energias, que deveriam ser deslocadas para a adesão à opção pelos pobres, a movimentos libertários de nosso tempo" (166). O estranho título do livro se torna assim um programa, quando lido à luz da via do pluralismo e do compromisso libertador.

Francisco Taborda S. J.

---

**GUTIÉRREZ, Gustavo:** *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo.* CEP, Lima (Peru) 1983. 182 pp., 19,1 x 13 cm.

Desde seu nascimento a Teologia da Libertação (= TdL) se preocupa pela espiritualidade (cf. Gustavo GUTIÉRREZ: *Teologia da Libertação. Perspectivas.* Vozes, Petrópolis 1979, 3ª ed., 172-176), convencida de que toda teologia brota de uma espiritualidade. Entretanto até hoje não se chegou a elaborar uma teologia espiritual mais sistemática na perspectiva latino-americana. É uma lacuna que se vem fazendo notar e que este pequeno grande livro de G. G. ajuda a preencher.

A obra está estruturada em três capítulos, correspondentes à tríade "ver-julgar-agir".

O título do cap. I (17-51) ("Como cantar a Deus em terra estranha?" 19) sugere a tensão em que a vivência

cristã se dá em nosso continente. O povo latino-americano vive em sua própria pátria como se fosse estrangeiro, pois lhe foi tirada por uma exploração secular. Essa situação não é meramente uma "situação social" que nada tem a dizer à vivência cristã. Ela provoca a morte (física e cultural, pessoal e étnica) e, portanto, é algo contrário ao Reino de vida anunciado por Jesus. Também quem assume a causa do pobre é suspeito de ser "estranho", até mesmo dentro da Igreja. É o elemento de cruz, fator de purificação de quem assume o compromisso.

Desde esta perspectiva que reconhece o quilate espiritual da situação social vigente, surge um questionamento das tendências dominantes na espiritualidade cristã. Por um lado, elas faziam da espiritualidade um "luxo" para minorias privilegiadas sócio-cultural e economicamente e, por outro, a desenvolviam numa perspectiva individualista e espiritualista (vida

“interior”), empobrecendo e inclusive deformando o seguimento de Jesus. Espiritualidades assim concebidas são incapazes de orientar no seguimento de Jesus aqueles que estão embarcados na aventura coletiva da libertação.

Da defasagem entre o que a realidade e o compromisso com os pobres exigem, e as formas antes caracterizadas de espiritualidade (elitistas, individualistas e espiritualistas) surge a busca de novos caminhos que, no entanto, traz consigo o gosto amargo da insegurança, aparentemente a carcomer os esquemas tradicionais da vida espiritual. Isso, por sua vez, acarreta “uma *desarticulação* dolorosa na experiência espiritual” (31), uma dualidade entre o tradicional que nos foi transmitido e o novo que aprendemos na experiência com os pobres.

Se, por um lado, se experimenta assim a “terra estranha”, nela, no entanto, se eleva e deve elevar-se “o canto dos pobres” (33), vale dizer: “Frutificam também as sementes de uma nova espiritualidade” (33). É preciso reconhecer que a América Latina vive hoje tempo de salvação (cf. 2 Co 6, 2). “Não se trata de um otimismo fácil, mas sim de uma profunda confiança na força histórica dos pobres e, sobretudo, de uma firme esperança no Senhor” (34), pois cresce cada vez mais a solidariedade na defesa dos pobres (é tempo de *solidariedade*) e, desde a solidariedade e o compromisso libertador, redescobre-se a oração (é tempo de *oração*). E, como resultado de ambos, é tempo de *martírio*.

De toda essa situação “está saindo ‘o ouro acrisolado’ (Ap 3, 18) de uma nova espiritualidade” (42). Há uma constante histórica: “as formas concretas de seguir a Jesus estão ligadas aos grandes movimentos históricos de uma época” (44). Ora, o grande movimento histórico de hoje na

América Latina é a irrupção do pobre que cria consciência e se organiza para lutar pelo direito à vida. No seio desse movimento se dá a experiência espiritual do povo: a experiência do Deus da vida. “A irrupção do pobre na Igreja e na sociedade latino-americana é em última instância uma irrupção de Deus em nossas vidas” (45) que nos convida novamente a escolher a vida (cf. Dt 30, 19). Essa experiência espiritual é de todo um povo, o que permite recuperar “o sentido bíblico da caminhada de um povo em busca de Deus” (46). Para muitos cristãos hoje na América Latina o seguimento de Jesus Cristo depende de “sua capacidade de incorporar-se à experiência espiritual do povo pobre” (48), levando consigo toda a tradição espiritual em que se viveu até então “para enriquecer a atual vivência espiritual do povo pobre” (50).

Para lançar luz sobre esta situação, G. G. procura no cap. II (53-124), cujo título “Por aqui já não há caminho” se inspira num texto de S. João da Cruz, desenvolver as dimensões de todo caminho espiritual, vale dizer: do seguimento de Jesus, segundo o NT. São elas: um encontro com o Senhor, a vida do Espírito e o caminho rumo ao Pai, respectivamente ponto de partida, meio e meta de vida espiritual.

No início de todo caminho espiritual está uma experiência de encontro com o Senhor: a espiritualidade não é aplicação de uma teologia; é *fonte* de teologia, “é o terreno em que afunda suas raízes uma reflexão teológica” (58). À base de Jo 1, 35-42, G. G. recorda: “Todos temos dessas ‘4 da tarde’ em nossas vidas, momentos fortes de encontro com o Senhor, nos quais se afimenta nossa espiritualidade. São o poço a que uma e outra vez vamos beber” (67). E esse encontro leva a dar testemunho, como G. G. ilustra com Mt 11,

2-6 (os discípulos de João Batista que devem testemunhar a seu mestre as obras de Cristo, ações concretas e favor do pobre) e 1 Jo 1, 1-4 ("O seguidor de Jesus é um testemunha da vida. O que adquire um significado peculiar num subcontinente como o nosso, em que as forças da morte se fizeram sistema social que marginaliza o pobre, predileto do Reino de vida" 71). Essa relação entre experiência, reflexão e testemunho é uma constante na espiritualidade cristã. Quem tem a experiência, trata de propô-la à comunidade cristã como *uma* maneira de ser cristão. As maneiras mais vigorosas permanecem. "Isso faz com que espiritualidades como a franciscana, dominicana, inaciana ou carmelita, entre outras, tenham ainda muito a dizer-nos. A profundidade da vivência espiritual que lhes deu origem, como a envergadura da reflexão teológica que elas suscitaram, as mantém vigentes até agora" (74).

Para explicitar o caminho espiritual, a vida segundo o Espírito, G. G. explica os três termos paulinos "carne", "Espírito", "corpo", para mostrar que: "A vida segundo o Espírito não é... a existência segundo a alma, e contra ou sem o corpo; mas sim de acordo *com a vida*, o amor, a paz e a justiça — os grandes valores do Reino de Deus - e *contra a morte*" (99). Carne aparece em Paulo "como uma força que atua sobre o ser humano e que com sua cumplicidade — uma combinação de debilidade e aceitação culpada — o leva ao reino da morte" (84). Espírito é o próprio ser humano visto globalmente, desde seu dinamismo; mais particularmente a pessoa "considerada sob o ponto de vista da ação de Deus sobre ela" (86). E, em última instância, é Deus mesmo. "Corpo", por sua vez, é empregado por Paulo num sentido muito próximo a "carne", mas não é sinônimo. "O corpo resulta ser antes o campo

em que atuam a força da morte, a carne; e ao mesmo tempo a força de vida, o Espírito" (91). A pessoa humana pode, também enquanto corpo, viver segundo o Espírito. Corpo, como carne e espírito, não são "partes" do homem, mas o homem todo visto sob determinado ângulo. "Vida no Espírito será a que leva o *corpo liberado* das forças de morte" (95). Em última análise, o homem é tal por participação ao mistério de Cristo: a Igreja é o corpo *real* de Cristo.

Toda essa descrição mostra bem o sentido em que Paulo fala de carne, espírito e corpo: o horizonte de uma opção pela morte ou pela vida. Nele se desenrola a existência humana. "Libertado da carne, força de morte, nosso próprio corpo se faz espiritual, fator de vida e solidariedade" (99).

Para quem encontrou o Senhor e se pôs a andar segundo o Espírito, a busca de Deus é o imperativo de sua vida. G. G. mostra que "em verdade se trata do recorrido que faz um povo inteiro e não só personalidades isoladas" (100). É isso que mostra a experiência do êxodo no AT, experiência fundacional do povo, cujo caminho no deserto se caracteriza pela busca do Deus que já haviam encontrado (cf. S. Agostinho: "Não me buscariam, se não me houvessem já encontrado" 106). A longa caminhada do deserto se destina ao conhecimento recíproco entre Javé e seu povo, conhecimento que biblicamente é amor. "Esse duplo aprendizado deverá empreender rotas permanentemente novas. Porque o percurso se faz através do deserto, onde não há caminho traçado de antemão. A pegada que faz um viandante é apagada de imediato pelo vento e a areia. Por isso no deserto nem encontramos nem deixamos rastros ao avançar. A cada um corresponderá fazer sua própria senda na maior liberdade (...) Na vereda rumo à terra prometida o povo eman-

cipado da escravidão e do trabalho forçado aprende a ser livre, forjando-se como nação” (104-105). É a experiência de liberdade que marcará toda espiritualidade desse povo.

Quando Paulo, no NT, fala da vida segundo o Espírito, entende-o também no sentido do caminho de um povo, não de algo exclusivo do âmbito pessoal. Basta recordar sua teologia do corpo de Cristo. G. G. aborda o tema a partir do uso da expressão “o Caminho”, nos Atos dos Apóstolos, como expressão para o comportamento e estilo de vida dos cristãos. Esse caminho é, em última análise, o amor (cf. 1 Co 12, 31: “um caminho mais excelente”). Também nesse caminho da Igreja se trata “de uma aventura coletiva movida pelo Espírito de Deus. Aventura em que um povo aprende a viver liberdade a serviço do amor” (114).

G. G. passa então a mostrar no exemplo das três noites de S. João da Cruz como a experiência do êxodo e da comunidade primitiva inspiraram os caminhos de espiritualidade na história da Igreja. Toda espiritualidade é global, abrange todos os aspectos da vida (não só os religiosos). É um estilo de vida. E, não obstante, há uma grande diversidade de espiritualidades. “Toda espiritualidade é um caminho oferecido para o melhor serviço de Deus e dos outros: liberdade para amar. O que estabelece a diferença entre uma espiritualidade e outra não está nos eixos mencionados que são normalmente os mesmos, mas na ordem nova que se cria entre eles, no modo de fazer a síntese. E isso vem da experiência que dá origem a um caminho espiritual”. Toda espiritualidade está marcada pelo contexto histórico. Nunca pretende ser a única maneira de ser cristão. É um caminho entre outros.

O cap. III procura descobrir na incipiente espiritualidade da libertação

traços que a caracterizam. Talvez seja prematuro, mas o autor julga poder distingui-los. O título do capítulo (“livres para amar”) sugere a tônica dessas notas distintivas: “Trata-se da *livre* determinação de entregar sua vida por *solidariedade* com os que se acham sob o poder da morte. Liberdade em função de uma comunhão de vida. Esse é o sentido da liberdade cristã e o que lhe dá sua plenitude” (128, sublinhado pelo autor). Como se articulam nessa liberdade os grandes temas da existência cristã, o próprio autor explica sinteticamente, antes de explicá-lo ao longo do capítulo: “A experiência de solidariedade exige a *conversão*, ponto de partida de todo seguimento de Jesus. Comprometer-se na história pede ser eficaz nela, mas este esforço nos faz penetrar com maior profundidade no caráter fontal e envolvente do *amor gratuito de Deus*. A situação da América Latina está marcada por um profundo sofrimento do qual surge uma vivência nova e pascal da *alegria* como resultado do dom da vida. A pobreza ‘desumana’ e ‘anti-evangélica’ é uma realidade das massas entre nós, mas comprometer-se com os pobres e oprimidos conduz a redescobrir um tema evangélico central: a *infância espiritual*. A solidariedade com os despojados supôs para muitos cristãos uma dolorosa experiência de *solidão*, pelo isolamento em que são deixados, pela suspeita que despertam seus gestos, ou pela prisão; essa solidão aparece não obstante como um meio privilegiado para perceber o profundo sentido da comunidade eclesial” (130-131, sublinhado pelo recenseador). Os cinco itens sublinhados constituem as cinco partes deste capítulo e mostram a profunda identidade cristã da espiritualidade que surge no contexto da luta do povo latino-americano por libertação. Ao mesmo tempo essas velhas características as-

sumem nova feição pelas relações que o texto citado indica com admirável concisão. Importa não isolar os elementos para compreender sua novidade. Como se trata de sistematizar uma espiritualidade que já vem sendo vivida, os temas deste capítulo são apoiados ampla e constantemente por textos tomados da vida eclesial da América Latina.

Com uma frase de S. Bernardo, G. G. intitula seu livro: "Bebber em seu próprio poço" (cf. 16). E o subtítulo esclarece que esse poço nosso é o "itinerário espiritual" do povo latino-americano. G. G. sabe mostrar com maestria a relação entre essa "água de nosso poço" e as águas dos outros poços cavados através dos séculos pela tradição cristã. Velhas metáforas da espiritualidade tradicional adquirem novo brilho graças à perícia desse escriba versado no Reino dos céus que sabe tirar de seu tesouro coisas novas e velhas. Assim o sentido da "noite escura" de S. João da Cruz é redescoberto na "noite escura da injustiça", a solidão vivida pelos que, procurando ser solidários com os pobres, são isolados e encontram a "desconfiança e até hostilidade de muitos que compartilham a mesma fé" (175). Sobre a "infância espiritual", G. G. chama especial atenção: só se vive a pobreza espiritual, da qual a infância espiritual é um aspecto, inserindo-se no meio pobre, mas também vale vice-versa, que "só desde a infância espiri-

tual é possível comprometer-se verdadeiramente com os pobres" (172). A relação entre *contemplação e ação* da espiritualidade inaciana é uma "pista fecunda" para realizar a síntese entre eficácia e gratuidade que Mt 25 desencadeia na experiência latino-americana: o amor fraterno tem que ser eficaz, atingir a dimensão terrena e material das necessidades vitais do próximo (cf. 153). Por sua vez, à luz do mesmo texto evangélico, abre-se nova perspectiva para o "contemplativus in actione". Já que "o gesto em favor do pobre é gesto feito ao próprio Cristo", o amor ao pobre é mais que mera "dimensão social" da fé: "há um aspecto contemplativo, de encontro com Deus, no coração mesmo da obra de amor" (143).

Enfim uma obra de grande inspiração essa síntese de teologia espiritual latino-americana, de G. G.. Ela mostra como, bebendo em nosso próprio poço, encontramos a água viva de Cristo que já jorrou em muitos outros poços. Encontramo-la, no entanto, sempre fresca e capaz de desdentar caminheiros que andam por veredas novas, inexploradas.

Este livro acaba de ser publicado em português pela Ed. Vozes.

Francisco Taborda S. J.

---

**CAZELLES, Henri:** *Histoire politique d'Israel des origines à Alexandre le Grand.* (Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques - Ancien Testament - 1) Desclée, Paris 1982, 264 pp., 20,5 x 13,8 cm.

O autor deste livro já é conhecido

dos leitores de PERSPECTIVA TEOLÓGICA que no número 36 (1983) 283-285 apresentou uma recensão acurada, como só um especialista como o estimado exegeta J. Balduino Kipper S. J. sabe fazer, da tradução espanhola do importante trabalho, deste mesmo autor, *Le Messie de la*

Bible, Paris 1978.

O presente trabalho se inscreve na Coleção "Pequena Biblioteca de Ciências Bíblicas" que pretende oferecer um instrumento de trabalho e de reflexão para o estudo da Bíblia e seu meio. É nesta perspectiva que este trabalho de C. quer "oferecer um instrumento de trabalho para abordar o pano-de-fundo político em função do qual foram compostos e reunidos os livros da Bíblia" (15). Assim o trabalho se propõe o estudo da história política de Israel a partir das origens até o século IV a. C., buscando uma possível organização dos dados objetivos que as pesquisas até hoje tornaram possíveis.

Na introdução (17-66) C. oferece um quadro geral do que hoje existe neste campo da pesquisa, analisando a historiografia de Israel desde a antiguidade até os nossos dias, as fontes bíblicas e extrabíblicas com a tradução de alguns textos destas últimas, e a questão da metodologia no estudo deste tema.

O trabalho é dividido em cinco grandes partes:

1ª parte: *Antes da monarquia de Davi*: as tribos. São estudadas as tribos no Antigo Oriente (69-76); os agrupamentos das tribos (77-84); a saída do Egito (85-92); a vida das tribos (93-96).

2ª parte: *Tomada de posseção e ameaças*. C. analisa o estabelecimento das tribos (99-106) e o Israel da época dos Juízes (107-115).

