

RECENSÕES

MACHOVEC, Milan: **Jesus para ateos** (Col. Materiales, nº 3). Tradução do original alemão de Alfonso Ortiz Garcia. 240 pp., 21,5 x 13 cm, Ediciones Sígueme, Salamanca (Espanha), 1974.

Machovec, tcheco-eslovaco, "nascido em 1925, ensinou filosofia de 1953 a 1970 na Karls-Universitaet de Praga. Distinguiu-se principalmente como um decidido defensor de um diálogo aberto e sério entre cristianismo e marxismo. Hoje vive e estuda privadamente em Praga, em condições modestas" (p. 9).

O autor, professando-se ateu-marxista, propõe-se a "escrever sobre Jesus numa atitude positiva" (p. 21). Mantendo-se fiel à metodologia histórico-materialista do marxismo, Machovec sugere a necessidade de sua superação mediante a reflexão-interpretação dos valores morais (cf. p. 39ss). A fidelidade a este método, entretanto, não o leva a projetar as teses marxistas sobre Jesus e sua mensagem (cf. p. 21), nem a interpretar os fatos e os acontecimentos exclusivamente à luz dos princípios marxistas; exige um estudo sério do pensamento e da realidade histórica, tanto do período pré-cristão, do povo judaico, como também do tempo de Jesus, pois caso con-

trário "o homem de hoje projetaria necessaria e involuntariamente na leitura dos evangelhos sua própria mentalidade e suas próprias concepções, lendo nos evangelhos algo distinto do que está escrito neles; confundiria as coisas essenciais com as secundárias, chegando às vezes a conclusões talvez contrárias às que queriam tirar os apóstolos e os evangelistas" (p. 59). O princípio é excelente e o autor, dentro de seu ateísmo e de acordo com ele, procura o mais possível manter-se fiel ao princípio. Que diferença entre este princípio sadio de um ateu marxista para uma **abordagem histórica séria**, e os princípios, aparentemente evangélicos, mas minados por pré-conceitos e princípios classistas, com que deliberadamente cristãos estão elaborando uma "história" da Igreja na América Latina!

Ao estudar o evangelho de João o autor escreve em relação a todo seu livro, e creio que acertadamente: "Nestas páginas nos abstermos sempre de toda posição acrítica, de toda forma

de ignorância voluntária frente aos documentos; mas por estes mesmos motivos críticos evitamos também o hipercriticismo radical, que seria outra forma de falta de crítica, de falta de disponibilidade para ver e para pensar" (p. 203).

Machovec desenvolve seu estudo em seis capítulos.

No primeiro capítulo: "Jesus para ateus?", o autor apresenta o relacionamento entre marxistas e cristãos: não só as dificuldades e os preconceitos que obstaculizam o diálogo, como também aquelas mudanças ambientais e de atitudes, sem chegar à negação dos próprios princípios, que possibilitariam um diálogo sincero.

O segundo capítulo estuda "as fontes e seu valor". O terceiro capítulo põe o leitor em contato com a "religião judia antes de Jesus". Chama atenção como o autor reconhece o caráter peculiar da história do povo judaico, em meio à história dos outros povos. Esta peculiaridade deve-se à fé em Deus único; o autor, entretanto, interpreta esta fé dentro do seu próprio ateísmo.

No quarto capítulo o autor apresenta "a mensagem de Jesus", centrada no "reino de Deus", resumida em Mc 1,15 e vivida pelo próprio Jesus. O autor julga, com acerto, ser de capital importância para a influência decisiva de Jesus, o fato de ele viver sua mensagem.

A interpretação do "reino" é

profundamente humana, mas atéia. Apesar desta redução ela é positiva, pois implica em primeiro lugar a radical mudança interior de cada um, a fim de se comprometer, aqui e agora, em vista do futuro, com a melhoria dos homens e do homem todo (cf. p. ex.: p.93-99). Desta forma, embora afirme a importância e necessidade das modificações políticas e sociais (cf. tb p. 216s), reconhece clara e abertamente que o compromisso pelo reino de forma alguma pode ser limitado ou reduzido a elas, deve atingir o homem todo (cf. p. ex.: p. 106-107). Nestas perspectivas, quantos cristãos teriam muito a apreender de Machovec!

Impressiona profundamente a maneira fiel e honesta de o autor situar e interpretar "as teses do amor ao próximo, da não-violência, do perdão radical, da não-vingança" (p. 115). Em relação a Mt 5,39-6,8 escreve: "São expressões únicas, do ponto de vista ético, não só na história dos movimentos proféticos judeus, mas também em toda história do mundo; apresentam a intenção por compreender de **uma forma totalmente nova** (sublinhado por mim) os antiquíssimos problemas da inimizade entre os homens, do abuso mútuo, do emprego da violência, etc... Provavelmente estas afirmações e critérios representam a reação pessoal de Jesus frente a um problema que lhe colocaram" (p. 116). Tendo colocado a situação e a problemática relativa à "violência, espe-