3ª parte: *A monarquia israelita unificada*. Consta de cinco breves capítulos: o reino no Antigo Oriente (119-126), as monarquias de Saul (127-132), de Davi (133-143), de Sa-

lomão (144-147), a civilização salomônica (150-154).

4ª parte: *As duas monarquias: Israel e Judá*. Igualmente em cinco capítulos são estudados o reino de Israel e os destinos de Judá (157-168), a guerra sírio-efraimítica e a queda de Samaria (169-173), Ezequias de Judá e seus sucessores (174-179), Josias e o fim do reino davídico (195-191).

5ª parte: *De Nabucodonosor a Alexandre* (ano 587-332); Compreende o estudo da dominação babilônica (195-206), Sheshbassar e Zorobabel (207-216), Neemias e Esdras (217-228).

Um índice de nomes próprios da antiguidade, de referências bíblicas e cinco pequenos mapas do Antigo Oriente completam o trabalho.

A coleção na qual se inscreve este trabalho pretende, pela sua apresentação didática, oferecer a todos que abrem a Bíblia pela primeira vez como àqueles que já a conhecem, as informações indispensáveis para iniciar a leitura da Bíblia e um guia seguro para caminhar adiante. Mas o trabalho que apresentamos exige um conhecimento prévio para ser entendido. Não se trata de leitura fácil. Na medida em que C. dispõe de inúmeras fontes não é sempre fácil de transmiti-las didaticamente, como o pretende esta coleção, num livro relativamente de poucas páginas. E quanto to às notas retomamos a crítica de J. B. Kipper: "notas é ao pé das páginas do texto que devem estar, para cumprir a sua finalidade" e não no final de cada capítulo.

Inácio Neutzling S. J.

**JOSSA, Giorgio:** *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina* (Biblioteca di Cultura Religiosa 37). Paideia Ed., Brescia (Itália) 1980. 347 pp.

O livro de G. Jossa (que citaremos G. J.), professor de História da Igreja Antiga da Universidade de Nápoles, não é novo, mas trata de assunto de permanente atualidade e particular interesse para a teologia latino-americana. Foi concluído em dezembro de 1978, ou seja, exatamente 200 anos após a publicação daquele fragmento da obra de H. S. Reimarus, em que pela primeira vez se sustentava com argumento críticos 'o caráter judaico da pregação de Jesus e a natureza política de sua ação' (cf. prefácio de G. J., p. 9).

A tese do "Jesus revolucionário" foi retomada várias vezes (A. Kalthoff, 1902-1904; K. Kautsky, 1908, a partir de um ponto de vista marxista; R. Eisler, 1929-30; S. G. F. Brandon, 1967) e outras tantas vezes duramente contestada (cf. G. J., p. 9 e 95-112). Não existe, contudo, uma apresentação de conjunto, completa e orgânica, dos aspectos políticos da vida de Jesus. A partir dessa constatação e, particularmente, de uma análise crítica das reações ao livro de BRANDON (*Jesus and the Zealots*, 1967), G. J. formulou o plano de sua obra.

Em primeiro lugar, trata-se de situar melhor Jesus no contexto dos "movimentos de libertação" da Palestina no século I. Brandon já tinha feito isso (e é, num certo sentido, a força ou a novidade de sua contribuição com relação às posições de Eisler), mas G. J. mostra que algo mais pode e deve ser dito (é o capítulo I, *Zelotas e Sicários*, da obra que examinamos, p. 21-94).

Em segundo lugar, trata-se de discutir mais criticamente os episódios

"políticos" da vida de Jesus. Brandon tinha oferecido uma explicação política de vários episódios narrados pelos Evangelhos, atribuindo à comunidade cristã e aos evangelistas uma interpretação pacifista, apologética (para evitar dificuldades com os Romanos), do messianismo de Jesus. Esta análise é retomada por G. Jossa no capítulo II, *A História "política" de Jesus*, p. 95-276, com a intenção de recorrer aos instrumentos críticos oferecidos pela *Formgeschichte* e pela *Redaktionsgeschichte*, não utilizados por Brandon.

Enfim, trata-se de situar melhor os episódios "políticos" no contexto geral da vida de Jesus, seja para evitar o unilateralismo de Brandon, seja para dar a devida parte de satisfação à linha de interpretação oposta à de Brandon, representada por Bultmann e Hahn, ou seja, por aqueles exegetas que estudam especialmente o "Cristo da fé", o Cristo (Messias) pregado pela comunidade considerando praticamente inacessível o Jesus da história. Sobre essas questões toma posição o capítulo III de G. J. (*Algumas linhas da ação e pregação de Jesus*, p. 277-334).

Vista a estrutura do livro, podemos agora fazer algumas observações particulares sobre cada uma das partes ou capítulos.

1. O capítulo I, *Zelotas e Sicários*, pretende apresentar um quadro dos movimentos da libertação da Palestina de 4 a. C. até 70 d. C. Esse é o título da seção central e mais longa do capítulo, precedida por uma análise da literatura sobre o tema (§ 1) e das fontes (§ 2) e seguida por uma discussão aprofundada dos movimentos dos Zelotas (§ 4) e dos Sicários (§ 5). A novidade da posição de G. Jossa parece estar na insistência sobre as diferenças entre os dois movimentos. As diferenças foram assinaladas por

G. Baumbach (1965) e retomadas por alguns historiadores (cf., por exemplo, Kurt SCHUBERT, *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*, Edições Paulinas 1979 [ed. alemã, 1970], p. 77-81). Em geral, porém, continua predominando a tese clássica, que conhece um só movimento zelota, dentro do qual os sicários são, no máximo, um grupo mais ativo ou mais radical. (Neste sentido, entre as obras de divulgação de tradução mais recente, veja, por exemplo, *A Palestina no tempo de Jesus*, por C. SAULNIER e B. ROLLAND, Edições Paulinas 1983 ["CADERNOS BÍBLICOS" 27], p. 78-79 e 91).

G. Jossa insiste nas diferenças entre Zelotas e Sicários, que caracteriza, em linhas gerais, assim:

— Os *Zelotas* existem como "partido" desde a insurreição judaica do ano de 66 d. C., ao redor de Eleazar, filho de Ananias, que convenceu os sacerdotes do Templo a recusar os sacrifícios oferecidos pelos estrangeiros (logo, pelo Imperador e os Romanos). O partido tem antecedente na 'mentalidade' ou 'espiritualidade' zelota da época dos Macabeus, que se inspira por sua vez no *zelo* de Finéias (Nm 25, 6-13) e nos movimentos contra os herodianos do ano 4 a. C. A iniciativa de Eleazar, comandante do Templo e filho do sumo sacerdote, expressa o sentimento de uma parte do clero de Jerusalém e de sua preocupação com a *pureza do culto*. Naturalmente se choca contra a opinião da maioria da aristocracia sacerdotal e leiga, favoráveis às boas relações com os Romanos e tolerantes em matéria de helenização. Encontra apoio não só nos filhos de algumas famílias sacerdotais, mas também nas classes médias, geralmente orientadas pelos fariseus. (G. J. matiza as relações dos Zelotas com os grupos religiosos tradicionais; embora originários do ambiente sacerdotal, de tendência sadu-

céia, os Zelotas teriam encontrado apoio dos fariseus, provavelmente da tendência de Shammai). Certamente o movimento zelota não constitui uma revolta popular, nem acentua o caráter político-social.

— Os *Sicários*, ao contrário, representam um movimento de origem popular, surgido na Galiléia, que visa à independência do País (não só à pureza do Templo!) e à mudança das condições sociais (fim das grandes concentrações de terras e da exploração do proletariado). O início desse movimento pode ser visto na insurreição de Judas, na Galiléia (6 d. C.). Continua com os filhos de Judas, Tiago e Simão (46-48 d. C.), e finalmente com os Sicários propriamente ditos, que aparecem em Jerusalém nos anos 50, têm um momento de triunfo com a entrada de Menahem em Jerusalém (66 d. C.) e terminam com a resistência até à morte na fortaleza de Massada (73 d. C.). Trata-se de um movimento ligado à Galiléia e especialmente à família de Judas de Gamala, dito "o Galileu". Do ponto de vista religioso, trata-se de um movimento leigo, que radicaliza as esperanças apocalípticas e messiânicas do povo. Os Sicários reivindicam a liberdade de Israel contra Roma, mas o seu ódio se dirige em primeiro lugar contra a aristocracia sacerdotal e os grandes proprietários.

A contraprova das divergências profundas entre Sicários e Zelotas está no conflito que os separa, dentro de Jerusalém, após algum tempo de luta comum contra os Romanos. Os Zelotas de Eleazar massacram Menahem, líder dos Sicários, que se pretende rei de Israel (cf. G. J., p. 89-92).

G. J. alude também a duas tendências espirituais principais do judaísmo do século I: uma, preocupada com a pureza ritual e na expectativa de uma escatologia levítica, é forma-

da por grupos de origem predominantemente sacerdotal: Zelotas, Saduceus, Qumranitas... A outra, de tendência legalista e voltada para um messianismo davídico, é formada por grupos leigos: Essênios, Fariseus, Sicários...

2. O capítulo II, *A história "política" de Jesus*, após dois parágrafos sobre a literatura (§ 1) e as fontes (§ 2), analisa dez episódios ou aspectos da vida de Jesus que podem ser relacionados com o sentido "político" da sua atuação. É difícil resumir essas análises matizadas, atentas a distinguir, à luz da crítica literária e histórica mais recente, os dados relativos a Jesus e a interpretação da comunidade ou dos evangelistas. Limitamo-nos a algumas indicações sumárias. O ponto de partida é uma comparação com os Zelotas. Jesus aparece a G. J. muito afastado das preocupações do zelotismo com a pureza cultural. Mesmo o episódio da purificação do Templo (§ 3) só superficialmente se aproxima das atitudes zelotas; o gesto tem um sentido profético, mais amplo, a ser relacionado com a afirmação do senhorio de Deus e não parece ter tido relevância política. Daí a análise passa à consideração das reações que Jesus suscitou entre seus contemporâneos: as autoridades romanas, que o condenaram como um pretenso "rei dos judeus"; as autoridades judaicas, que o hostilizavam principalmente por motivos religiosos (embora isso fosse inseparável de um aspecto político); os próprios discípulos, que teriam cultivado esperanças messiânicas e políticas (cf. Mc 10, 35-40). Esses fatos, que Reimarus há 200 anos já tinha visto com lucidez, tornaram insustentável a tese dos exegetas que vêem em Jesus um líder meramente religioso e na condenação de Pilatos um equívoco, um trágico erro, cometido sob a pressão dos judeus. Na realidade, se os próprios dis-

cípulos de Jesus cultivavam esperanças messiânicas (davídicas e, por isso, políticas), a isso não deve ser estranha a atitude do próprio Jesus (§ 4). A partir daí, G. J. examina mais detidamente o comportamento de Jesus, no qual reconhece certas semelhanças com outros Galileus, os Sicários. Por isso estuda as difíceis palavras de Jesus sobre a espada (Mc 14, 43-50; Mt 10, 34-36; Lc 22, 35-38), em que Eisler e Brandon queriam encontrar sinais de que Jesus estava pensando, como os Sicários, na luta armada. A análise de G. J. termina negativamente. Os indícios de uso da violência e das armas por parte de Jesus e dos discípulos lhe parecem extremamente frágeis, sobretudo se comparados com a pregação de Jesus (cf. o Sermão da Montanha!) e com o fato de que Pilatos não chegou a se preocupar com o movimento de Jesus como ameaça revolucionária (§ 5). A seguir, G. J. examina a questão de se Jesus teria proclamado a si mesmo como Messias davídico (§ 6). A conclusão é de que Jesus não aceita esse título (interpretado pelo povo em sentido político-nacional), mas tenta corrigir a idéia corrente do Messias. O episódio do ingresso em Jerusalém (Mc 11, 1-10 e par.) confirma que Jesus não se apresenta como o Messias-rei, libertador e guerreiro de Zc 14, 3-4, mas como um profeta manso e humilde (cf. Zc 9, 9). Os relatos evangélicos certamente aumentaram os fatos, neste caso, e acentuaram a messianidade e o "triunfo" de Jesus (§ 7). Que Jesus não pense na luta armada, confirma-o também a concepção que ele tem do Reino de Deus, cuja vinda é obra do próprio Deus e não pode ser apressada ou forçada pela ação ou pelas armas (como esperavam os Sicários) (§ 8). Jesus compartilhava com os Sicários o ideal da liberdade de Israel? É certo que alguns discípulos de Jesus confiavam na libertação de Israel. Mas

o próprio Jesus? O "discurso de Nazaré" (Lc 4, 16-30) não pode ser interpretado no sentido de uma libertação "política" e, no conjunto, a atuação de Jesus (sua pregação e seus milagres) está voltada para libertar de Satanás, não dos Romanos (cf. 230-231). Contudo, como recusa a exegese ingênua do "Jesus político", G. J. recusa também a exegese do "Jesus espiritual". O episódio de Nazaré não é uma "cena ideal" (Bultmann); a referência de Jesus a Isaias 61 é autêntica; embora tentando corrigir certos aspectos, Jesus não deixou de suscitar a esperança messiânica entre os pobres. Os próprios cristãos, anos mais tarde, não interpretarão a atitude de Jesus como uma condenação radical de todo messianismo político. Em Jesus, contudo, prevalece a determinação de não confundir a sua missão com a concepção corrente do messianismo (cf. as Tentações: Mt 4, 1-11), concepção que seduz também os discípulos e Pedro (cf. Mc 8, 27-33). Enfim, há duas questões sobre as quais Judas, o Galileu, e os Sicários tomaram uma posição nítida de recusa: o pagamento do tributo a César e o senhorio do Imperador. A atitude de Jesus face ao tributo (Mc 12, 13-17) deve ser interpretada, segundo G. J. (§ 11), não como uma recusa radical do tributo (posição dos Sicários), nem como aceitação pura e simples (posição dos Fariseus), mas como 'dessacralização' do tributo e recusa da teocracia, da mistura daquilo que é de César com aquilo que é de Deus. Face à pretensão de Cesar de ser "o Senhor", os cristãos, como os sicários, recusam seu reconhecimento e serão perseguidos, muitas vezes até à morte, interpretando corretamente a posição de Jesus, que admite o pagamento do tributo a César, mas não o reconhecimento do seu "senhorio": Não se pode servir a dois senhores!

3. O capítulo III, cujo título é modesto (*Algumas linhas da ação e da pregação de Jesus*), é também mais breve. Sem a pretensão de reconstruir uma "vida de Jesus", G. J. tenta situar os "episódios políticos", já analisados, num contexto mais amplo e estabelecer alguma relação entre as linhas gerais da ação de Jesus e seu relacionamento com os "movimentos de libertação". No § 1, trata brevemente da origem de Jesus e de suas relações com João Batista. A atitude de Jesus na Galiléia aparece mais como a de um profeta escatológico do que como a de um mestre da Lei. E se dirige ao povo em primeiro lugar. O centro do anúncio está na vinda do Reino e o Reino é destinado, antes de tudo, aos pobres (mas também às crianças, aos pecadores e, entre eles, até os ricos podem estar). "Aqui provavelmente está o elemento político-social mais forte da pregação de Jesus" (p. 301). No sentido do privilégio dos pobres, G. J. interpreta os milagres de Jesus (as curas) e, particularmente, a multiplicação dos pães (§ 2). Finalmente, G. J. examina a proclamação da nova justiça e as razões "religiosas" da oposição farisaica a Jesus (§ 3) e os últimos dias em Jerusalém com as razões "políticas" da condenação de Jesus (§ 4).

O livro de G. J. não tem conclusão. Nem podia ter. O debate sobre o "Jesus político" ou a "libertação" está aberto. Se quiséssemos procurar uma fórmula resumida para expressar as orientações do Autor, poderíamos procurá-la à pág. 112, quando, julgando a história da exegese, constata que, de um lado, os evangelistas acentuaram o caráter messiânico da história de Jesus e, de outro lado, "despolitizaram" essa mesma história. Sob outro aspecto, valem como conclusão as últimas linhas da obra (p. 334): "Exatamente quando afirmava mais claramente a natureza pacífica, reli-

giosa, de sua mensagem, Jesus foi condenado como subversivo político. Mas as autoridades judaicas e romanas, talvez, não estivessem fazendo apenas um erro jurídico. Percebiam que aquela pregação religiosa não deixava de ter conseqüências no plano

social e previam que poderia constituir uma grave ameaça para a ordem constituída. Se assim foi, a história deu razão a elas”.

Alberto Antoniazzi

SCHLOSSER, Jacques: *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*. (Col. “Études Bibliques”). J. Gabalda, Paris 1980, VII + 747 pp., 2 vol., 24,5 x 16 cm.

O presente trabalho é uma “Thèse de Doctorat d’État en Théologie Catholique” elaborado sob a orientação de Joseph Schmitt e defendida em 1978 na Faculdade de Teologia de Strasbourg.

O objetivo do trabalho de S. é antes de tudo interrogar os textos para neles descobrir o sentido que Jesus dava ao vocábulo “Reino de Deus” (42). Trata-se, portanto, de um trabalho “propriamente exegetico no sentido estrito do termo” (ib.).

Inicialmente são elencados os textos neotestamentários em que o termo *Basiléia* aparece (42-47). A seguir S. faz um levantamento da história da pesquisa, anterior e posterior a 1960 (p. 47-64), buscando mostrar como “a dimensão escatológica da pregação de Jesus não cessou de estar presente no cerne da pesquisa neotestamentária” (47). A partir deste quadro S. explicita a problemática para analisá-la sob o ponto de vista literário e histórico, da história das religiões e sob o aspecto teológico.

J. Schlosser centra o seu trabalho sobre os lógiões e não sobre as parábolas. Pois os lógiões são, segundo o A., “testemunhos mais diretos, mais

imediatos e mais plenos da pregação de Jesus sobre o Reino” (67). Assim ele passa a analisar 14 lógiões, usando primordialmente o instrumental da crítica literária e histórica, divididos em duas grandes partes: *primeira parte*: A vinda do Reino (1º volume); *segunda parte*: A alteridade do Reino (2º volume).

A primeira parte, *A Vinda do Reino*, analisa a mensagem do Reino nas suas relações com o tempo. Uma primeira secção, *A vinda presente do Reino* analisa Mc 1, 15 par.; Lc 11, 20 par.; Lc 7, 28.; Lc 17, 20-21 (89-243). Uma segunda secção, *A vinda futura do Reino*, analisa Lc 11, 2 par.; Mc 9, 1 par.; Mc 14, 25 par. (245-417).

Para caracterizar claramente o aspecto “totalmente outro” que o anúncio do Reino assume em relação “às representações habituais do judaísmo antigo, à expectativa comum, à ordem religiosa estabelecida, aos valores sócio-religiosos tradicionais” (419), S. denomina a segunda parte *A Alteridade do Reino*. Numa primeira secção, *Reino e eleição*, são analisados os lógiões Lc 6, 20 par.; Mt 21, 31b; Mc 10, 13-16 par.; Lc 16, 16 par. (421-569). Na segunda secção, *Reino e comunidade*, são analisados os lógiões Lc 12, 32; Lc 13, 28-29 par. (571-669). O A. anota que também estes lógiões têm uma dimensão temporal, mas a sua “originalidade de dar precisões sobre os bene-

---

ficiários da Basiléia: os pobres, os publicanos e as prostitutas, as crianças, os violentos, os não ricos, o pequeno rebanho, as nações" (419), faz com que estes lógiões sejam estudados numa segunda parte denominada de "Alteridade do Reino"

Na conclusão (671-691) S. retoma de maneira sintética as relações entre o tema do Reino e os outros polos constitutivos do seu anúncio, ou seja, Reino e ética, o tempo do Reino e a pessoa de Jesus, Deus e o Reino. Procura assim responder, muito sucintamente, à questão que S. levanta na introdução do seu trabalho: "em que medida e de que maneira se articulam a mensagem do Reino e os outros polos que, com razão, passam por constitutivos da pregação de Jesus: o anúncio de Deus, a 'cristologia' e o ensinamento ético" (p. 72).

Uma amplíssima bibliografia, um registro das citações bíblicas do trabalho e um índice de autores completa os dois volumes desta obra.

Uma avaliação crítica deste trabalho cabe aos especialistas, isto é, aos exegetas. Este não é o nosso caso. Esperamos que a presente apresentação

deste trabalho na nossa revista possa suscitar o interesse dos nossos exegetas no Brasil para debruçar-se sobre este estudo de tanto fôlego sobre um tema de fundamental importância para o trabalho teológico, especialmente na Igreja do Brasil e da América Latina. Quanto à recepção desta obra no mundo da exegese, permitimo-nos citar Anton Vögtle: "Desde a pioneira monografia de R. Schnackenburg 'Gottes Herrschaft und Reich' surgiram no mundo católico pouquíssimos trabalhos para a compreensão do anúncio da Basiléia feito por Jesus, que, por seu peso, se deixam colocar ao lado da presente obra" (Biblische Zeitschrift 27 [1983] p. 128). Acreditamos que a presente obra juntamente com a obra de H. MERKLEIN, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip* (1978) e de B. CHILTON, *God in Strength, Jesus' Announcement of the Kingdom* (1979) fornecem um instrumental valioso para melhor se compreender a significação que o anúncio do Reino teve para o Jesus terrestre, pré-pascal.

Inácio Neutzling S. J.

---

**VIDAL, Senén:** *La resurrección de Jesús en las Cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones* (Biblioteca de Estudios Bíblicos 50). Ed. Sígueme, Salamanca (Espanha) 1982. 337 pp., 21,5 x 13,7 cm.

Na origem deste livro está a tese doutoral que o autor apresentou na Faculdade de Teologia da Universidade Pontifícia de Salamanca em 1979 (cf. 9). Trata-se de um cuidadoso estudo exegético sobre o tema da ressurreição de Jesus nas cartas paulinas. O autor considera autenticamente paulinas as seguintes epístolas: Rm, 1

e 2 Co, Gl, Fl, 1 Ts, Fm, um dado bastante generalizado na exegese atual. A intenção do autor não é simplesmente interpretar o texto de Paulo como tal, mas investigar as tradições que estão à base dos textos paulinos sobre a ressurreição de Jesus. É, pois, um trabalho de *Traditionsgeschichte*. O autor pesquisa, por um lado, as fórmulas citadas por Paulo literalmente ou com leves modificações; por outro lado, os motivos tradicionais não ligados a fórmulas fixas. Detectadas as fórmulas, o autor procura cuidadosamente reconstruir a história dessas fórmulas para averiguar seu

sentido e localizar seu *Sitz-im-Leben*. Unindo os diversos resultados, pode fornecer-nos um quadro plausível de como evoluiu a interpretação da ressurreição de Jesus na Igreja primitiva.

A fórmula mais antiga encontra-se, segundo o autor, em Rm 4, 24; 8, 11 ab; 2 Co 4, 14; Gl 1, 1, além de em textos não-paulinos. O autor a identifica como uma "beraká" pascal que reconstitui assim: "Bendito seja o Deus que ressuscitou Jesus dos mortos" (64). A fórmula proviria das comunidades cristãs palestinas e seria a formulação mais antiga da fé pascal. Identifica a nova imagem de Deus revelada por Cristo: o Deus que resuscita Jesus, legitimando-o como o "profeta" autêntico e definitivo. Seria expressão da teologia inspiradora dos primeiros missionários cristãos ambulantes (os *Wanderprediger*) que continuam literalmente a missão de Jesus com a mesma pregação e o mesmo tipo de vida (cf. 15-79).

Um segundo grupo de fórmulas são as fórmulas de fé narrativas que expressam diretamente a fé num acontecimento do passado. Terão tido seu *Sitz-im-Leben* na catequese e no batismo. O autor distingue uma fórmula teológica ("creio/cremos que Deus ressuscitou Jesus dos mortos" 116), testificada em Rm 10, 9; 1 Co 6, 14; 1 Co 15, 15; 1 Ts 1, 9-10 e em textos não-paulinos. Seria uma adaptação da antiga "beraká" pascal e já possui um interesse cristológico imediato, entendendo a Cristo como o Filho do Homem exaltado que haveria de vir em breve. É ainda nas comunidades palestinas que se deve procurar sua origem (cf. 85-126).

Da fórmula teológica o autor distingue as cristológicas que se apresentam, por sua vez, em duas formas. A fórmula cristológica simples ("cremos/creio que Jesus morreu e ressuscitou" 152) encontra-se em 1 Ts 4, 14; Rm 14, 9 e 8, 34. É provavelmente

te a transformação cristológica da fórmula anterior sob a influência dos "sumários" da paixão-ressurreição e com um interesse diretamente cristológico. Sua cristologia apresenta uma dimensão escatológica como já a fórmula teológica: "o acontecimento pascal como exaltação de Jesus como Salvador definitivo, cuja próxima vinda dos céus se aguardava" (152-153). Teria tido sua origem também nas comunidades palestinas (cf. 127-153).

Enquanto nessa fórmula cristológica simples não se dá nenhuma interpretação soteriológica da morte de Jesus, o segundo tipo de fórmula cristológica combina dois gêneros de fórmulas originalmente independentes (a de morte ou entrega e a de ressurreição). A primeira parte passa a ser determinante no conjunto. Desse tipo são 1 Co 15, 3b-5 (cf. 15-185) e Rm 4, 25 (cf. 187-204). Ambas teriam sua origem nas comunidades cristãs judeu-helenistas. (Para 1 Co 15, 3b-5, contra a difundida opinião de J. Jeremias sobre o aramaico como língua original desta confissão de fé: cf. 181-185). Em 1 Co 15, 3b-5 o autor encontra sumarizadas três tradições: a dos relatos da paixão-ressurreição; a "fórmula de morte", determinante do sentido soteriológico da fórmula; a fórmula teológica da ressurreição. Por tanto, contra uma opinião também corrente, esta fórmula não testemunharia a tradição mais primitiva, mas seria uma combinação (certamente também antiga) das fórmulas elementares e de outras tradições. A catequese batismal seria o *Sitz-im-Leben* da fórmula.

Em Rm 4, 25 o sentido soteriológico está no primeiro plano do interesse através da "fórmula de entrega" e de Is 53 LXX. O paralelismo entre morte e ressurreição é levado às últimas conseqüências. "A frase sobre a morte é a determinante, na constru-

ção e no sentido, da fórmula completa. Assim, a ressurreição adquire, por uma parte, uma dimensão soteriológica que era típica tradicional unicamente para a morte, mas não obstante perde, por outra parte, seu peso significativo primário e fundamental, convertendo-se em simples confirmação do sentido da morte" (202).

A terceira categoria de fórmulas o autor chama de "fórmula de fé pessoal" e a encontra em Rm 1, 3-4 (cf. 205-240). A denominação não é muito clara e feliz. Ela quer significar que o centro do interesse da fórmula não é, como nas anteriores, um acontecimento do passado ("fórmulas narrativas"), mas a *pessoa* e função de Jesus ressuscitado (daí o adjetivo "pessoal"; no entanto este adjetivo torna ambígua a expressão, porque a primeira reação do leitor é relacioná-lo com a palavra "fé" e entendê-lo como seu qualificativo). O autor reconstitui a fórmula assim: "creio/cremos em Jesus (Cristo), o descendente da estirpe de Davi, constituído Filho de Deus pelo poder do Espírito Santo de santidade, desde a ressurreição de (entre) os mortos" (219). O sentido fundamental da fórmula é a afirmação da dimensão de domínio universal do descendente de Davi e, portanto, do senhorio universal de Jesus ressuscitado. Ela serviria, portanto, para justificar e legitimar a missão aos pagãos. Seria um testemunho da compreensão que as comunidades pré-paulinas (e copaulinas) judeu-helenistas teriam tido da ressurreição. A ressurreição é o acontecimento central da confissão cristológica, "como o acontecimento em que Deus constitui Jesus em Senhor universal, o Senhor confessado na fé e proclamado na missão" (238).

A última parte do estudo analisa textos díspares de Paulo sobre a ressurreição de Jesus, sob os quais não se encontram fórmulas fixas, mas res-

sonâncias a motivos tradicionais. O autor os sistematiza em dois motivos: o esquema "padecimentos - glória" e a "fórmula de morte". O primeiro (cf. 247-259) tem sua origem na apocalíptica judaica: os "padecimentos" atuais são pressupostos e garantia da "glória" futura. Essa dialética é cristianizada, passando a explicar o destino de Jesus e daí o de seus seguidores (Fl 3, 10-11; 2 Co 13, 4 e 4, 10-12). Formam, portanto, ("muito provavelmente já na tradição pré-paulina" 256) um esquema antropológico-cristológico, enquanto dão razão, ao mesmo tempo, da existência cristã e do destino de Jesus.

A "fórmula de morte" ("Cristo morreu por nós" 261) está à base de dois grupos de textos paulinos. Um (2 Co 5, 14-15; Gl 2, 19-21; Rm 6, 1-11; Rm 7, 4) em que Paulo estabelece um esquema de contraste entre o "antes" (vida pagã) e o "agora" (vida cristã). A conversão se dá por um "morrer" na morte do Cristo. A morte de Jesus é interpretada como "substituição" ("por nós" = em nosso lugar). O segundo grupo de textos (Rm 5, 9-10 e 1 Ts 5, 9-10) tem como esquema básico a dialética presente-futuro, justificação (atual) - salvação (futura). A morte de Jesus é interpretada como "expição" ("por nós" = em nosso favor).

Na conclusão (cf. 289-301) o autor, além de retomar o caminho feito, sistematiza o que se acha esparso no decorrer da obra, mostrando a evolução da teologia da ressurreição de Jesus na Igreja primitiva (295-299) e como Paulo assume esses elementos com grande fidelidade e ao mesmo tempo os modifica e leva adiante (299-301), de forma que o tipicamente paulino está profundamente configurado pela tradição da Igreja primitiva.

O livro é acuradamente escrito e consegue manter uma grande clareza,

---

apesar das sutilezas exigidas por um trabalho exegetico desta monta. Uma recensão não pode, nem de longe, reproduzir a argumentação do autor. Como todo trabalho do gênero, seus resultados são altamente hipotéticos. Aos exegetas a tarefa de discutí-los,

corrigí-los e levá-los adiante. Aos teólogos sistemáticos o livro estimula a pensar de novo o sentido desse fato central de nossa fé, a ressurreição do Senhor.

Francisco Taborda S. J.

---

**SAHAGUN LUCAS, Juan de:** *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la Religión* (Col. "Lux Mundi" 54). Ed. Sigüeme, Salamanca (Espanha) 1982. 210 pp., 21 x 13 cm.

O tema do livro é a significação do fenômeno religioso. Num primeiro momento o autor busca determinar o método de análise e compreensão a fim de captar a peculiaridade específica de tal fenômeno. Para isto, define com clareza o âmbito de dois saberes relacionados com a temática: as ciências da religião e a filosofia da religião. Usa um método comparativo e crítico, analisando a história contemporânea onde se descobrem diversas tendências sobre o saber da religião. Descreve as três tendências atuais no estudo da religião: fenomenológica, estruturalógica, e historiológica. Depois, indica a necessidade de uma avaliação filosófica da religião, percorrendo autores como P. Tillich, H. Duméry e K. Rahner. Ao concluir tal capítulo, mostra como as ciências da religião se atém antes à atitude religiosa, como formalidade própria, i.é., a uma relação de dependência do sujeito humano com respeito a um ser considerado ontologicamente superior. E a filosofia da religião abordaria de modo crítico tal relação, i.é., a não-contradição racional e antropológica dessa formalidade (p. 43).

Num segundo capítulo dedica-se a uma descrição mais exata do fenôme-

no religioso, determinando os rasgos fundamentais da atitude religiosa: a consciência intencional do divino, a união das consciências e a relação em profundidade. Para elaborar essa reflexão, o autor estudou o pensamento de fenomenólogos da religião que melhor captaram em nosso tempo a essência do religioso através das hierofanias, tais como R. Ott, van der Leeuw e sobretudo M. Eliade, completando o assunto com a teoria de J. Martín Velasco sobre a religião como encontro pessoal do homem com Deus. Um pequeno parágrafo sobre a atitude religiosa na Bíblia encerra esse capítulo.

No terceiro capítulo, o livro apresenta-nos um conspecto histórico do estudo filosófico do religioso, desde a etapa judeu-cristã até a etapa contemporânea. Tal estudo histórico, rápido, conciso, mas claro, permitiu ao autor concluir as condições que o método da filosofia da religião deve preencher: a descrição do fenômeno religioso a mais exata possível e uma interpretação racional do mesmo a partir dos princípios filosóficos fundamentais. E as posições descritas não cumpriram bem tal tarefa, descuidando de analisar criticamente a atitude religiosa como vivência de dependência.

No quarto capítulo, o estudo se concentra nas teorias críticas do fenômeno religioso: o marxismo, a psicanálise e o neopositivismo. De novo, de maneira bem clara e didática, o au-

---

tor resume bem a posição das diferentes teorias críticas. E no final, faz a crítica da crítica com pertinência. Para um leitor que quisesse ter uma rápida exposição e uma breve crítica a ela, a respeito do marxismo, psicanálise e neopositivismo no referente à religião, o livro presta excelente serviço.