cialmente da violência política, da violência que oprime e, vice-versa, da violência revolucionária" (p. 116), já nos tempos anteriores à ocupação romana, e no próprio tempo de Jesus, o autor mostra como Jesus ultrapassa o antigo testamento e todas outras soluções apresentadas. "O novo," o específico nesta matéria (em relação ao A.T.) é a radicalização, isto é, a exigência de amar "inclusivamente ao inimigo"; tudo visto na luz do sermão da montanha, da "estrutura global do pensamento de Jesus. Concretamente é necessário perguntar-se qual é o papel que tinham estas afirmações na exigência da renovação interior, que representa o sustentáculo da concepção escatológica da época futura" (p. 118). A mensagem de Jesus não significa que não se deva resistir ao mal. Mas "o contraste entre Jesus e os combatentes da resistência - como também entre Jesus e a maior parte dos juizes de seu tempo ...estava na "maneira" mais oportuna de combater o mal, nos meios mais eficazes, como se diria hoje numa formulação mais moderna. Em termos mais adequados à estrutura e ao sentido da mensagem de Jesus se poderia dizer que a divergência estava no tipo de ação mais apropriada para aquele que foi conquistado pelo ideal da época futura e se esforça conseqüentemente em transformar sua própria existência (trata-se de relações recíprocas, principalmente no terreno dos conflitos humanos)" (p. 118). Ma-

chovec indica com clareza, de acordo com a mensagem de Jesus, o tipo de ação: "deve-se tender à ação não violenta (destacado pelo autor). Não-violência não quer dizer passividade: não quer dizer desinteresse, indiferença, capitulação frente ao mal e seus poderes. Tudo isto está em contradição com os elementos essenciais da tradição sinótica. Por isto mesmo, o perdão não se deriva da debilidade, do desprezo, do orgulho, etc. Amar ao inimigo não significa reconciliar-se com sua inimizade, com o motivo de sua ação, não significa passar para as suas posições, nem significa tão pouco fugir da luta. Deste modo não se faria mais que dar uma interpretação arbitrária a palavras separadas do contexto da tradição sinótica: um procedimento que pode dar lugar aos mais graves absurdos. Do conjunto da tradição sinótica resulta claramente que se trata de atividade, de ação, de esforço missional, de interesse pelos outros homens, por seu futuro, por sua "conversão" e por sua "fé". Deve-se ver ao outro não somente como é hoje, mas através do "prisma do reino", da transformação radical e global; deve-se ver o outro não só como é, mas como poderia ser, como será. O outro, isto é, o próximo, inclusive o adversário, o estranho, o marginalizado pela sociedade humana, o homem de outra fé, o pecador. Por isto será necessário combater ao outro enquanto está a serviço do poder das trevas; mas será necessário vê-lo não só co-

mo servo das trevas, mas também em sua possível conversão futura. Por isto, se o outro se serve dos meios do mal, do despotismo, das armas, da força, das trevas, é necessário responder-lhe, mas "não com estes meios". Aquele que lhe responde com os mesmos meios dele - mentira, poder, violência, engano - tira a ele e a si mesmo o futuro e a possibilidade da conversão, perpetua o reino do mal. Evidentemente, não se pode aplicar o princípio da não violência e do perdão ao inimigo a todas as possíveis situações da vida; a tarefa do homem que leva consigo sempre e por todas as partes o ideal de um futuro renovado consistirá em buscar para cada circunstância meios moralmente melhores que os que usaram os outros, compreendidos seus inimigos. A isto leva o comentário daqueles textos de Jesus: não se deve responder ao inimigo e ao pagão usando seus mesmos meios (Mt 5,43-48); por isto a exigência de uma "justiça superior" (Mat 5,20) à da norma jurídica comum" (p. 118 s).

Esta atitude não-violenta, mas de amor de Jesus, não provém de um sentimentalismo, nem de sentimentos de afinidade, de simpatia, de compaixão. "Em Jesus o amor ao próximo é uma exigência severa e sem concessões frente a si mesmo (destacado pelo autor); é o compromisso de dar-se por completo aos outros, e no âmbito

desta entrega, sofrer a violência e a injustiça em lugar de provocá-la. A não violência de Jesus não é fim em si mesma, como seria numa educação estoica da personalidade; também não é o ideal de Fausto de viver dinamicamente em um mundo dinâmico para naufragar no fim com o mundo que naufraga. Em Jesus a não violência é antecipação do "reino de Deus", em uma atitude exigente, em uma transformação, em uma modificação de significado" (p. 120).

Um marxista com facilidade poderia interpretar textos da S. Escritura de acordo com princípios e métodos marxistas, de luta de classes, de violência, de exterminio ou desprezo dos "opressores", de ódio etc... (Veja-se, entretanto, a reinterpretação do Marxismo, relativa a estes princípios, proposta pelo autor; p. 36-38). Tanto mais deve-se admirar a interpretação fiel de Machovec da mensagem e atitude de Jesus relativa à não-passividade, à não-violência, à ação -amor junto aos homens, também junto aos inimigos, e em situações sócio-político-econômicas adversas.