O último capítulo é dedicado a crítica filosófica da religião a partir da antropologia. Não se trata de mera teoria da religião em abstrato. Para fazer uma filosofia da religião é preciso, pois, que se instaure uma crítica a nível filosófico da atitude religiosa, refletindo sobre seus elementos constitutivos desde uma perspectiva antropológica. Refletir portanto sobre a relação de dependência do homem em relação a Deus, com o fim de determinar sua coerência racional e sua significação filosófica, é fazer filosofia da religião, tal como é vivida por um sujeito humano. Nisso o autor segue a Xavier Zubiri. A partir da estrutura humana de abertura para o ser, que se faz presente no conhecimento de todo ser concreto, ou como diria K. Rahner, a partir de um saber inexprimido — a-temático — acerca do ser como condição de possibilidade para o conhecimento de todos os seres

particulares, X. Zubiri elabora uma interpretação do fato religioso. O autor acompanha passo a passo o pensamento de Zubiri, mostrando como o homem é “animal de realidade” e como está embutida em tal fato religioso uma dimensão teológica do homem. Conclui tal reflexão afirmando que o fenômeno religioso no seu específico é a atitude religiosa de dependência e submissão diante de uma entidade supra-empírica, que constitui o fim e o sentido último do homem e da história. Tal relação não surge simplesmente de determinadas circunstâncias históricas mas se enraíza na essência mesma do homem, é-lhe constitutiva.

O valor do livro está sobretudo na sua clareza, didaticidade, no caráter informativo preciso. Não se trata de elaborar novas teorias, mas de informar o leitor a respeito da complexidade dessa problemática e no final assumir a posição de X. Zubiri, como a mais plausível para o autor. Para todo interessado nesse assunto, o livro presta enorme serviço, oferecendo bom conspecto histórico e crítico da pluralidade de posições.

J. B. L.

---

**SCHNEIDER, Theodor:** *Signos de la cercanía de Dios* (Col. “Lux Mundi” 52). Tradução do alemão por Faustino Martínez Gofí. Ed. Sígueme, Salamanca (Espanha) 1982. 333 pp., 21,5 x 13,7 cm.

Eis um excelente compêndio de teologia sacramental. Em estilo muito claro, o autor apresenta uma teologia bem atualizada dos sacramentos em geral e de cada sacramento. Ao tratar dos sacramentos em geral, par-

te da base antropológica, do homem como “ser simbólico” para depois entrar na estrutura cristológica e ecle-siológica dos sacramentos e nas questões específicas da teologia sacramental. Ao apresentar cada sacramento o esquema não é unitário. Entretanto, sempre é abordada a problemática atual que serve às vezes de ponto de partida da reflexão (como, por exemplo, na penitência a questão do pecado hoje; na ordem, a crise do ministério). Nunca falta uma breve trataçã

histórica da teologia ou da prática do respectivo sacramento. Em cada sacramento há também o momento da abordagem sistemática. Igualmente está sempre presente a preocupação ecumênica. Em todo o conjunto respira-se uma teologia arejada, bem atualizada, apoiando-se em obras-chave da teologia alemã.

Com isto, o recenseador crê ter apresentado suficientemente a obra. O que se segue em termos de crítica da forma ou do conteúdo, não desfaz em nada a impressão positiva que o conjunto deixa.

O livro originalmente se destina ao leitor alemão médio. Daí a abordagem de alguns temas cruciais para este leitor, como as longas páginas de discussão com o arcebispo Lefèbvre e seus sequazes em torno à eucaristia (141-148), a secção dedicada a discutir o fenômeno da incapacidade litúrgica do homem moderno ("Liturgieunfähigkeit") (148-152), a centralidade da questão ecumênica na relação com as Igrejas provenientes da Reforma (especialmente no tocante à Eucaristia: 180-193), as amplas referências a documentos do episcopado alemão (p. ex.: 242 ss., 260) e especialmente ao Sínodo de Würzburg (passim) (neste caso para vantagem do leitor estrangeiro, pois este Sínodo produziu documentos de primeira grandeza, do ponto de vista teológico, que, no entanto, não chegaram a ser conhecidos fora dos limites da Igreja alemã).

Do ponto de vista do conteúdo, confirmação e unção dos enfermos são os capítulos mais fracos na opinião do recenseador. A unção dos enfermos é tratada pouco sistematicamente e se ressentida da falta de uma reflexão mais explícita sobre a enfermidade como fenômeno psicofísico. — No tocante à confirmação, a grande falha, na opinião do recenseador, é tomar como base da reflexão a práti-

ca atual da Igreja Latina (confirmação separada do batismo e administrada na adolescência), sem tomar a sério a prática da Igreja Oriental (caso típico: 121, letra b). — Em geral a obra assume os melhores resultados da exegese atual. Tanto mais estranho que não os assumia na confirmação, afirmando: "Já no novo testamento se acha atestada uma incorporação que se realiza... em duas etapas: o batismo e a imposição das mãos" (115, em itálico). Os textos tradicionais (At 8, 16-17; 19,6 e Hb 6, 1-6) que a Escolástica considerava comprovantes da confirmação, não podem mais ser admitidos como tais numa exegese atualizada. E não é que o autor necessitasse mantê-los, por exemplo, para afirmar uma instituição por Jesus Cristo, já que sua concepção de instituição é — de acordo com toda teologia sacramental moderna — suficientemente ampla para não exigir um ato jurídico do Jesus histórico (cf. 60-63). — Outra afirmação, pelo menos estranha, é a de que a confirmação "associa a todos os fiéis à sucessão apostólica e, portanto, ... equipa com o 'sentido da fé', que constitui a base fundamental daquilo que trata de expressar a palavra 'infallibilidade'" (123). A perplexidade frente ao sacramento da confirmação (como encontrar sentido para ele, sem roubar nada ao batismo) leva o autor a tais afirmações que acabam "roubando" algo do batismo, pois, se a fé é apostólica e o batismo é o sacramento da fé (muito boa exposição: 96-101), como separar um sacramento da fé de outro que seria o sacramento da sucessão apostólica? Além disso, o "sentido da fé" parece ser, na compreensão da frase citada, um "sexto sentido" que passa a funcionar com a confirmação.

Quanto ao sacramento da penitência, o recenseador julga que o acesso a esse sacramento a partir de Jesus

não pode ser simplesmente a pregação jesuânica do perdão e da conversão (cf. 207), pois a situação de Jesus e da Igreja são diferentes. A pregação jesuânica da conversão tem sua continuidade imediata na pregação apostólica da conversão em vista do batismo (cf. At 2, 38). Para o sacramento da penitência é preciso refletir que a situação é de alguém que já se converteu, aderiu a Cristo, pertence à comunidade eclesial (santa) e foi infiel a essa conversão.

Uma recensão não pode pretender apresentar uma lista de erratas. No caso, seria bastante grande. As mais importantes, que poderiam deturpar a compreensão do texto, são as seguintes: p. 109, última linha: "antigo" leia-se "nuevo"; p. 122, 3ª linha de baixo para cima: "unción" leia-se "función"; p. 151, 4ª linha: "agoste" leia-se "agote"; p. 155, 12ª linha: "nueva traducción" deveria ter sido traduzido pelo equivalente ao portu-

guês "retroversão"; p. 165, 12ª linha: "(todavía no)" transponha-se o parêntese: "(todavía) no"; p. 180, 6ª linha de baixo para cima: "lo que nos permite" leia-se "lo que no permite"; p. 204, 3ª linha de baixo para cima: "mistério" leia-se "ministério"; p. 235, 11ª linha de baixo para cima: deve haver erro de tradução (em vez de "referir" deveria ser provavelmente "excluir"); p. 239, 9ª linha de baixo para cima: "extraña unction" (sic!) leia-se "extrema unctio"; p. 240, 10ª linha: "congregación" leia-se "consagración"; p. 270, nota 11: deixa incompleto o nome da obra citada; p. 278, 2ª linha: "banquete" está provavelmente errado e deveria ser possivelmente "oficiante" (ou algo do gênero). Há também inversão de linhas (p. 72, 113) ou de textos inteiros (quando há mudança de corpo gráfico) (p. 77, 107).

Francisco Taborda S. J.

---

LÉON-DUFOUR, Xavier: *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*. Ed. du Seuil, Paris 1982. 372 pp., 20,5 x 14 cm.

O A. apresenta uma teologia bíblica examinando todos os textos do NT que falam sobre a Eucaristia. A obra está articulada em três partes. Na 1ª parte, "A prática eucarística" (p. 23-91), o A. considera os textos nos seus diversos níveis de produção.

A "refeição do Senhor" é ato de comunidade; qualquer que seja sua condição social, os fiéis se reúnem regularmente para uma refeição fraterna. A refeição cristã apresenta-se como refeição de beneficência, serviço das mesas e da caridade. Este duplo valor só se realiza em virtude do lia-

me inseparável que une a refeição à ação propriamente litúrgica que é aí celebrada. Por isso Paulo reagia contra os coríntios: "Se a fraternidade não é mais respeitada, então não se trata da 'refeição do Senhor'" (1 Co 11, 2-22; 26-29).

A relação com o Senhor, exprime-se de duas maneiras: partir o pão que engaja a bênção divina e acolher a palavra de Jesus. A palavra era unida à "partilha do pão". À "didaché" Lucas acrescenta a "koinonia": união de todos os membros da comunidade entre si, numa mesma fé e numa mesma salvação, desembocando na partilha dos bens (At 4, 32; 2, 44-45).

A liturgia eucarística consiste numa refeição que não é ordinária: sua finalidade não é saciar os participan-

tes. Reunindo convivas de toda procedência que partilham a mesma fé, anuncia e prefigura o festim que congregará todos os homens.

As refeições cristãs pertencem “às refeições da aliança” mais do que às outras formas de banquete cultural. A Ceia seria fundamentalmente uma refeição na qual se celebrava a aliança definitiva de Deus com seu novo povo pela fidelidade de Jesus.

As diversas redações que constatamos no relato da Ceia organizam-se derredor do único ator, Jesus. Implicam a totalidade do real: Deus, a criação, os homens de todos os tempos.

Jesus torna-se Ausente-Presente. Sua humanidade é radicalmente transformada pela morte que ele acolhe e que por Deus torna-se vida definitiva. Seu corpo doravante se exprimirá através do dom do pão e do vinho e através dos discípulos unidos a Ele.

Em Jesus realiza-se a aliança. Não é mais simplesmente promessa. Fazendo memória de Jesus os discípulos atualizam esta aliança. Nele Deus está presente e esta presença é expressa pelo pão eucarístico.

Os discípulos, comendo o mesmo pão e bebendo do mesmo cálice, tornam-se um mesmo corpo, vivendo a mesma vida que é Jesus. Cessando de ser simplesmente “ensinados” passivamente, tornam-se responsáveis ativos, encarregados de fazerem memória de Jesus. Este grupo não pode mais manter-se fechado sobre si mesmo. Deve-se abrir à multidão dos homens: a sua coesão supõe a abertura para o mundo.

O universo da criação encontra seu sentido pleno: o alimento recebido de Deus torna-se refeição fraterna, fonte de união para os convivas, expressão da aliança.

Na 2ª parte, o A. estuda “As tradições da Última Ceia de Jesus” (p. 95-212), examinando os textos de acordo com o método da crítica lite-

rária. Ao exame sincrônico (as relações que unem os elementos que compõem o texto), sucede-se longo estudo diacrônico (como foram formados os textos que conhecemos).

As lembranças da Última Ceia de Jesus foram expressas em duas formas ou tradições: a forma testamentária e a forma cultural. A primeira é a forma “discurso de adeus”: pouco antes de sua morte, um homem dirige recomendações aos seus. A segunda, o relato cultural situado na trama da Paixão.

“Fazei isto em memória de Mim”. Na Bíblia “lembrar-se de tal ou qual” não é simplesmente evocar alguém na memória por um ato interior. É agir de certo modo: memória e ação estão intrinsecamente ligados. Jesus pede a seus discípulos agirem como Ele. Não faz exposição sobre o vir-a-ser do pão e do vinho. Convida a uma ação: comer e beber, isto é, receber estes dons como indicam as palavras “para vós” e “para a multidão”.

A ordem de Jesus (“fazei isto”) não se refere à refeição tomada por Jesus Cristo com seus discípulos. Refere-se à ação global que Jesus acaba de realizar sobre o pão e o vinho. Pelo dom do pão e do cálice com vinho que Cristo identifica ao dom de Sua Pessoa, Jesus prefigura o futuro imediato de sua morte em favor dos seus. Pelo anúncio da salvação da multidão Jesus indica o fruto universal. O convite a comer e a beber significa que Jesus quer implicar os discípulos no seu próprio destino por uma assimilação ou mesmo por uma transformação nele. A ação litúrgica pedida por Jesus me torna presente não propriamente à Última Ceia de Jesus, mas àquilo que ela significava: a vida comunicada aos discípulos por Jesus, morrendo na cruz.

Concretamente, a memória se exerce pelo “relato” do que Jesus disse e fez. Produziu-se, porém, uma

degradação: fixou-se a atenção dos leitores no enunciado literal, na "transubstanciação" das espécies pão e vinho.

A palavra de Jesus sobre o pão deve ser lida no seu contexto imediato: apresenta-se como interpretação do gesto que vem de ser realizado. Nos quadros da maneira de pensar de um semita e da Bíblia, o sentido mais natural da palavra de Cristo sobre o pão seria "Isto significa meu corpo". Comendo o pão, os discípulos se unem ao corpo de Jesus. O "signo" não produz a comunhão com Jesus. Este pão continua a ser alimento terrestre dado por Deus, mas adquire valor novo que provém da palavra de Jesus e da acolhida feita a ela. A palavra de Jesus na Ceia não quer apenas definir que novo estado do pão os discípulos teriam de admitir. Convida-os a fazerem alguma coisa: tomar, acolher. A palavra de Jesus não é uma proclamação em si, mas o apelo a receber este pão. Apela aos discípulos a se tornarem atores na realização do signo. Para ser completa a encenação, Jesus requer da parte dos convivas ação correspondente.

O termo transubstanciação não é um dogma: dogma é a presença real de Cristo na Eucaristia. O que a Igreja disse é que o termo transubstanciação é apto para exprimir esta presença. Nunca disse que seria impossível exprimi-la, autenticamente, num outro vocabulário.

Cristo está presente de maneira durável no pão e no vinho, não em virtude de transformação físico-química destes alimentos, mas só em virtude da palavra do Senhor. Esta palavra domina os tempos, pão e vinho não voltam ao mundo profano enquanto permanecem alimento assimilável.

Jesus não se contenta apenas em dizer "Isto é meu Corpo", mas "Tomai-o: Isto é meu corpo para vós".

Esta presença quer ser encontro.

A palavra sobre o pão expressava o dom total de Jesus e a sua vontade de comunhão com os discípulos. Mas deixava na sombra a relação deste dom último com o desígnio da salvação que se chama aliança. Graças à palavra sobre o cálice os discípulos descobrem o sentido pleno da atividade de Cristo toda voltada para a comunhão de vida entre Deus e os homens e que agora culmina numa morte violenta aceita em fidelidade.

No contexto da palavra de Jesus a preposição "para" está ligada ao sacrifício da expiação. A morte não é justificada pelo pecado (a salvação do pecado), mas pelo amor. Cristo não se considera vítima de sacrifício expiatório, oferece a seus discípulos situarem-se com Ele no lugar de filho. Neste nível de sentido a expiação é propriamente o que ela quer significar: reconciliação. Como nos cantos do Servidor de Javé, em Isaías (Is 42, 6; 49, 8), o que se destaca é o engajamento de um homem, do Servidor fiel até à morte: aliança do povo, realiza pelo dom de sua "alma" o que o rito do sangue significa, a comunhão com Deus. Como ao sacrifício de expiação era atribuído valor para todo Israel, também o sacrifício pessoal do Senhor, por sua vez, tem valor universal (Is 53, 10).

Jesus diz a seus discípulos que bebam do cálice. Não se bebe para purificar, mas para se alimentar, para melhor viver. Na palavra sobre o cálice com vinho Jesus sublinha o convite para entrar na aliança que dá a vida superabundante.

Na Eucaristia o que se deve destacar é o aspecto relacional da liturgia. Não se quer ensinar que os elementos são transformados (isto se supõe) mas celebrar a aliança realizada na morte salutar de Jesus, anunciando sua "volta" escatológica.

A 3ª parte, "As apresentações" (p.

213-320), examina o evento e as tradições da última Ceia: Marcos, Paulo, Lucas e João.

Estes relatos comunicam a mensagem de uma profunda transformação que afeta Jesus (novo modo de presença), o grupo dos discípulos (tornam-se eles a comunidade do Ressuscitado), a refeição terrestre (torna-se comunhão de outro tipo).

O relato de *Marcos* exprime o mistério pascal da aliança selada com Jesus. Cristo manifesta o sentido de sua vida e morte: restaurar a comunhão de todos os homens com o Pai e de acordo com seu designio. Tal aliança não está ainda consumada, deve ser vivida simbolicamente por novo modo de presença e união.

Os coríntios se regozijaram no seu louvor a Deus, desinteressados pelos seus irmãos mais pobres, entregando-se a excessos: uns se embriagavam e outros nem sequer tinham o necessário. Situação intolerável. *Paulo* lembra que celebrando-se a Eucaristia proclama-se a morte do Senhor. A refeição do Senhor tem de ser assembléia consciente, atenta aos irmãos sob pena de não merecer tal nome. A união que *Paulo* exige dos coríntios é fruto da própria celebração: o pão que nós partimos é comunhão no corpo de Cristo.