Esta interpretação autêntica e fiel de um ateu marxista deveria fazer refletir muito a exegetas e teólogos cristãos, também a teólogos de certa teologia da libertação, que de múltiplas maneiras distorcem e deturpam a mensagem de Jesus neste ponto, para colocá-la, aberta ou disfarçadamente, a serviço da luta de classes, de interesses próprios ou de

outros (sem questionarem e suspeitarem que estão sendo "escravos" em suas próprias "suspeitas", tidas como "libertadoras"), a ponto de até quererem impedir, em nome de Jesus, se o conseguissem, de anunciar a mensagem de Cristo aos que eles consideram de inimigos.

No capítulo quinto o autor estuda "o Cristo", o "anúncio sobre Jesus" (p. 128), como filho do homem, profeta, messias, messias sofredor e salvador. O que pensavam os outros, os discípulos, os apóstolos, o próprio Jesus em relação a estes "títulos"? Tendo refletido sobre a morte de Jesus, sob vários prismas, e a conseqüente desilusão e dispersão dos apóstolos, aborda o surgimento, o significado e a importância da fé em Jesus glorioso-ressuscitado, sua relação com a mensagem-vida de Cristo e com a origem do cristianismo. É de salientar a importância que Machovec dá a Pedro tanto em relação à messianidade de Jesus, como em relação à fé em sua ressurreição. Ao longo de toda obra, mas de forma especial neste capítulo, impressionam as questões pertinentes que o autor se coloca, e não menos as respostas que vai dando. No fim deste capítulo, depois de salientar o papel de Paulo e as causas da rápida difusão da mensagem de Jesus e sobre Jesus, o autor apresenta uma breve síntese dos quatro evangelhos, juntamente com os motivos de sua origem.

No sexto capítulo o autor abor-

da "o significado do evento Jesus", que de uma ou outra forma diz respeito a todos os homens ao longo da história e se mescla com outras influências importantes. Sem deixar de apontar os aspectos positivos do evento Jesus, é principalmente neste capítulo que o autor mostra, no seu parecer, os profundos desvios dados pelo cristianismo à mensagem e principalmente à prática da mensagem de Jesus.

"Jesus para ateus" é uma obra séria, manifesta conhecimento das fontes e de literatura, (principalmente a da escola de Bultmann), como também reflexão pessoal, espírito questionador, crítico e aberto. Apresenta a Jesus e sua mensagem assim como um ateu-marxista O vê. Conseqüentemente o próprio Jesus e a sua mensagem estão esvaziados de realidades fundamentais, presentes no Novo Testamento, assim como nós cristãos os recebemos e cremos, por exemplo: a existência de Deus, a divindade de Jesus, sua ressurreição real, o Reino de Deus (como presença, senhorio real de Deus desde agora nos homens e na história), as promessas de plenitude futura transhistórica. Se por um lado a obra é útil para o diálogo, em alto nível, entre ateus e cristãos, por outro lado, por estar esvaziada de diversas realidades cristãs fundamentais, poderá ser de grande prejuízo para muitos cristãos. O livro não deixa de dar uma visão atéia de "Jesus para ateus".

P. Claudio L. Bins

AUER, Johann: *El Evangelio de la gracia*. Traduzido do original em alemão por Cláudio Gancho. 306 pp., 21,5 x 14 cm. Editorial Herder, Barcelona (Espanha), 1975.

O autor apresenta neste volume uma visão global sobre a doutrina da graça, "núcleo de quanto expôs em suas aulas durante vinte anos" (pág. 13). O livro, após o capítulo introdutório "Os caminhos para a doutrina da graça", divide-se em quatro secções: I. "A vontade salvífica universal de Deus e a predestinação"; II. "O caminho para a justificação"; III. "Justificação e santificação (doutrina da graça santificante)"; IV. "As obras da graça (doutrina da graça atual)".

O autor aborda os temas com exatidão e profundidade, não esquecendo de relacioná-los com a problemática atual. Merecem destaque as contínuas referências históricas.

Causa estranheza a maneira de abordar, na terceira secção, a realidade da graça santificante. O capítulo sexto intitula-se "Efeitos da graça santificante". A meu ver não podemos dizer que a "comunhão com Cristo (filiação divina)", a "inhabitação do Espírito Santo", a "participação na vida trinitária de Deus (amizade divina)", (expressões tiradas de títulos de parágrafos deste capítulo), sejam "efeitos da graça santificante". Repare-se como o próprio autor nos títulos dos respectivos parágrafos apresenta a realidade de outra forma: "justificação como comunhão com Cris-

to...". Ao expor a "justificação como inhabitação do Espírito Santo" o autor escreve: "A graça, portanto, no sentido histórico-salvífico, deve ser entendida sobretudo como inhabitação do Espírito Santo" (§ 17.1. pág. 128). Nesta afirmação e nos títulos dos parágrafos aparece, portanto, com toda clareza que estes diversos aspectos não são efeitos da graça, mas a realidade mais importante da graça. Porque o autor não mantém esta posição de um modo coerente ao longo de todo livro? O autor tem seus motivos para colocar a "essência da graça santificante" na "graça criada" (cf. capítulo 8). Se alguém já entende a "graça santificante" como uma realidade criada, forçosamente terá de colocar a sua essência na "graça criada", deixando para um segundo nível as outras realidades, que conseqüentemente aparecerão como "efeitos" da graça santificante. Esta posição e nomenclatura hão de obscurecer a realidade total da graça, cujo elemento, aspecto ou realidade principal, como afirma o próprio autor, é a Inhabitação do Espírito Santo. O fato de haver talvez hoje autores, como no passado, que não mencionam ou positivamente omitem a "graça criada" (ou o que lhe corresponde) não deve levar a outros a exagerar em suas

formulações a importância da "graça criada" em detrimento da "graça incriada". Não é fácil manter o justo equilíbrio. O autor restringe-se praticamente a estudar o que é a graça em seus diversos aspectos, o que é sumamente importante. Fica, entretanto, para o leitor a tarefa de descobrir como viver esta realidade no

dia a dia, como e onde encontrar, na concreticidade da vida, a "encarnação" da "graça" ou das "graças", assim como a "Palavra de Deus", o "Filho de Deus" se encarnou no homem Jesus e se manifestou e comunicou aos homens de seu tempo de forma humana, palpável e sensível.

Claudio L. Bins

Equipo SELADOC: **Panorama de la teología latinoamericana**, vol. I (Coleção "Materiales", 8). 350 pp., 21,3 x 13,5 cm, Ediciones Sígueme, Salamanca (Espanha), 1975.

Equipo SELADOC: **Panorama de la teología latinoamericana**, vol. II (Coleção "Materiales", 9). 198 pp., 21,3 x 13,5 cm, Ediciones Sígueme, Salamanca (Espanha), 1975.

A equipe SELADOC (sigla de uma instituição da Universidade Católica do Chile, cujo sentido não é explicado em nenhuma parte, mas talvez signifique "Seminário Latinoamericano - Documentación" - cf. I, 9) reúne nestes dois volumes artigos do mais diverso nível e de várias orientações, escritos por autores latino-americanos ou (atualmente/outrora) aqui radicados.

Como o leitor esperaria, o bloco maior dos artigos está em conexão com uma temática muito aventada atualmente (em especial na América Latina, mas também entre os negros americanos e mesmo entre teólogos europeus): a libertação com tudo o que a torna tema obrigatório de sempre mais amplos círculos teo-

lógicos (o contexto social, o marxismo, a filosofia pós-moderna...). Entre os artigos selecionados há alguns fundamentais para a compreensão da "teologia da libertação", inclusive no que mostram de diferenças entre seus principais representantes.

Dois artigos devem ser salientados como tentativa de fundamentação filosófica da teologia latino-americana da libertação. O primeiro é uma conferência de E. Dussel (I 195-228), onde o autor procura expor a nível de alta vulgarização sua filosofia, aliás sumamente densa. Segundo Dussel todas as filosofias até agora foram sistemas de totalidade sem lugar para o outro. Ele propugna uma filosofia aberta que não queira coagir o outro

para dentro do sistema. (A pergunta crítica é se tal filosofia, enquanto "coage" para um sistema aberto, não é também ela um sistema totalizante. Com o que se desvendaria a impossibilidade de um pensar não-totalizante. Outra questão é se, dentro dessa totalidade que é necessariamente o pensar filosófico, se rompe a totalização, tomando a sério a liberdade). - Na mesma direção de Dussel, J. C. Scannone desenvolve uma "ontologia do processo autenticamente liberador" (I 246-287), ou seja, dum processo que não só inverte a relação opressor-oprimido, mas liberte a ambos, rompa essa relação. Para Scannone tal se dá pela mediação do "terceiro" que é aquele que ouve o clamor do pobre. O autor analisa minuciosamente a dialética de tal processo em toda sua complexidade e se mostra consciente de que a "libertação completa" é utópica e escatológica. - Enquanto Dussel e Scannone se movimentam no plano de uma complexa reflexão em diálogo com a filosofia moderna, E. Briancesco (II 117-129) disserta sobre o significado formal de libertação num esquema tradicional de pensamento.

Ainda sobre a temática geral da libertação citem-se agora dois artigos mais próximos do plano político imediato. R. Muñoz vê claramente o problema da conciliação entre "luta de classes e evangelho" (I 288-299), optando pela solução de ser marxista crítico a partir do evangelho (mesmo

que teoricamente se conceda possível - o que é sumamente discutível e na opinião do recenseador impossível -, deve-se perguntar o que isso significa no nível da tão propalada **práxis**, quando se considera o enraizamento concreto de todas as formas de marxismo). - H. Assmann (I 300-319) mostra-se preocupado com o que ele denomina de "esvaziamento" da linguagem de libertação. Tal "esvaziamento" consistiria em que a "igreja oficial" assume o vocabulário de libertação, despojando-o da carga explosiva, dos elementos críticos de análise social e opção ético-política e com isso o torna inofensivo. Numa segunda parte, Assmann defende uma "reflexão teológica a nível estratégico-prático", claramente ideológico, já que nunca houve teologia "sem opções históricas manifestas ou ocultas" (I, 315).

Essa segunda parte do artigo de Assmann trata, pois, de um aspecto metodológico, perspectiva em que pode ser visto também o artigo de J. Comblin (I 229-245). Caracterizando a teologia que ele via surgir na América Latina, Comblin afirma que toda teologia é necessariamente ideológica, mesmo quando não o quer. Nessa perspectiva o teólogo belga, muito tempo radicado no Brasil, desenvolve uma crítica violenta à "teologia norte-atlântica".