Inserindo as palavras da instituição num discurso de adeus, *Lucas* mostra a função do culto eucarístico na vida cristã. A ação litúrgica só vale exprimindo-se através de frutos concretos: fé, fidelidade nas provações, esperança da glória anunciada, caridade, serviço fraternal. O discípulo é convidado a tornar-se outro Cristo.

O discurso sobre o pão da vida (*João*, cap. 6) mostra a relação que une sacramento e fé. A prática eucarística só é autêntica na estreita relação com Jesus de Nazaré. Jesus é o pão eucarístico porque é o pão da palavra de Deus. Na Eucaristia o crente

é convidado a saborear os três mistérios maiores do Filho do homem: a Encarnação, a Redenção e a Exaltação (ascensão).

Em vez de relatar as palavras da Instituição eucarística, *João* relata o Lava-pés, narrando que Jesus prescrevia aos seus prolongar na terra o serviço que ele acaba de prestar, pelo qual funda a existência da comunidade dos discípulos. O testamento de Jesus pelo qual os discípulos constituem uma comunidade é "amai-vos uns aos outros".

Este magnífico estudo conclui com uma *síntese final* (p. 321-351). Celebrando Deus na Eucaristia, a Igreja produz não um instrumento de salvação, mas "um ato de linguagem". Exprime simbolicamente o mistério que a faz existir. A Eucaristia não é espécie de realidade exterior a nós, utilizada como meio salutar. A Eucaristia é a vida cristã em estado simbólico. A Eucaristia (ou a Missa) é obrigatória no sentido da necessidade de viver exprimindo-se e nutrindo-se. A prática litúrgica é um dos aspectos da existência comum em Cristo.

Acontece com a Eucaristia o mesmo que se verifica com o corpo do Ressuscitado. A objetividade do Corpo do Ressuscitado não está em que ele, pelos discípulos, pôde ser tocado, visto, apalrado, etc... A objetividade verdadeira das aparições reside em que elas são produto da iniciativa do Ressuscitado e não da imaginação dos discípulos. É objetivo porque não é subjetivo. Não sou o autor. Não sou eu quem coloca a identidade entre o pão e Jesus. Mas sou eu, com a Igreja, que reconheço que o pão tornou-se Jesus oferecendo sua vida.

Fala-se da Eucaristia como de realidade independente daquele que a recebe. Ora, os textos bíblicos mostram sempre que ela está ligada a um diálogo querido por Jesus com seus discípulos. É preciso restaurar o pa-

---

pel da fé no mistério da eucaristia: no pão eucarístico posso discernir Jesus, Pão da Vida.

A Eucaristia é, antes de tudo, comunicação da vida de Deus por Jesus na comunidade. Esta vida consiste em assumir face ao Pai a atitude de filho que caracteriza Jesus: a atitude de oferente perfeito e de cooperação ao projeto de Deus.

O mistério eucarístico remete ao mistério da relação de Deus e do homem na criação e na história. Aliança, sangue derramado e partilha, três realidades que ajudam a considerar o mistério de Deus em relação com a humanidade.

O sacrifício de Jesus na cruz, unindo o dom efetuado ao dom simbolizado na Ceia, põe fim aos sacrifícios anteriores. A união realiza-se em profundidade, a distância não mais existe, não só entre Jesus e Deus, mas entre o homem novo e o Pai.

Simbolizando na Ceia este ato sacrificial, Jesus abriu a possibilidade de

fazer memória de seu sacrifício sob uma forma que se chama "sacramental". A Eucaristia é ação sacramental que rememora o gesto de Jesus na Ceia. Em última instância, ela se refere à Cruz, mas nada acrescenta ao sacrifício do Calvário. Exprime ao longo do tempo aquilo que Jesus significou na sua última refeição.

A partilha do pão, denominação que convém tanto à Eucaristia quanto à vida comum, convida a associar à liturgia a vida efetiva de comunhão: quem diz comunhão diz união a Jesus dando sua vida e união com os irmãos, abertura à multidão. O culto não é uma função em si, mas a expressão simbólica da existência da caridade, na sua origem e no seu resultado (a Igreja).

Em resumo: um excelente estudo que bem mereceria ser traduzido ao português.

**Pedro Américo Maia S. J.**

---

**INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS MORALES: *La Moral***, al servicio del Pueblo, PS editorial, Madrid 1983. 223 pp., 21 x 14 cm.

É uma publicação do "Instituto Superior de Ciencias Morales" de Madrid que apresenta as colocações feitas na *Semana de Moral* realizada em novembro de 1982 por ocasião do 250º aniversário da fundação da Congregação do Santíssimo Redentor por Santo Afonso de Liguori. O tema foi: *Uma Moral a serviço do Povo*. Dada a diversidade de autores e temas procurei ressaltar a linha de pensamento de cada um e os pontos mais significativos para uma Moral de cunho popular.

1. Adelino M<sup>ã</sup> G. Paz introduz a

semana com um esclarecimento do tema, seu enraizamento em Santo Afonso e sua articulação.

2. Rafael Aguirre reflete sobre *Os interesses do Povo na Moral das comunidades primitivas*. Ele vê três fases no ensinamento moral do Novo Testamento. O movimento de Jesus caracteriza-se pelo anúncio do Reino e pela proximidade dos pobres. Daí o eco popular de sua mensagem e especialmente do seu ensinamento moral. É um ensinamento radical que se expressa no mandamento de amor, na crítica ao dinheiro e à ideologia religiosa que oprime. Com São Paulo o cristianismo chega às classes abastadas do Império Romano e transforma-se em Religião universal. A estrutura básica sócio-econômica da socie-

dade romana, a "Casa", torna-se a estrutura básica da Igreja e da evangelização. Isto significou um certo aburguesamento do cristianismo e uma diminuição do radicalismo moral do movimento de Jesus. Paulo não prega uma transformação das estruturas sociais da "Casa", mas uma integração social e harmonização pela caridade entre os interesses dos pobres ou fracos e os dos ricos ou fortes (1 Cor 10, 23 ss.; 11, 17). No entanto este radicalismo continuou no judeu-cristianismo (S. Tiago, Ebionitas). A redação dos Evangelhos sinóticos representou uma volta ao Jesus histórico como mestre. Ser cristão é seguir a Jesus de Nazaré. Reinvidicar o Jesus histórico significou a assunção do ideal da pobreza e uma vinculação aos interesses dos pobres (Lucas).

2. Antonio Sanchís Quevedo apresenta *A experiência moral do Povo na Igreja e na Sociedade: configuração e demandas*. Parte de que a Moral do povo tem uma percepção narrativa do fato moral e se funda em uma experiência de contraste. Os traços desta experiência moral do povo são por um lado um desejo de racionalidade e credibilidade, de justiça e Direitos Humanos, de liberdade e espaços de realização, mas por outro lado é solicitado por valores e obrigações que vão em sentido contrário. Isto provoca perplexidade ou mimetismo. Por isso o povo é continuamente despojado de sua identidade moral pelos diversos mecanismos de poder que é necessário desmascarar para que surjam os autênticos valores morais do povo. A moral oficial deve deixar-se interpelar pela moral do povo que tem uma função testemunhal e evocadora.

Sanchís Quevedo advoca claramente o protagonismo moral do povo na metodologia moral e na constituição de uma moral científica. Ao moralista cabe defender e apoiar a liberdade radical do povo e acompa-

nhá-lo em sua progressiva tomada de consciência.

4. Fernando Urbina discute *A moral do povo, fator crítico ante as ideologias, o poder e as tentativas de manipulação do homem*. Faz uma sociologia da moralidade do povo espanhol. Consta em primeiro lugar que o povo não é um fator crítico e que coexistem duas moralidades a tradicional e a moderna. O processo de urbanização, fruto do capitalismo concentrador da época franquista, levou a uma desintegração crescente da moral tradicional que atingiu principalmente os jovens filhos de camponeses. As contradições éticas dos grupos elevados levou os universitários e elites intelectuais a indentificarem-se sempre mais com outras ideologias morais. Toda esta situação produziu um imenso vazio ético, fruto da assunção de valores do capitalismo consumista, vazio que se mostra na falta de racionalidade crítica, solidariedade e informação. Mas Urbina constata também alguns fatos que apontam a uma moral civil capaz de superar as manipulações ideológicas.

5. Marciano Vidal elabora *A ética civil, riqueza do corpo social e justificação da convivência pluralista e democrática*. É o específico e peculiar modo de viver e formular a moral na sociedade secular e pluralista. Apresenta-se como a superação da antinomia entre moral religiosa e não-religiosa. Fundamenta-se na não-confessionalidade da vida social, no pluralismo dos projetos humanos e na possibilidade teórica e prática de uma ética não-religiosa. Por isso é a convergência moral das diversas opções morais da sociedade para chegar a um minimum moral comum. Fundamenta-se na racionalidade humana e no consenso ético em vista do rearmamento moral da sociedade. O conteúdo central são os Direitos Fundamentais do homem. Esta Ética Civil subs-

titui e realiza a Lei Natural como Jus Gentium.

6. Eduardo López Azpitarte reflete sobre *A raiz popular na reflexão teológico-moral*. Parte do fato de que existe uma Moral oficial e outra popular. Existem diferentes atitudes diante da Moral oficial desde uma absoluta identificação até uma rebelião e inconformismo. A massa popular, evitando os radicalismos, segue uma via intermédia. Contudo existe uma certa tensão entre a Moral oficial e a popular. Diante desta tensão uma atitude seria invocar o poder e outra canonizar ingenuamente os critérios da Moral popular. Na linha do Concílio é necessário uma complementariedade e colaboração mútua. Do contrário a Teologia moral transforma-se em Teologia dos fatos consumados. Ela não se deve deixar levar pelos fatos, mas descobrir quais são as motivações que os impulsionam. Uma atitude que se generaliza progressivamente poderá esconder autênticos valores que ainda não se clarificaram. Por isso a solução não são as imposições doutrinárias, mas uma abertura racional e crítica.

7. José Román Flecha explicita *A pastoralidade da moral cristã*. Parte de alguns questionamentos sobre a pastoralidade da Teologia Moral enquanto teologia e enquanto moral: enquanto teologia deve estar à escuta da palavra de Deus e enquanto moral à escuta das atitudes dos homens concretos. A Teologia Moral é infiel à sua vocação pastoral, quando desconfia da atitude dos homens; a Pastoral é infiel à sua vocação teológica, quando cai no imediatismo e na experimentação. A pastoralidade da Teologia Moral se mostra quando se reflete com, a partir e para o povo e se concretiza nas suas metas "utópicas" de humanização, solidariedade e testemunho. O autor termina com algumas sugestões sobre a pastoralidade

da Moral.

8. O bispo Javier Osés elabora *A moral do povo nos quadros de atuação da jerarquia eclesial*. Diante do povo o bispo aparece como pastor e esta tarefa consiste em ajudar o povo de Deus a crescer em maturidade moral. Ressalta alguns aspectos deste processo de maturação: apropriação da palavra de Deus, consciência de povo de Deus, responsabilidade eclesial, relação fé-vida, centralidade do mandamento do amor etc. Chama a atenção a alguns riscos: minimizar a moralidade de certas atitudes, uma moral sem relação com a Tradição da Igreja, pelagianismo e relativismo moral, dispersão na variedade das opções morais, etc. Como meios para estimular a maturação moral apresenta a catequese, o catecumenato de adultos, a pregação, levar a viver a moral a partir da lei do Espírito e a assumir uma autêntica antropologia cristã. Termina dizendo que o povo de Deus deve ser o protagonista neste processo e para isso é necessário popularizar a moral e revesti-la de autenticidade.

9. Por fim, a partir de suas perspectivas próprias, Alfonso María Ruiz-Mateo (psicólogo), Jesús Cordero Pando (filósofo), José Luiz Barbero (teólogo), Fidel Herraes Vegas (educador), Alberto Rodríguez (político) e Javier Osés (bispo) discutem sobre *Os cristãos, fermento da consciência moral da Sociedade*.

Concluindo podemos dizer que os diferentes autores, alguns mais outros menos, apontam para alguns princípios básicos para uma moral de cunho pastoral e latinoamericano, apesar de que as colocações estão profundamente impregnadas pela realidade espanhola como não poderia deixar de ser. Como crítica pode-se dizer que a categoria central de "povo" não tem um sentido unívoco e nem sempre é bem explicitada. O mesmo acontece em alguns autores com o conceito de

---

“Moral”. Uma afirmação pervade toda a obra e a considero fundamental: o protagonismo do povo dentro da

reflexão moral.

José Roque Jungues S. J.

---

**TORRES, Sérgio - FABELLA, Virgínia (coord.):** *O Evangelho emergente* (Col. “Libertação e Teologia” 16). Tradução do inglês por Alexandre Macintyre. Revisão de Luís A. Miranda. Ed. Paulinas, São Paulo 1982. 316 pp., 20,2 x 12,9 cm.

O presente livro contém trabalhos apresentados no Congresso Ecumênico de Teólogos do Terceiro Mundo, realizado em Dar-es-Salam, Tanzânia, África, de 5 a 12 de agosto de 1976.

Sérgio Torres, em sua “abocução inaugural” (23-28), bem como na introdução ao livro (5-22), conta como se chegou a esse encontro, o que se pretendeu e como se desenvolveu. Torres, padre católico chileno, é secretário executivo da Associação de Teólogos do Terceiro Mundo.

O livro está dividido em três partes correspondentes à África (29-126), Ásia (127-210) e América Latina (211-299), encerrando-se como a “declaração final” do Congresso (301-316).

A parte dedicada à África inicia com um estudo da atual situação sócio-político-econômica do continente, realizado em forma muito feliz pelo sociólogo *Patrick Masanja*, da Universidade de Dar-es-Salam, Tanzânia (31-44). No fim de sua palestra abre-se a questão do papel que a Igreja desempenhou “no processo histórico que plasmou e modelou o continente africano” (44), questão que se esperaria encontrar abordada a seguir por *P. A. Lalilombe* (cf. p. 45 e índice) ou *Kalilombe* (cf. capa), bispo católico do Malawi, em seu trabalho

“A presença da Igreja na África” (45-54). Mas não é o caso. Falando mais como pastor, o bispo toca na chaga viva da Igreja africana: o problema de sua identidade, que surge da dependência externa (não se manteria sem a ajuda financeira e missionária da Europa e da América) e da dependência interna (estrutura clerical). A esperança do bispo está nas pequenas comunidades de base, onde “todos os membros da Igreja terão a possibilidade de participar ativamente da vida e da obra de sua comunidade dentro do contexto concreto de sua vida cotidiana” (54).

*Charles Nyamiti*, teólogo católico de Kipalapala, Tanzânia, faz “considerações sobre a teologia africana” (55-71), defendendo que ela deverá ser feita não apenas em diálogo com as culturas tradicionais (“indigenização”), mas com a evolução atual da cultura (“contextualização”). Além disso, a teologia deverá passar de uma mera adaptação pastoral ao tratamento de temas africanos, seja buscando nas culturas africanas temas típicos afins a idéias cristãs, seja adotando valores africanos na teologia, procurando situá-los no contexto cultural total, relacionando-os com o mistério cristão e, vice-versa, procurando expressar esse mistério em termos culturais africanos. O autor reconhece que a tarefa está no começo e não pode ser isolada do resto da vida da Igreja (da “africanização” da Igreja).

Enquanto *Nyamiti* tentava tipificar a teologia africana em três classes (cf. 56), *Kwesi A. Dickson*, professor de teologia da Universidade de Accra, Ghana, em sua comunicação sobre

"A tarefa teológica africana" (72-76), julga temporã uma classificação de tendências teológicas, dado o "estágio demasiadamente rudimentar" da teologia africana. Prefere indicar questões a serem "exploradas contra o fundo tradicional da vida e do pensamento africanos e as forças que investem contra ele" (73). Concorde, portanto, com Nyamiti em que a teologia não pode ficar na "indigenização", mas passar à "contextualização". Aponta três áreas prioritárias: o campo bíblico, o campo litúrgico e a "formulação do pensamento cristão" (74), isto é, a formulação da doutrina "nos modos predominantes de vida e pensamento" (74). O autor se detém neste último ponto falando da "forma da teologia africana" e exemplificando como a teologia da morte de Cristo poderia ser aprofundada a partir da experiência cultural africana da morte. O autor acentua muito que as diferentes situações dos países africanos (p. ex. do oeste ou do sul) levam a diferentes teologias igualmente africanas.

O título do seguinte artigo "Unidade de fé e pluralismo na Teologia" (77-82), da autoria de *Ngindu Mushele*, professor de Teologia e ética na Universidade Nacional de Kinshasa, Zaire, prometeria continuar a reflexão dos anteriores e levá-la adiante. Na realidade, é uma reflexão muito europeia e muito "católico-romana" sobre o problema do pluralismo.