A coletânea de SELADOC oferece-nos dois artigos explicitamente metodológicos. G. Giménez escreve a ética (II 45-62). Critica as éticas sociais abstra-

tas, "idealistas" (como a doutrina social da Igreja) que não levam em consideração a mediação das ciências sociais e da práxis político-social. Defende que toda ética é, por natureza, social; por sua vez, toda ética social é política, e toda ética política é uma ética de libertação. - Num artigo interessantíssimo, E. Dussel reflete "sobre a metodologia para uma história da Igreja na América Latina" (II 63-82). Tomando a sério que a história da Igreja é disciplina teológica e aplicando seu modelo filosófico já mencionado acima, Dussel conclui que uma história da Igreja que seja disciplina teológica será uma história escrita a partir do "outro" (do pobre, do que está fora do sistema).

Os artigos especulativamente mais densos são os dois do Pe. Vaz e o de J.C. Scannone sobre "transcendência, práxis liberadora e linguagem" (II 83-115). Para o jesuíta argentino a linguagem da transcendência "pós-moderna e latino-americanamente situada" será uma linguagem que fale da transcendência a partir do "rosto do pobre" e isso significa redescobrir a negatividade crítica e a simbolicidade aberta de tal linguagem (analogia).

O primeiro artigo de H. C. de L. Vaz sobre "o Espírito e o mundo" (I 71-90), que o recenseador já teve ocasião de recomendar ao apresentar outro livro (cf. PerspTeol 7, 1975, pág.103), mostra como a revelação de Deus num

mundo técnico deve ser necessariamente mediada pela iniciativa cosmopoiética do homem construtor do mundo. O segundo artigo, "Ateísmo e mito" (I 320-344), é outra peça mestra do jesuíta brasileiro. Num estudo admirável de interpretação do pensamento do jovem Marx, Vaz mostra que Marx, querendo encontrar a explicação última de toda realidade na práxis total, cai na mesma contradição em que caíra o ateísmo de Feuerbach: substituir o "mito" religioso pelo "mito" humano (a essência atual do homem, em Feuerbach; o "homem total" da sociedade comunista, não alienada, em Marx). Razão dessa substituição é a incompatibilidade radical entre ateísmo e filosofia, fundada na própria intenção originária da filosofia como caminho do mito ao logos que em toda inversão particularizante recai necessariamente na esfera do mito. Um artigo magistral.

J. Hortal fala sobre o tema "experiência de Deus" (I 13-26), entendendo a diferença entre conhecer e experimentar no sentido das perguntas "o que é Deus?" e "como age, obra?" (cf. I 15). Com isso a experiência de Deus parece reduzida e identificada com a ação salvífica de Cristo e da Igreja (cf. I 26) e oposta a conhecimento teórico. Em suma, o tema, embora num artigo de vulgarização, exigiria mais energia filosófica do que o autor dispense.

Sobre a Cristologia numa perspectiva da teologia da libertação a equipe SELADOC escolheu

transcrever um capítulo do livro "Teologia da Libertação", de G. Gutierrez (I 105-115). Apesar de alguns senões exegéticos, o artigo defende fundamentalmente o que a teologia européia já conhece no setor (veja-se, por exemplo, Moltmann). — No mesmo sentido S. Galilea (II 33-43) mostra como Jesus, não tendo sido um pregador político, proclama uma mensagem com conseqüências profundamente subversivas. Mas Segundo Galilea sabe perfeitamente que a dimensão sócio-política não esgota a mensagem de Jesus. — Sobre Mariologia J. Allende Luco oferece-nos alguns pensamentos (I 116-120), aplicando o velho tema: "a graça não tira a liberdade de ação do homem" (mas daí até chegar efetivamente a sua conclusão sobre "Maria liberada e liberadora" se exigiria muito mais do que suas cinco páginas).

C. T. Gattinoni explica a "missão da Igreja na realidade latino-americana" (II 131-141): libertação social, econômica e política, sim; mas não só: sempre permanece fundamentalmente a dimensão pessoal que nenhuma mudança estrutural é capaz de sanar (o problema do pecado, da morte, da doença). — A dimensão social do ecumenismo é tratada de forma muito interessante no artigo de J. Miguez Bonino (I 151-164), onde a união das igrejas cristãs é vista na dimensão mais global da reconciliação política.

Até que ponto a perspectiva da

teologia da libertação atingiu a pastoral é o que se pode ver na reflexão do bispo E. F. Pironio (I 165-184), que mostra ter assimilado bem as teses fundamentais dessa teologia. O que elas podem significar traduzidas à prática, mostra-o o programa pastoral da diocese de Riobamba (Equador) exposto por seu bispo L. E. Proaño (I 185-191). — Mário César de Jesús, por sua vez, relata uma experiência interessantíssima (II 187-194): a vida contemplativa de um presbítero num bairro pobre de alguma grande (?) cidade da América Latina (qual?). Sua intenção é criar uma nova "mitologia" que conscientize e evangelize (a parábola apresentada como exemplo é genial). — Em contraposição a essa experiência criadora, a Comunidade de Nossa Senhora dos Anjos (quem? onde? quando?) descreve uma tradicionalíssima "experiência monástica de Deus" (I 64-67).

Pela grande massa dos latino-americanos a liturgia tem sido vivida como um conjunto de práticas religiosas, mais do que como manifestação da vida da Igreja. Uma renovação da Igreja na América Latina deverá, pois, atingir também a liturgia. Quais os problemas existentes e qual o ideal a ser alcançado, é o que expõe Santos Perez (II 177-185). Nesse sentido impõe-se um estudo das características das diversas culturas existentes na América Latina. G. Bilbao Zabala realiza-o com referência à cultura dos descendentes dos maias (II

161-176). Descreve a sociedade e a religião maias e sua permanência nos maias atuais, semi-assimilados pela organização social e pela religião trazidas pelos conquistadores. É um estudo descritivo muito interessante e instrutivo, mas se detém no limiar da problemática teológico-pastoral. — O que aqui não se chega a fazer, leva-o a cabo **M. M. Marzal** em dois interessantíssimos artigos sobre a religiosidade popular no Peru (I 27-42 e II 143-160). O primeiro, de caráter mais geral, caracteriza o fenômeno e apresenta uma proposta pastoral muito equilibrada; o segundo pergunta pela possibilidade e os meios de construir uma igreja autóctone no Peru (isto é, fiel às raízes culturais andinas e selváticas).

É também um fenômeno cultural de influência sobre a vida eclesial, o que **R. Poblete** analisa: "Secularização na América Latina" (I 43-63). Sua descrição é boa e válida pelo menos para o Chile e Argentina (não é sem propósito recordar que a "América Latina" não existe...). A tendência de Poblete poderia ser caracterizada como "secularização de esquerda". — No extremo oposto às tendências secularizantes está o pentecostalismo, apresentado por um artigo de **L. Boff** (I 91-102), sobre o qual o recenseador já teceu observações críticas em outra oportunidade (cf. *PerspTeol* 7, 1975, p. 102-103).

A exegese está bem represen-

tada com os artigos de **J. S. Croatto** e **L. F. Rivera**. Em "O homem no mundo segundo o Gênesis" (I 123-139), **J. S. Croatto** apresenta o plano de um livro que pretendia publicar em breve (já o terá feito?). Mostra uma vasta cultura nesse trabalho original de investigação. — **L. F. Rivera** escreve "sobre o socialismo de São Tiago (Tg 2,1-13)" (I 140-147). Em linhas gerais uma boa exegese, embora uma fundamentação mais cabal de suas teses exigisse um pouco mais do que o breve artigo pode fornecer. — **J. V. Pixley** tenta uma teologia bíblica da libertação, explorando o tema "paz" (II 13-31). Sua tese plagia Paulo VI, afirmando: "a libertação é o novo nome da paz" (II 29). Mas seu método exegético não é rigoroso. Não por aplicá-lo à situação contemporânea (como o autor teme ser repreendido), mas por argumentar ora a partir do termo "shalom", ora a partir do projeto histórico concreto de tal ou tal tradição nem sempre bem explicitada ou fundamentada.

Entim, a idéia de reunir em volumes artigos representativos do momento atual da teologia latino-americana é sumamente válida, especialmente tendo em vista a penetração restrita dos órgãos, onde tais artigos aparecem. Que a obra seja publicada na Europa (Espanha), facilita a divulgação em todos os países da América Latina, já que o intercâmbio de livros é mais fácil entre a Espanha e cada um de nossos

países do que nesses países entre si.

Os erros tipográficos ou de tradução (no caso de artigos originariamente em português) não são raros. A título de exemplo: o tradutor **A. Pintor-Ramos** entendeu "un fondo tragicamente **apretado**" (I 15, grifo do recenseador), onde no original estava "um fundo tragicamente **preto**"; e o nome de Javé passa a ser "Yo soy aquello que soy y no tengo por qué revelarlo a voces" (I 21, n. 12, grifo do recenseador), quando deveria ter sido traduzido "a ti"

ou "a Usted" (em português: "a você"). Entre os erros de caixa cite-se apenas um por seu resultado cômico: em I 243 falamos de uma "Iglesia de la Odisea", quando não se tratava de nenhuma "igreja homérica", mas sim da tão bíblica "Iglesia de Laodicea"... Não é a primeira vez que o recenseador encontra coisa semelhante em obras editadas por "Sígueme". A editora faria bem em caprichar mais na revisão tipográfica.

Francisco Taborda

ANTONIAZZI, Alberto: Os Ministérios na Igreja, hoje. Perspectivas Teológicas (Coleção "Cadernos de Teologia e Pastoral", 1). 60 pp., 21 x 14 cm, Editora Vozes Ltda., Petrópolis, RJ, 1975.