Sumamente interessante é o artigo de *Manas Buthelezi*, bispo da Igreja Evangélica Luterana na África do Sul (83-104). Ele leva adiante o problema anteriormente levantado, da teologia africana, distinguindo dois modos de compreendê-la. Ela rejeita o "enfoque 'etnográfico'". O nome que lhe dá, provém do fato de que "este método teológico emprega como ponto de partida elementos da tradicional 'cosmovisão' africana" (87).

Ora, esta só existe, do ponto de vista literário, como reconstrução etnográfica (daí seu nome), já que a etnografia é, para os povos iletrados, o que a história para os povos letrados. Dentro desse enfoque, a teologia indígena africana, mediante análise da cultura tradicional poderia "desarraigá-las as práticas 'não-cristãs' e 'batizar' as que estão em consonância com o evangelho" (86). O bispo sul-africano rejeita este enfoque por ser a volta a um passado que não mais existe ("o verdadeiro africano", dos "bons tempos de outrora", cf. 92) e por ser uma nova imposição com que os missionários estrangeiros procuram solução para seus próprios problemas. "A essência da fragilidade do 'enfoque etnográfico' é a sua tendência para o objetivismo cultural. Focaliza-se demais a 'cosmovisão africana', como se fosse uma entidade isolada e independente, de valor em si mesma, à parte do povo africano como ele existe hoje" (93). Atender ao africano atual é a proposta do "enfoque antropológico" propugnado por Buthelezi. Resume-se em deixar que os africanos façam sua teologia. Dar instrumentos para que os africanos realizem essa tarefa é mais importante que discutir quais seriam os conteúdos de uma teologia africana.

Outro sul-africano, *Allan Boesak*, capelão do movimento estudantil, em seu artigo que tem o estranho e desconcertante título de "Emergindo das selvas" (105-126), toma posição muito "civilizadamente" contra uma teologia negra racista. "A teologia negra é... a reflexão crítica dos cristãos negros sobre o seu envolvimento na luta pela libertação negra, tendo sempre presente que o opressor não pode ser libertado a não ser que os oprimidos sejam libertados" (106). O "verdadeiro negro" é aquele que se define por si e não em oposição ao branco. Boesak discute amplamente posições

da teologia negra, sempre defendendo que de racismo chega o branco, não é preciso substituí-lo pelo racismo negro. A teologia negra deve tratar de recuperar "o que era sagrado na comunidade africana muito antes que os brancos aparecessem: a solidariedade, o respeito pela vida e pela humanidade, a comunidade" (124). E conclui citando um provérbio milenar que existe em quase todas as línguas africanas: "Só se é humano por causa dos outros, com os outros, para os outros" (124). Uma verdade evangélica!

A teologia da Ásia é representada por dois autores filipinos, um chinês e dois indianos. É, portanto, uma representação bem parcial dentro do diversificado panorama cultural asiático.

*Orlando Cavajal*, secretário executivo do Secretariado de Ação Social de Mindanao, Filipinas, levanta, em seu artigo "O contexto da Teologia" (129-143), a suspeita de que as divergentes teologias cristãs (vivas, nem sempre explicitadas) são antes extensões de uma cosmovisão anterior, prévia, condicionada pela posição social e pela situação econômica, do que expressões de uma visão estritamente cristã. Cavajal pretende prová-lo rapidamente (e de forma bastante simplista) através da identificação de três cosmovisões (que ele chama de monística, dualística e dinâmica), correspondentes a três estágios da sociedade (tribal, escravocrata-feudal-capitalista, pós-moderno). No segundo estágio surgem os teólogos profissionais "que não precisam sujar as mãos para obter o próprio sustento" (136).

O segundo representante da teologia filipina é o jesuíta *Carlos H. Absamis*, professor de Escritura e Teologia na Loyola School of Theology, de Manila. Faz uma interessante reflexão (144-156) sobre a necessária rela-

ção entre teologia e cultura, mostrando como a reflexão teológica sempre foi "indígena", passando por três "situações indígenas" e, com isso, por três estágios históricos: "o semítico, o grego e agora o africano e o asiático" (150). Suas reflexões são muito elucidativas para mostrar que a reflexão teológica sempre é reflexão sobre uma experiência à luz da fé. Quando, porém, tenta dar um exemplo no contexto filipino, o leitor fica decepcionado, embora compreenda que era impossível dizer muito em duas páginas.

*Peter K. H. Lee*, diretor do Centro Cristão de Estudos sobre a Religião e a Cultura Chinesa, de Hong Kong, reflete sobre a situação da Igreja no sudeste asiático (157-171), cuja característica é que "os novos desenvolvimentos buscados pelas nações asiáticas não evoluíram de suas próprias civilizações antigas, mas foram transportados de outras plagas" (158).

Diante disso a Igreja, de passado colonialista, não consegue renovar-se suficientemente, de forma a dar resposta aos desafios reais. Lee propõe um programa concreto de renovação em três níveis: intelectual, paroquial e de trabalho com os oprimidos. Em oposição a uma Teologia da Libertação, Lee crê que para o sudeste asiático a Teologia necessária é a do "desenvolvimento", porque o de que aquelas nações precisam "não é mais uma revolução: é formar o povo" (167).

A excelente contribuição sobre "O universo indiano de uma nova teologia" (172-193) é da autoria de *D. S. Amalorpavadass*, diretor do Centro Nacional Bíblico, Catequético e Litúrgico da Conferência dos Bispos Católicos da Índia, em Bangalore. Parte das duas características da Índia, como berço de grandes religiões, ainda hoje vivas e atuantes, e como

país do Terceiro Mundo, em processo de libertação e desenvolvimento. Abordando o primeiro aspecto, apresenta um sumário de Teologia das Religiões (julga inapropriada a designação de "não-cristãs", 174) e propõe como tarefa da Igreja o diálogo, onde "o que importa é o espírito e a mentalidade, e não o conteúdo e as áreas do diálogo" (179). Quanto ao segundo aspecto, o aspecto sócio-político-econômico, a problemática tem muita semelhança com a latino-americana, tanto do ponto de vista da realidade, como da divisão entre as pessoas no modo de julgar a participação da Igreja na atuação transformadora da realidade social. Como medida concreta, Amalorpavadass propõe a conscientização, com explícita menção a Paulo Freire, acrescentando uma série de sugestões muito válidas também para nós no Brasil (191-192).

O outro representante da Índia, J. R. Chandran, reitor do United Theological College, de Bangalore, completa admiravelmente o anterior, num artigo interessantíssimo (194-210), em que resume o pensamento de alguns expoentes do pensamento indiano sobre Cristo (vale esta expressão algo genérica, já que também pensadores não-cristãos são incluídos na resenha). No centro da atenção está como pensar o cristianismo com as categorias do pensamento hindu, ao mesmo tempo que surge também uma abordagem teológica relacionada com as lutas sociais e políticas, a ponto de o autor poder detectar uma "polarização produzida pela missão cristã" que, no entanto, "não é entre cristãos e não-cristãos", mas entre os que em nome do compromisso lutam por novas estruturas sociais e os que são coniventes com as estruturas injustas (208-209). Essa temática nos é familiar aos latino-americanos, embora não em termos de religiões não-cristãs e cristianismo, mas em termos

de confissões cristãs.

O terceiro bloco do livro traz a contribuição da América Latina ao encontro de teólogos do Terceiro Mundo. Com sua conhecida perícia de historiador, Enrique Dussel apresenta "o contexto político e eclesial da Teologia da Libertação" (213-231), cuja história ele divide em três períodos: tempo de preparação (1962-1968), tempo de formulação (e euforia) (1968-1972), tempo de maturação (e perseguição) (desde 1972).

Como Dussel fez com a teologia católica, Beatriz Melano Couch, professora de teologia do Seminário Teológico de União, Buenos Aires, apresenta a evolução da teologia protestante na América Latina (232-267), distinguindo também três fases: a crise do liberalismo (anos 50); o despertar de uma consciência reflexa (anos 60); o compromisso criativo de mudança (anos 70), em que destaca por um lado a Teologia da Libertação, tendo como expoentes Rubem Alves e Míguez Bonino, por outro os "evangélicos radicais" que, partindo de uma exegese bíblica rigorosa, "vão em direção a uma compreensão realística da situação social, econômica, política e cultural da América Latina", mas criticando a análise social de classes (253). Conclui indicando três tarefas à teologia latino-americana: "a hermenêutica da desconfiança" ou da suspeita, necessária para corrigir distorções nos métodos usados para interpretar a realidade; a abordagem de todos os temas bíblicos, para evitar reducionismos; "continuar a explorar e viver o empreendimento literal da libertação que a Bíblia exige tão claramente como um ato de obediência a Deus" (263).

A última contribuição do livro (268-299) é de Gustavo Gutiérrez que confronta duas perspectivas teológicas: a da Teologia da Libertação e a da Teologia progressista. Num es-

estudo muito claro, localiza ambas as perspectivas em seu contexto sócio-cultural. Sobre o contexto histórico e teológico da Teologia da Libertação conclui: "Não poderia ter surgido antes que o movimento popular houvesse atingido certa maturidade, mas as suas raízes mergulham longe no passado e seu alcance transcende a América Latina" (294).

O volume é, sem dúvida, muito interessante e permite ver três desenvolvimentos distintos de uma teologia voltada para a realidade, conforme a problemática característica de cada continente. Evidentemente não são as únicas teologias realizadas nos três continentes, nem todos os autores de cada continente são concordes em suas opiniões. Há uma diversidade de perspectivas que — esperamos — o resumo acima tenha podido deixar perceber. Mesmo assim se poderia esquematizar as contribuições por continente, em seus traços mais característicos. Enquanto na África está em

primeiro plano o problema da cultura e da raça, na Ásia assume papel revelante o problema das grandes religiões não-cristãs, na América Latina salienta-se a consciência da opressão e, portanto, da oposição de classes. Ou em outros termos: se na África a primeira preocupação da teologia autóctone é com o contexto cultural, na Ásia é com as religiões, na América Latina é com a situação sócio-político-econômica de exploração. E, no entanto, este último elemento também emerge na preocupação da teologia asiática e, estranhamente, menos explicitamente na da africana. Além disso, o problema é visto por alguns representantes destes dois últimos continentes em termos algo reformistas. De qualquer forma, sem dúvida os três enfoques se complementam e têm algo a aportar para cada uma das teologias continentais.

Francisco Taborda S. J.

---

**PASTOR, Félix Alexandre:** *O Reino e a História. Problemas Teóricos de uma Teologia da Práxis* (Coleção "Fé e Realidade", 9). Uma co-edição Edições Loyola-Pontifícia Universidade Católica, São Paulo - Rio de Janeiro 1982, 135 pp., 21 x 14 cm.

Eis um livro importante, tanto pelos temas tratados quanto pelo modo como eles são tratados. A relação entre Reino e História é um tema central da mensagem dos profetas do Antigo Testamento e constitui o centro mesmo do Evangelho proclamado por Jesus. A ótica em que o tema anunciado no título é focalizado está indicada no subtítulo: "Problemas teóricos de uma teologia da práxis". O Prof. Félix A. Pastor, que leciona

teologia sistemática na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma e na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, recolhe neste livro seis ensaios publicados anteriormente em várias revistas desde 1976. Há, porém, entre os seis capítulos uma evidente unidade, pois todos eles giram em torno de alguns problemas teóricos fundamentais que subjazem a qualquer teologia da práxis que se queira lúcida; problemas que, por isto mesmo, emergem sempre de novo de uma ou de outra forma. Eis, reduzido ao seu núcleo essencial, o conteúdo dos capítulos.

No cap. I ("A Igreja como problema", 3-16) é estudada a questão de "sentir com a Igreja", questão que hoje apresenta uma dificuldade particular por causa da profundidade e

complexidade da crise cultural e religiosa que caracteriza nosso mundo. O A. focaliza especialmente os fenômenos da dissensão, da contestação e do pluralismo, conexos à mencionada crise. A resposta apontada vai na linha da tensão dialética que deve ser mantida entre o princípio da identidade e o princípio da diferença na autocompreensão e na auto-realização da "Igreja no mundo", assim como da mesma tensão dialética entre carisma e instituição, profecia e mística, diaconia e profecia. — No cap. II ("Carisma e missão na Vida Consagrada", 18-39) são estudados alguns critérios teóricos e formulados alguns corolários práticos do discernimento espiritual, à luz da eclesiologia do Vaticano II, para iluminar teologicamente o processo de renovação da Vida Religiosa nos seus aspectos pessoal e comunitário. — No cap. III ("Libertação e teologia", 41-63) pergunta-se se um determinado processo de emancipação histórica pode ser objeto de reflexão teológica e quais são as condições de possibilidade de uma resposta a tal questão. Este problema está subjacente a todo o debate em torno da Teologia da Libertação. O que está em jogo é, portanto, a legitimidade da mais importante corrente da teologia latino-americana. Simultaneamente a este questionamento o A. vai mostrando a originalidade da Teologia da Libertação, concebida como pedagogia concreta da fé para os povos latino-americanos. — No cap. IV ("Evangelização e comunidade de base", 65-89) o A. parte da formulação de alguns axiomas eclesiológicos e analisa, a continuação, a crise da paróquia territorial e o nascimento das comunidades eclesiais de base, indicando seus traços teológicos fundamentais. As tensões entre as comunidades de base e a instituição paroquial no seio das Igrejas locais são discutidas à luz da Exortação Apostólica de

Paulo VI *Evangelii nuntiandi*, que contém, no já célebre nº 58, uma definição teológica das comunidades de base. — O cap. V ("Inculturação e libertação", 91-112) focaliza a questão, teologicamente complexa mas de capital importância pastoral, da relação entre inculturação e anúncio do Evangelho à luz do pensamento do episcopado latino-americano tal como foi formulado na Conferência de Puebla. Mais concretamente, a questão estudada é: de que modo deve ser realizado o processo de inculturação do Evangelho e da libertação integral do homem latino-americano, quer do ponto de vista teórico quer do ponto de vista prático. — O cap. VI ("Ordem política e ordem moral", 113-130) parte do pressuposto — que é brevemente explicitado — do nexo íntimo que existe entre religião e moral e simultaneamente entre ética e política, isto é, do pressuposto de que todos os problemas sociais, jurídicos e políticos tem, em última instância, raízes morais. Como, por outro lado, os problemas morais têm um fundamento religioso, quando a Igreja propõe sua mensagem, esta tem incidência na esfera social. No caso latino-americano, a situação social está caracterizada pela presença de formas autocráticas de totalitarismo político inaceitáveis, assim como de formas intoleráveis de injustiça do capitalismo econômico. A tese que o A. pretende mostrar à luz do recente magistério da Igreja é a do fundamento ético do Estado de direito instaurado por via democrática. A doutrina ético-política do episcopado latino-americano situa-se como antítese crítica das opostas ideologias do capitalismo tecnológico e do coletivismo dogmático, assim como da ideologia da assim chamada segurança nacional. Mas o Magistério da Igreja propõe também axiomas positivos, linhas fundamentais para um amplo projeto sobre a

ordem social e os valores morais a ela conexos. Estes princípios fundamentais, estas exigências cristãs para uma ordem social e política são, fundamentalmente, o primado da dignidade humana na ordem dos fins, a importância do bem comum para a comunidade política, as regras da subsidiariedade, solidariedade e participação. Destes pressupostos éticos e destes princípios segue-se como única alternativa, segundo o A., o Estado democrático de direito.

O resumo que acabamos de fazer é incapaz, por sua própria natureza, de revelar toda a riqueza do livro. A qualidade mais marcante do pensamento teológico do A. é, talvez, a abordagem dialética dos problemas; um pensamento que avança, dentro de cada capítulo, pela superação das oposições. Em praticamente cada página podem ser encontrados exemplos deste método dialético. Aqui estão também, parece-nos, as raízes do equilíbrio das exposições e das posições do A. Trata-se, porém, dum equilíbrio dinâmico, que não tem nada a ver com um querer "fazer média" em tudo e a todo custo. O mencionado equilíbrio é precisamente a expressão da tensão dialética mantida entre as posições opostas para que elas não se tornem, afirmadas unilateralmente ou adialeticamente, extremistas e, por conseguinte, falsas, sem fundamento na realidade. Eis alguns exemplos, colhidos um pouco ao acaso: "A Igreja é ao mesmo tempo, mas não do mesmo modo, institucional e carismática; mas a instituição está a serviço do Espírito, como os ministérios estão ao serviço do único Evangelho. As únicas posições a serem excluídas são um verticalismo integralístico e adialeético, que subordina o Espírito à rigidez institucional, e um horizontalismo exclusivo e pseudo-progressista, que opera sob o esquema da oposição necessária de carisma

e instituição" (13); "A comunidade católica não deveria perder a substância mística e sacramental da própria tradição espiritual e da religiosidade popular, por enriquecer-se com a dimensão crítica e ética da tradição profética" (13-14); "O caminho da Igreja pós-conciliar tem procurado ser fiel aos axiomas eclesiológicos formulados no Vaticano II, integrando na sua visão eclesial dimensão vertical e horizontal, história e transcendência, instituição e carisma, unidade e diferença, autoridade e democracia, compreendendo a Igreja como povo de Deus na história, corpo místico de Cristo, espaço de ação carismática do Espírito, sacramento universal da salvação para todos os homens" (24); "Como correção de um liberalismo permissivo e indiferente à miséria social de tantos homens, será um dever a crítica profética e a reforma da sociedade. Mas também, perante um secularismo superficial e indiferente às exigências da incondicionalidade religiosa, poderá constituir um imperativo espiritual a acentuação mística e evangélica. Nada mais perigoso na Igreja que uma redução da experiência cristã a um único denominador. A Igreja é sacramento, símbolo e sinal da salvação, mas é também exorcista do mundo e diácona dos homens. Somente a unilateralidade pode ser herética. Isto é, quando se acentua tanto um dos aspectos que se nega o oposto. Sacramento sem profecia seria alienação fanática, ética sem mística seria humanismo sem alma" (34); "O processo concreto de inculturação deverá achar uma via média entre o tradicionalismo rígido e o progressismo incauto, não só para evitar os sofismas dos opostos sistemas, mas principalmente para atender adequadamente à complexidade do problema considerado" (105).