Eis uma obra a ser incondicionalmente recomendada a todos que desejam uma compreensão atualizada dos ministérios na Igreja. O autor apresenta em três capítulos de agradável leitura o estado atual da discussão sobre os ministérios eclesiais. No cap. I, descreve a situação dos ministérios segundo o NT, arrolando os diversos tipos de ministérios da Igreja do século I e mostrando sua evolução durante o próprio tempo de formação do cânon neotestamentário. Acentua a participação da comunidade nos serviços e nas decisões e tira algumas conclusões. O cap. II apresenta uma teologia do minis-

tério eclesial, partindo da Igreja como totalidade para explicar a multiplicidade de graus no ministério da Igreja. Por fim o cap. III põe o leitor a par do estado atual do diálogo ecumênico sobre os ministérios. Cada capítulo é seguido de uma nota bibliográfica que comenta brevemente obras e artigos, facilmente acessíveis ao leitor brasileiro, sobre o tema antes tratado. No mesmo sentido há uma "nota sobre os ministérios na história da Igreja", anexa ao cap. I.

A apresentação deste opúsculo seja ocasião para discutir brevemente alguns temas ligados à questão. Primeiramente a relação

Igreja – ministérios e, com ela conexas, a relação carisma – instituição. O autor assume a expressão "Igreja 'toda ministerial'" (oriunda de documento do Episcopado francês) para acentuar a responsabilidade de todos os cristãos na vida da Igreja. A expressão não é feliz (cf. a opinião de Y. Congar, referida à p. 35), porque põe toda a atividade da Igreja sob a categoria de "ministério". O recenseur é de opinião que o termo "ministério" deve ser reservado a uma função duradoura na comunidade, função reconhecida como tal pelos fatos ou por sinais (pelo menos em última intenção) sacramentais. O autor, porém, conclui do fato de os ministérios serem carismas (cf. 22), a identidade entre carisma e ministério (cf. 37-38). E daí pode afirmar a universalidade ministerial. Evidentemente ele tem razão ao escrever: "Quando a Igreja confia a uma pessoa um ministério... sempre o faz na convicção de que esta pessoa tenha os dons espirituais (carismas) necessários para cumprir sua função" (38). Mas isso não significa nem que a Igreja não se engana às vezes, confiando ministérios a quem não tem carisma para tanto (e, não obstante, o ministério está confiado a ele, bem ou mal), nem que todo carisma já seja um ministério. "Carisma" é um conceito mais amplo.

A expressão "Igreja 'toda ministerial'", embora inadequada, visa inculcar algo fundamentalmente certo: que "a Igreja não

são os padres" (portanto não há na Igreja alguns que seriam mediadores de salvação, enquanto outros seriam meros receptores), senão que todos os membros da Igreja são sujeitos ativos mediadores da salvação de Cristo para o mundo. Mas esta verdade não justifica a expressão. Antes poderia ser mais adequadamente expressa, respeitando a distinção entre carisma e ministério. Plagiando o autor, poder-se-ia afirmar com o mesmo efeito: a Igreja é toda ela carismática e, entre estes carismas, há também o dos ministérios. Esses ministérios são na Igreja uma um ministério uno (a função de promover a unidade no corpo da Igreja, cf. 41-42) participado em múltiplos graus de responsabilidade. O esquema de Antoniazzi parece insuficiente ao recenseur. Ele diria: Igreja uma "toda ministerial" – múltiplos ministérios (p. 38, nº 2). O recenseur esquematizaria: na Igreja una (toda ela carismática) – ministério uno (uma espécie de carisma) – participado em múltiplos graus (uma espécie de carisma dividido em várias subespécies). – A tradução do francês "l'Église tout entière 'ministerielle'" (p. 49) por "Igreja 'toda ministerial'" não parece bom vernáculo. "Igreja 'toda ela ministerial'" ou "Igreja 'totalmente ministerial'" pareceriam melhores alternativas.

Ainda uma breve observação: reconhecendo o mérito de acentuar a dimensão eclesiológica do ministério, o recenseur gosta-

ria de ter encontrado mais salientada a raiz cristológica do mesmo, bem como sua dimensão sacramental, a partir da qual se poderia ver muito mais centralmente o aspecto colegial do ministério (cf. do recenseador, *A dimensão eclesial dos sacramentos segundo Karl Rahner*, em: *PerspTeol* n° 14, 1976, 3-30; n° 15, 35-68, aqui: 54-61). A esse ponto da colegialidade o autor dedica apenas um parágrafo (p. 43; o que se segue até p. 45, ainda sob o título "um ministério colegial", não trata do tema). Além disso a colegialidade é vista num âmbito muito

vago, abrangendo também colaboração e assessoria em níveis distintos, e não no sentido estrito de um colégio de iguais e da existência e entrosamento harmônico de colégios de iguais de diverso nível (colégio episcopal, presbitério...).

Essas observações críticas de forma alguma desdizem os elogios iniciais. São pormenores que não roubam o interesse nem o valor global da obra que o recenseador volta a recomendar.

Francisco Taborda

BORGOÑO, Manuel e outros: *Sexualidad y Moral cristiana*, 384 pp., 21,5 x 14 cm, CELAP, Santiago de Chile – Editorial Herder, Barcelona (Espanha), 1972.