Para terminar mencionamos ainda as seguintes qualidades do livro que

---

recenseamos: profundidade teológica na abordagem e discussão de cada questão; articulação rigorosa do tema de cada capítulo; clareza, sobriedade e força sintética na exposição dos diversos temas; segurança doutrinal e ampla cultura filosófica e sociológica, facilmente perceptíveis pelo leitor ainda que o A. não faça alarde dela. Consideramos também muito acertadas as conclusões no final de cada capítulo, resumindo de maneira densa e clara o tema estudado. Como observação negativa indicaríamos a colocação das notas no fim de cada capítulo, em vez de ao pé da página como é habitual, o que dificulta notavelmente a leitura. Dado o estilo sóbrio e denso do A., não nos parece que as

repetições, inevitáveis em livros formados por artigos publicados anteriormente, constituam um defeito: elas podem ser vistas até como algo positivo, pois permitem aprofundar, desde várias óticas, as idéias centrais do A.

A leitura do livro do Prof. Félix A. Pastor, certamente exigente mas compensadora, será proveitosa sobretudo para os pastores por antonomásia, os bispos, mas também para os estudantes de teologia e para os agentes de pastoral com um certo nível de formação ou pelo menos de informação teológica.

Álvaro Barreiro S. J.

---

**HÄRING, Bernhard:** *Maria, prototipo de la fe*. Editorial Herder, Barcelona 1983. 154 pp., 20 x 12 cm.

O autor, famoso teólogo, especialista em teologia moral, nos apresenta com 31 meditações sobre Maria, protótipo da nossa fé.

Publicadas originariamente em italiano, já foram traduzidas a outras línguas. O autor confessa no prólogo que "cada vez que me aplico a refazer o texto, embarga-me um entusiasmo crescente pela imagem de Maria que o conjunto da Bíblia nos transmite. Os traços particulares cobram um brilho especial quando se contemplam em relação com a totalidade" (7).

A redação destas meditações recolle o fruto de um profundo estudo de comentários exegéticos sobre a história das formas e a redação dos textos sagrados.

Cada meditação começa com um texto do Novo Testamento seguido das próprias reflexões do autor e uma oração ao Pai, ambas em sintonia com os estilos literários da Escritura. Cada meditação conclui com um colóquio com Nossa Senhora.

Livro de leitura agradável e conteúdo bíblico, constitui um alimento sólido para uma verdadeira piedade marial, para a meditação pessoal, a pregação e possíveis celebrações.

M. E. I.

---

**DOMMERSHAUSER, Werner:** *Die Umwelt Jesu. Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit.* (Theologisches Seminar). Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1981, 3ª edição (1ª edição: 1977). 136 pp., 20,6 x 13,6 cm.

O autor desta publicação é professor na Faculdade de Teologia de Trier (Alemanha). O seu objetivo é oferecer uma ajuda a todos aqueles que se interessam pelo conhecimento do meio ambiente político e cultural do Novo Testamento. O trabalho divide-se, assim, em duas partes.

Uma primeira parte estuda a história política do Novo Testamento (13-78), iniciando pelas origens do judaísmo na época pérsica, passando pelo domínio sírio, chegando ao do-

mínio romano, onde o A. se detém com mais vagar. Aqui estuda o tempo de Herodes, I, a divisão do reino de Herodes, os partidos judaicos, as relações da Palestina com Roma nos anos 44-70 d. C., para terminar com um breve capítulo sobre "o judaísmo e cristianismo no final do tempo neotestamentário".

A segunda parte (79-136) apresenta alguns elementos para a compreensão da história da cultura do Novo Testamento. Trata-se de alguns elementos para entender a economia, as relações sociais e a religião.

I. N.

---

**SAULNIER, Christiane - ROLAND Bernard:** *A Palestina no Tempo de Jesus.* (Col. "Cadernos Bíblicos" 27). Tradução do francês por José Raimundo Vidigal. Revisão de José Joaquim Sobral. Edições Paulinas, São Paulo 1983, 95 pp., 23 x 16 cm.

Os temas deste Caderno Bíblico são criteriosamente selecionados em vista a situar a mensagem do Novo Testamento no contexto das estruturas políticas, dos costumes sociais, dos sistemas religiosos e da ordem econômica vigentes na Palestina no tempo de Jesus. O primeiro tema trata do Império Romano no período do século I d. C., apresentando, em em pinceladas esquemáticas, a situação política, social e econômica de todas as províncias do vasto império. O segundo tema sobre a Palestina no Império Romano oferece uma visão

sobre a situação política do regime herodiano sob a hegemonia romana. O terceiro tema aborda brevemente o aspecto econômico. O quarto tema apresenta as instituições religiosas do judaísmo da Palestina. O quinto tema descreve a sociedade judaica, analisando mais detalhadamente o sistema educacional e a instituição da família. O sexto tema dá um elenco dos grupos político-religiosos, procurando desvendar, nas parcas fontes históricas citadas, os objetivos dos respectivos grupos e as divergências que os distinguiam um do outro. O último tema sobre a resistência judaica engloba desde os movimentos esporádicos de insurreição, que surgiram no período dos primeiros decênios da ocupação romana no território da Palestina, até à eclosão da oposição violenta contra Roma que culminou na declaração de guerra no ano 66 d. C. O livro termina descrevendo a des-

truição de Jerusalém e a queda dos últimos redutos de resistência militar judaica, acrescentando-se um breve relato sobre a revolta de Bar-Koseba.

Pela apresentação gráfica impecável, enriquecido com desenhos, esquemas e citações de fontes extra-bíblicas, o livro é convidativo para o estudo e a consulta. A tradução do francês ao português é exata e elegante como também é cuidadosa a revisão à qual escapou apenas um ou outro erro.

Sendo a temática do livro de grande importância para a compreensão da mensagem do Novo Testamento e de suas referências e dados específicos sobre costumes sociais e situações políticas da Palestina, convém ter presente que a tentativa de apresentar uma visão geral, sem tomar em conta elementos que exigem um estudo mais aprofundado, corre o risco de ser parcial, podendo até desfigurar o quadro real. Assim, p. ex., convém lembrar que o farisaísmo antes do ano 70 d. C. não foi um grupo monolítico e por isso a distinção entre o político e o religioso era muito difícil de observar. Quanto à situação política, é de notar que a divisão administrativa, introduzida nos territórios da Palestina no ano 4 a. C., contribuiu à distensão, possibilitando relações mais favoráveis entre a Judéia e Roma.

Com o restabelecimento da "hierocracia" na Judéia, considerada por muitos judeus como o governo ideal, consolidou-se a autonomia do sumo sacerdote e do sinédrio. Apenas a partir do ano 41 d. C. ocorrem acontecimentos que deterioraram as relações entre a Judéia e Roma, com profunda modificação da situação social e política, resultando em crescente hostilidade entre a população judaica e a pagã, em desconfiança dos romanos e em escândalo à piedade dos judeus. As medidas administrativas tomadas pelos imperadores Calígula, Cláudio e Nero causaram tensões sem precedentes e criaram uma situação revolucionária que antes não existia. Para situar, pois, as palavras e a atuação de Jesus no contexto histórico da Palestina, não basta recorrer a uma visão geral daquela época, é preciso tomar em conta as sucessivas etapas que a modificaram profundamente, e não interpretar a situação histórica em que Jesus vivia, à luz da convulsão geral posterior que iria culminar na destruição da nação. Como leitura complementar a outros livros, este "Caderno Bíblico" constitui fascinante leitura para o conhecimento da história do século I do cristianismo.

L. St.

---

KEE, Howard Clark: *As origens cristãs em perspectiva sociológica* (Col. "Bíblia e Sociologia" 1). Tradução do original inglês por J. Rezende Costa. Ed. Paulinas, São Paulo 1983. 153 pp., 23 x 16 cm.

A pesquisa do aspecto social do NT se origina do movimento bíblico e do método da crítica das formas. O autor, ao introduzir a temática do li-

vro, percorre a trajetória da exegese social e traça as linhas gerais do uso das ciências humanas no estudo do NT. Sua intenção é reconstruir a história das origens cristãs e interpretar a literatura que emergiu deste movimento, usando elementos sociológicos, religiosos, teológicos e hermenêuticos (cf. p. 16). Resulta daí uma análise social dos conteúdos presentes nas origens do cristianismo.

A sociologia em questão é bem determinada. Não que se restrinja à análise sociológica de Max Weber, contudo, se quisermos colocá-la em alguma corrente de pensamento mais conhecida se enquadra na corrente weberiana ou funcionalista. Isto se depreende também dos temas em foco na sua pesquisa: grupos sociais, mudança social, funções, lideranças e carismas, movimentos religiosos, etc. Ficam de lado demasiadamente as questões de fundo, aquilo que dá base à dinâmica social. Porém em nenhum momento se pode esquecer que a perspectiva do autor é também a de um exegeta que, ao longo da exposição, examina fatores extrínsecos à composição dos textos bíblicos.

Convém não esquecer os limites desta análise sociológica das instituições sociais, quando não se leva em consideração as estruturas sociais como causa. Haverá alguma novidade neste livro em relação a outras obras traduzidas entre nós? Tais como J. Jeremias — *Jerusalém no tempo de Jesus* (EP), Hugo Echegaray — *A prática de Jesus* (Vozes), E. Morin — *Jesus e as estruturas do seu tempo* (EP), entre outras. A análise mais profunda que exigiria uma compara-

ção deixamos aos especialistas. Reparámos, entretanto, uma diferença no enfoque das questões. As obras aludidas ressaltam mais os aspectos estruturais da sociedade, vinculando os agentes com o conteúdo, e Kee crê na análise funcional. Tem o valor de complementaridade.

Gostaria de ressaltar o último capítulo, "Funções sociais dos escritos do NT" (p. 109 ss.), onde dá um resumo de todos e mostra as influências culturais do NT. Daí, conclui o autor, é que se originaram textos tão diversos, porque foram escritos para comunidades e funções diferentes. As informações apresentadas são poucas, nem por isso genéricas, e atraem pela seleção de conteúdo que se efetuou sobre elas.

Em resumo, o livro trata do conteúdo bíblico, localizando-o no contexto social e ressaltando as influências que dele recebeu. Seja como for, não se pode desprezar a origem social do próprio livro, escrito por um americano, com formação social desta mesma sociedade e para leitores inseridos nela.

Aloísio Ruschinsky S. J.

---

**SABUGAL, Santos:** *El Padrenuestro en la interpretación catequética antigua y moderna* (Col. "Nueva Alianza" 79). Ed. Sígueme, Salamanca (Espanha) 1982. 448 pp., 25,5 x 13,7 cm.

O autor oferece nesta obra uma coletânea de textos explicativos do Pai Nosso (= PN). No corpo do livro (53-434), para a invocação inicial e cada um dos sete pedidos do PN, o autor transcreve os respectivos trechos de grandes comentários ao PN

produzidos ao longo da história do Cristianismo. Os comentadores escolhidos foram, em ordem cronológica da composição da respectiva obra: Tertuliano, Cipriano, Orígenes, Cirilo de Jerusalém, Gregório de Nissa, Ambrósio, Teodoro de Mopsuéstia, João Crisóstomo, Agostinho, Teresa de Ávila, Catecismo Romano, Dietrich Bonhoeffer, Romano Guardini, H. van den Busche, Joachim Jeremias. A estes comentadores que se poderiam chamar de clássicos, segue-se o comentário do próprio S. Sabugal, pro-

curando dar um passo adiante com relação aos comentários anteriores (cf. 51-52). O critério de escolha dos comentadores privilegiou a exposição catequética (dada a finalidade da obra) e homilética, procurando também que estivessem representadas a exegese bíblica antiga e moderna e a reflexão teológica e mística. É difícil enquadrar os comentários escolhidos só em uma dessas categorias, alguns delas cabem simultaneamente em várias (cf. 41-42). Observa-se que há um grupo forte representativo da Patrística (9 em 16) (o que é digno de aplauso). Além disso, há dois do século XVI e quatro (cinco com o próprio Sabugal) do século XX, onde se ressalta a presença de dois comentadores evangélicos. Claro que toda escolha é relativa e aumentar o número de comentadores ampliaria desmesuradamente o volume da obra. Entretanto, o recenseador se pergunta por que os hiatos entre Agostinho e Teresa, esta e Bonhoeffer. Ou seja: por que a Idade Média ficou excluída e também a Idade Moderna entre o século XVI e o XX? Essa pergunta não venha em desdouro da escolha feita. Ela foi, pelo contrário, muito feliz.

Na Introdução (13-52), S. Sabugal discorre primeiramente sobre a importância do PN. Depois apresenta brevemente sua "história da tradição" (*Traditionsgeschichte*): qual teria sido o PN na "ipsíssima vo Jesu"

(20-23), como as primeiras comunidades o terão compreendido (23-27), qual a intenção teológica de Lucas ao transmiti-lo em seu Evangelho (27-32), como Mateus compreendeu o PN, vistos os acréscimos que faz, e desde o contexto em que o introduz (32-36), e, por fim, a perspectiva teológica em que a Didaché vê o PN e o que significa o acréscimo da doxologia "Vosso é o reino..." (36-41). A terceira parte da introdução localiza brevemente cada um dos quinze comentadores escolhidos com seus respectivos comentários e explica, finalmente, a intenção do autor ao acrescentar ele próprio seu comentário. Concluindo o livro, o autor reexamina, numa brevíssima conclusão (435-437) sua intenção ao elaborar a obra. Seguem-se o índice de nomes (439-442) e o índice geral (443-448).

Sem dúvida um livro benemérito que não só fornece amplo material para uma catequese aprofundada sobre o PN como também constitui uma ajuda para rezá-lo. Aliás, a primeira não deveria acontecer sem que introduzisse à oração do PN. Numa perspectiva de espiritualidade inaciana, o recenseador encontra neste livro um riquíssimo subsídio para rezar o PN pelo chamado "Segundo Modo de Orar" dos Exercícios Espirituais nº 250-257.

F. T.

---

BONNÍN, Eduardo (editor): *Espiritualidad y liberación en América Latina*. DEI, San José, Costa Rica 1982. 204 pp., 20,5 x 13,2cm.

O Departamento Ecumênico de Investigações (DEI) reúne neste volume, editado por Eduardo Bonnín, alguns dos mais significativos artigos aparecidos nos últimos anos sobre es-

piritualidade libertadora na América Latina, junto com uma série de trabalhos escritos expressamente para esta publicação.

Não pretende ser um livro apolo-gético em favor da teologia da libertação. Pretende apenas dar uma contribuição às comunidades cristãs da América Latina no aprofundamento da teologia espiritual que nasce na vi-

---

da comprometida na práxis libertadora do e desde o pobre.

Inicia-se o livro com uma Seção "A espiritualidade, um problema político?" contendo artigos de Eduardo Bonnín e Frei Betto. No seu artigo "A oração, uma exigência (também) política", Frei Betto coloca as razões que fazem este tipo de publicação necessária. "Nem sempre é fácil articular a prática pastoral com a vida de oração. Esta parece não ter encontrado ainda seu lugar apropriado no novo universo dos agentes comprometidos com a pastoral libertadora" (19). Os agentes de pastoral, segundo ele, devem se perguntar se estão realmente evangelizando, não apenas no sentido de converter o povo para um futuro de libertação, mas também para Jesus Cristo, a cuja causa libertadora a gente se entrega na mística de liberdade que brota da vida no Espírito. "O que fundamenta e justifica a pastoral, constituindo seu sentido e objetivo por excelência, é o testemunho profético da presença viva, amorosa e libertadora de Deus, com quem temos uma relação muito pessoal, alimentada, refletida e celebrada na comunidade eclesial" (25). "Esta percepção mais profunda... é a oração" (25).

A Seção II, "O que é espiritualidade da libertação", contém contribuições muito ricas do Cardeal Pirônio, Segundo Galilea, Leonardo Boff e uma equipe de teólogos. Segundo Galilea escreve: "O compromisso pela libertação no cristão deve ser um lu-

gar de encontro com Deus e, por tanto, de inspiração da sua vida teológica, da sua vida contemplativa. A libertação é lugar de encontro histórico e teológico-espiritual das dimensões política e contemplativa do cristão. Esta síntese entre o 'militante' e o 'contemplativo' é urgente..." (36).

A Seção III, "Dados bíblicos para a espiritualidade da libertação", traz artigos de Gilberto Gorgulho e de Pablo Richard.

A seção IV, "Os pobres, sujeito da espiritualidade da libertação", parece-nos de especial interesse, com artigos de Victorio Araya, Juan Hernández Pico e Jon Sobrino.

A Seção V, "Os diversos caminhos do Espírito em marcha para a libertação", reúne artigos de Oscar Ramirez, Camilo Maccise e D. Pedro Casaldáliga.

A Seção VI apresenta uma valiosa bibliografia comentada sobre "Espiritualidade e Libertação na América Latina", reunida por Eduardo Bonnín, com o melhor já publicado sobre o assunto nos últimos anos. Sob cada autor se apresentam seus livros e artigos por ordem cronológica e comentários sobre os conteúdos.

Obras como esta são de extrema importância, pois apontam caminhos para a animação da fé das comunidades cristãs, com um tipo de espiritualidade adequada para situações novas e não raro conflitivas, carregadas de tensões, lutas e esperanças.

Manuel E. Iglesias S. J.

**QUEIROZ E SILVA, Roberto P.** de (coord.): *Temas básicos em comunicação* (Col. "Comunicar"). Ed. Paulinas, São Paulo 1983, 25 pp., 19,7 x 13,7 cm.

Conforme afirma o prof. José Marques de Melo no prefácio, este "é um livro de divulgação científica. Destina-se a orientar os que se iniciam no campo da comunicação".

Publicado por iniciativa da INTERCOM, Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, é uma obra bastante diversificada, onde os autores, 56 ao todo, deram a sua opinião sobre os mais diversos temas de comunicação. Daí a divergência quanto ao estilo e, inclusive, quanto à abordagem teórica dos diversos assuntos. A estrutura do livro ("Conceitos básicos", "Comunicação de massa", "Comunicação alternativa", "Comunicação e cultura", "Comunicação e mercado", "Comunicação e ideologia", "Comunicação e Estado", "Tecnologia de comunicação", "Profissionalização") permite uma abrangência muito ampla do campo da comunicação, principalmente para aquelas pessoas que estão se iniciando nele. A organização em verbetes sobre os diversos assuntos dá possibilidade de escolha para o leitor e permite que o livro se torne uma fonte de consulta inicial.

O grande mérito do livro é reunir, num só obra, teóricos da comunicação social do porte de Luiz Beltrão, José Marques de Melo, Regina Festa, Anamaria Fadul. Isto dá uma autoridade e um peso à obra que lhe garantem lugar no conjunto da bibliografia em português sobre comunicação so-

cial.

Entre todos os verbetes, destacuem-se alguns que por sua atualidade servirão de roteiro de leitura. Na parte de conceitos básicos, destacamos a contribuição de Luiz Beltrão: "Processo de Comunicação" (13-16); na parte sobre comunicação de massa, as contribuições de José Manuel Morán Costas: "Televisão" (69-73); João Luiz van Tilburg: "Telenovela" (81-96); Roberto de Queiroz e Silva: "História em Quadrinhos" (73-77); e Martha A. D'Azevedo: "Agências de Notícias" (50-54); na parte sobre comunicação alternativa, sobressai a contribuição de Regina Festa: "Comunicação Popular" (89-92), e a de Ciro J. Marcondes Filho: "Contra-Infirmação" (92-96); na parte sobre comunicação e ideologia, leia-se especialmente a contribuição de Anamaria Fadul: "Teoria Crítica de Comunicação" (165-171); na parte sobre comunicação e Estado, vale destacar a contribuição de José Marques de Melo: "Políticas Nacionais de Comunicação" (193-196), e a de Tullo Vigevani: "Nova Ordem Mundial da Comunicação" (197-201).

Reafirmando a oportunidade do livro e sua presença na biblioteca de cada estudante de comunicação, pode-se terminar com as palavras de José Marques de Melo no prefácio do mesmo: "discutir, questionar, desmistificar a comunicação. É o propósito deste livro, um texto de complementação pedagógica, mas ao mesmo tempo um instrumento para a ação cultural".

**Pedro Gilberto Gomes S. J.**

**FERRER BENIMELI, José A. - CAPRILE, Giovanni - ALBERTON, Valério: *Maçonaria e Igreja Católica. Ontem, hoje e amanhã.*** Ed. Paulinas, São Paulo 1983, 2ª edição. 390 pp., 20 x 13 cm.

Na primeira edição dessa obra, de 1981 (cf. *recensão Persp. Teol.* 15, 1983, 140-142), o autor da edição brasileiro-portuguesa afirmava que ela viria preencher grave lacuna na literatura maçônica nacional. Por isto, não lhe causou surpresa a grande aceitação que teve, esgotando-se em poucos meses.

A nova, com um trabalho gráfico bem aprimorado, com capa a cores e gravura do Grande Arquiteto do Universo, está bastante ampliada e, sobretudo, atualizada. Especialmente em sua Bibliografia, cujo aumento de títulos é de quase 200, atestando, mais uma vez, toda a importância do assunto. O número total de títulos sobe, agora, a quase 900: precioso instrumento de trabalho para quem quiser empreender estudos mais vastos e aprofundados sobre a questão. São títulos de obras e artigos publicados nestes últimos decênios acerca das novas iniciativas a respeito das relações entre Igreja e Maçonaria, *a favor ou contra*. Não faltam, porém, alguns mais antigos, que poderão ser considerados como os de pioneiros e a este título são lembrados.

Foram ampliadas informações desses estudos em vários países, inclusive em três novos, que não figuram na edição anterior. São, pois, agora, vinte e três os países onde ao menos algo se está fazendo pela reaproximação Igreja-Maçonaria. Deveria o autor ter acrescentado mais um, a Polônia, que seria o 24º porque o polonês S. Maximiliano Maria Kolbe O.F.M. Conv., canonizado no dia 12 de outubro de 1982, poderá ser um dos pioneiros desses trabalhos, juntamente

com o alemão Hermann Gruber, S. J. e o francês Joseph Berteloot S. J.. De fato, no ano em que Gruber dava início aos encontros entre católicos e maçons, Kolbe entrevistava-se em Varsóvia com o Grão-mestre da Maçonaria de lá, Tadeu Galecki, exatamente no dia 28 de outubro de 1928. É verdade que o recenseador não possui ainda dados mais completos e precisos. Espera que até uma próxima edição, o caso esteja elucidado.

Foram adicionados outros Apêndices: o X, Pronunciamento do Presidente da Academia Brasileira Maçônica de Letras; o XVI, "Documentos" forjados para a posteridade; o XVII, A "questão religiosa" do Segundo Império; o XVIII, Iniciativa pioneira, em São Leopoldo, em 1953; o XIX, O Segredo Maçônico e, enfim, o XX, Relação cronológica dos 15 últimos documentos eclesiais referentes à Maçonaria, com breve síntese do conteúdo de cada um deles. Foram ainda acrescentados dois novos índices: o geográfico e onomástico, para facilitar o trabalho dos pesquisadores.

O último pronunciamento da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, de 17-2-1981, tão mal e mesmo tão tendenciosamente interpretado, é, agora, avaliado nas suas devidas proporções, bem como a Declaração da Conferência Episcopal alemã, de 28-4-1980, que não figura mais em apêndice, mas no corpo da obra.

Traz, também, algo do novo Código de Direito Canônico e sobre o "escândalo" da Loja Maçônica Propaganda-2 (P-2).

Foram incluídas algumas gravuras, representando o Grande Arquiteto do Universo ou Cristo como este Arquiteto: uma delas é da capa de uma Bíblia católica ilustrada, francesa, do século XIII; outra, do século XV; duas do artista e poeta inglês, William Blake; a fotocópia da primeira página da primeira tradução francesa de

1735, das Constituições de Anderson, que mostra, sem dúvida alguma, o caráter abertamente cristão da Maçonaria gálica daquele tempo, três anos antes da primeira condenação papal da Maçonaria e, ao mesmo tempo, prova que tais Constituições são teístas e não deístas e, por fim, uma foto do Papa João Paulo II com o Cardeal Dom Vicente Scherer, então Arcebispo de Porto Alegre, quando aquele recebia das mãos do Prefeito Municipal da capital gaúcha, o diploma de *Cidadão honorário de Porto Alegre*, porque o Papa é citado na obra, ao menos 10 vezes, e Dom Vicente, 7, como um dos pioneiros, no Brasil, desses trabalhos.

Nas primeiras páginas, breves bio-

grafias dos três autores, omitidas na edição anterior, e na contra-capa um convite provocativo: "Vaticano, Jesuítas, Maçonaria" e o texto prossegue: "corre de boca em boca, entre os jornalistas, que se trata de três assuntos sobre os quais não se trabalha em vão. Bastaria mesmo um só deles para atrair, imediatamente, a atenção do leitor e pô-lo em alerta. Esta obra contém todos os três. E em grande dose!".

É o que o leitor poderá verificar pessoalmente, percorrendo as 390 páginas da obra, quase 70 a mais do que a edição anterior.

V. de F.

---

**LOHFINK, Norbert:** *Kirchenträume. Reden gegen den Trend.* Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983, 3ª edição (1ª edição: 1982). 188 pp., 20 x 12 cm.

N. Lohfink, professor de exegese do Antigo Testamento na "Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen" de Frankfurt a. M., reúne neste volume uma série de sete artigos e conferências que buscam expressar "os sonhos de como a Igreja propriamente deveria ser" (5).

O primeiro artigo, *As Profecias não realizadas* (11-25), procura mostrar como as promessas proféticas que se referem à paz no AT e NT, não podem ser compreendidas em referência a algo que se realizará somente depois da morte ou depois do fim dos tempos nem como algo simplesmente espiritual e subjetivo. Trata-se sempre de uma referência concreta à realidade social.

O segundo artigo, *A vontade de Deus* (26-63), partindo da chave de

leitura oferecida pelos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola, analisa este tema no Dêutero-Isaías, nos Sínóticos e nas Cartas neotestamentárias. "Obviamente a Igreja deveria ser, segundo o sonho de Deus, o espaço vital, onde a vontade ética de Deus, especialmente na sua dimensão social, pode alcançar o seu objetivo" (63).

O terceiro artigo, parte do conceito de libertação: "Libertação de" que já implica uma "libertação para". A pergunta que L. se coloca é: que sociedade Deus sonha para o seu povo? Analisa, assim, longamente as leis sociais do Pentatêuco, comparando-as com as sociedades do Antigo Oriente, sempre procurando caracterizar as diferenças de concepção no que diz respeito, p. ex., à propriedade privada, ao Estado, ressaltando a importância da festa e do anúncio na constituição do povo de Deus (64-90).

*A Tentação Davidica*, o quarto artigo (91-111), parte da constatação

de que "sempre de novo surge na Igreja a vontade de se equiparar ao Estado, de se casar com o Estado, de ter o Estado em suas mãos" (91), e isto, de preferência, com estados monárquicos e autoritários. Analisa o desenvolvimento da concepção de Estado na história do povo de Israel, a partir de um início onde Israel não conhece o Estado, a crítica dos profetas ao Estado e a reflexão deuteronômica sobre o Estado, e, no NT o significado das categorias "Filho do Homem" e "Reino de Deus". Conclui o artigo analisando a tentação davídica hoje, com uma reflexão extremamente crítica sobre a Igreja na Alemanha, hoje.

O quinto artigo, elaborado a partir da experiência dos movimentos pacifistas contra o armamento nuclear, analisa o problema da violência e não-violência a partir do Sermão da Montanha (112-135).

L., partindo da sua experiência de professor numa Faculdade de Teologia onde percebe como os jovens estudantes de teologia se sentem urgidos pelo apelo, pela missão que a XXXII Congregação Geral da Companhia de Jesus explicitou como *diakonia* da Fé e promoção da Justiça (cf. 136-138), analisa o tema *O Sacerdote e a Justiça* (136-157).

O último capítulo é uma conferência que L. pronunciou num encontro promovido por companheiros jesuítas sob o título "Nós, jesuítas, e o Papa", desenvolvendo as premissas eclesiológicas deste tema (158-186).

O A. procura em todos os capítulos entender melhor a "Igreja que Deus sonhou" (24). Uma igreja que seja um lugar possível de realização das promessas proféticas (cf. 24-25).

Uma Igreja que seja uma comunidade que possibilite o escutar a Deus narrando os seus sonhos para este mundo e que esta possa realizar, assim, a sua vontade (cf. 62-63). Uma Igreja continuadora do Povo de Deus da antiga Aliança e ao mesmo tempo fiel às primeiras comunidades cristãs descritas nos Atos dos Apóstolos (cf. 108-111). Uma Igreja que saiba testemunhar, hoje, a mensagem e a possibilidade da paz anunciada no Sermão da Montanha (cf. 132-135). Uma Igrejassinal para o mundo de que uma sociedade do amor, não-violenta, misericordiosa, é dom de Deus (cf. 152-155).

O livro é interessante enquanto mostra como um exegeta não fica restrito ao seu campo específico, mas procura refletir à luz da Palavra de Deus uma série de experiências de cristãos, nas sociedades pós-industrializadas (no caso a Alemanha), que procuram viver a fé cristã mais radicalmente e que sonham com uma Igreja, que seja cada vez mais a Igreja que Deus sonhou. E neste sentido o A. faz referência na introdução, dizendo que o seu livro não são somente sonhos. Ele mesmo pôde durante três anos viver em Munique "uma parte nova da Igreja, onde para mim, aquilo que aqui aparece como sonho, ali era realidade" (5). Pode-se perceber que a experiência de cristãos militando nos movimentos pacifistas e especialmente a experiência das assim chamadas "Integrierte Gemeinde" está muito presente na elaboração do conteúdo deste livro, que em um ano já está em terceira edição.

Inácio Neutzling S. J.

*Signos de vida y fidelidad. Testimonios de la Iglesia en América Latina 1978-1982* (CEP 50). CEP. Lima (Peru) 1983. 563 pp., 20, 3 x 18 cm.

“Signos de vida y fidelidad” é uma coletânea de textos da Igreja latino-americana. Pertence a uma série de publicações do gênero que nos permite acompanhar a vida da Igreja na América Latina desde 1966.

Os textos deste volume são distribuídos em cinco capítulos conforme cinco temas-chave: “os esquecidos da sociedade” (índios, negros e mulher); os direitos do povo (especialmente ao pão, à terra e à vida); o processo de libertação da América Latina e a Igreja nesse processo; testemunhos de fidelidade até à morte (“mortes que expressam vida”); gestos e afirmações de solidariedade. Cada capítulo é antecedido de breve introdução e cada documento rapidamente localizado (autores, país, circunstâncias, fonte).

O livro é introduzido por um artigo de Gustavo Gutiérrez, intitulado “Fidelidade à vida”, em que o benemérito teólogo peruano desvenda o sentido último da série impressionante de documentos que se terá diante dos olhos. Ele escreve: “O discurso sobre a fé que nasce do compromisso com uma realidade de morte temporária e injustiça e com as lutas de libertação, não pode não ser uma teologia de afirmação da vida. Ou mais exatamente: uma teologia da passagem da morte à vida. Uma teologia pascal” (18). A qualidade do processo de libertação, sua autenticidade depende da fidelidade. Fidelidade que se ex-

pressa e nutre em gestos de solidariedade para com os pobres, lança suas raízes na oração ao Pai e encontra seu coroamento no martírio. São numerosos os que deram a vida pela causa do Evangelho na América Latina. O cap. IV citará muitos nomes, lembrará muitos fatos. Mas há também um “martírio” menos notado, embora não menos cruel: a desconfiança de que é vítima o cristão que, em solidariedade com os despojados, trata de dar testemunho do Deus da vida. “A suspeita ao interior de sua própria comunidade é atualmente um elemento da cruz do cristão que procura dar testemunho do Deus dos pobres” (19). Gustavo Gutiérrez que o diga.

A coletânea reúne 109 textos dos mais diversos países da América Latina, do México à Argentina, exarados nos mais variados gêneros literários (há poesias, cartas, mensagens, comunicados, textos de estudo, homilias, etc. etc.), firmados pelos mais diversos personagens (bispos, conferências episcopais, grupos de bispos, padres, conselhos presbiterais, grupos de religiosos, comunidades cristãs, movimentos etc.). São textos que testemunham a pujança da vida da Igreja. E como esta é mais que palavras, não faltam testemunhos de vida. Excusado dizer que o Brasil está bem representado com 15 textos.

Um livro para ser lido e meditado. Um livro que anima. De caráter pascal, pois permite palpar a Páscoa que se vive na América Latina. A passagem do Senhor, trazendo vida e esperança.

F. T.