Como toda obra de colaboração, está é também uma obra heterogênea. Médicos, sociólogos, psicólogos, exegetas, teólogos sistemáticos e pastoralistas escrevem sobre o mesmo tema, mas em linhas paralelas, que nunca chegam a encontrar-se. Assim, por exemplo, o capítulo primeiro da primeira parte ("Aspectos biológicos da reprodução humana") e o anexo I ("Aspectos biológicos da anticoncepção") têm um caráter marcadamente técnico, frio, distante. Mas, ao lado deles, falta uma reflexão teológica e uma apreciação moral, igualmente sistemáticas e completas, da multiplicidade dos as-

pectos biológicos. Ao meu ver, o que acontece é que hoje, moralistas e teólogos têm medo de definir-se claramente em questões de ética matrimonial e por isso ficam em considerações mais gerais, insinuando, acenando para soluções, mas sem ousar tomar uma posição clara. Objetar-se-á que a moral não é uma "ciência exata" e que não é conveniente transformá-la numa casuística. Há muito de verdade nessa objeção, mas creio que, mesmo assim, é necessário fazer descer os princípios gerais ao terreno do concreto, contanto que não se pretenda criar uma tabela mecanicamente aplicável

no campo da consciência, lá onde o elemento subjetivo não se pode aprisionar em esquemas objetivos.

Na primeira parte de *Sexualidad y Moral cristiana* levantam-se problemas e questionamentos psicológicos e sociológicos de grande importância. Há, ao meu ver, pontos de vista claramente conflitantes com o magistério da Igreja. Há também uma consideração quase exclusivamente freudiana da natureza psico-sexual do homem, sem a relativização necessária dessa doutrina. Contudo, esses questionamentos não encontram uma resposta adequada neste livro.

A segunda parte aporta trabalhos valiosos no campo das considerações teológicas. Gostei sobretudo do capítulo dedicado à teologia bíblica da sexualidade. Mais fraco é o dedicado ao panorama histórico da doutrina católica sobre a sexualidade. Talvez pela falta de investigações anteriores mais profundas sobre este ponto. O terceiro capítulo, sobre

as exigências teológico-morais da atuação sexual, falha precisamente no ponto em que — dado o ano de publicação — se poderia esperar um maior esforço de reflexão: a questão da contracepção. Remete, simplesmente, para um anexo, onde só parcialmente se tocam alguns casos extremos. Por que não tentou desenvolver sistematicamente os argumentos apresentados nos documentos episcopais, por ocasião da Encíclica *Humanae Vitae* e que estão sintetizados na segunda parte do capítulo segundo?

O livro em apreço é, sem dúvida, uma contribuição valiosa para uma reflexão ulterior, mas, em muitos pontos, é uma obra inacabada. Por isso, embora seja muito útil para o estudioso e o professor, não poderá ser colocado nas mãos de gente com menos formação, a não ser que se queira correr o risco de provocar mais dúvidas do que certezas.

Jesús Hortal, S.J.

FÜGLISTER, Notker — SCHLIER, Heinrich: *A Igreja* (*Mysterium Salutis IV/1*). I. **Eclesiologia Bíblica**. Tradução de Fr. Edmundo Binder. OFM. 192 pp., 23 x 16 cm. Editora Vozes Ltda., Petrópolis, RJ, 1975.

Um volume a mais da conhecida obra alemã, com características semelhantes às dos anteriores. Esta primeira parte do tratado sobre a Igreja está inteiramente

dedicada à Eclesiologia Bíblica, dividida em dois capítulos, respectivamente sobre o Antigo e sobre o Novo Testamento. A Eclesiologia vétero-testamentária

recebe aqui uma atenção maior do que costuma fazer-se em obras semelhantes, mas o seu estudo fica estruturado de acordo com os temas mais importantes e não segundo os diversos autores sagrados. Exatamente o contrário acontece com a Eclesiologia neo-testamentária, ou melhor com as Eclesiologias neo-testamentárias: aí se olham isoladamente os diversos escritos e só no fim, em sete páginas, se tenta uma síntese de conjunto. Creio que teria sido melhor que os dois autores tivessem ficado de acordo, para que a obra recebesse uma estrutura unitária e não tão heterogênea como a que apresenta. É verdade que as duas partes estão escritas com grande erudição e competência, mas, do ponto de vista didático, teria sido mais interessante seguir no Novo Testamento o desenvolvimento dos mesmos temas que aparecem no Antigo.

Um outro ponto que me chamou a atenção e que não me parece justificável é a omissão de referências ao Evangelho de Marcos. É verdade, como SCHLIER afirma, que a reflexão sobre a Igreja "é bem menor no Evangelho de Marcos do que nas cartas paulinas", mas, precisamente por isso, e por representar um estágio mais primitivo da tradição, deve ser estudada a sua concepção eclesiológica. Sobretudo nos nossos tempos, quando alguns autores pretendem apoiar-se em MARCOS PARA DEFENDER UM Evangelho sem Igreja.

Pelo contrário, as eclesiologias paulina e joanina estão muito bem estudadas nesta obra, fornecendo material abundante para pesquisas ulteriores. Só teria gostado de um estudo mais aprofundado da noção de Reino de Deus em Paulo e em Lucas, onde embora na penumbra, não está ausente.

Creio que é desnecessário recomendar uma obra desta categoria científica. Ela se recomenda por si só. Mas não acontece o mesmo com a tradução, cujo nível é francamente deplorável. Não só pela conservação da estrutura germânica de certos parágrafos, mas inclusive pela deturpação do sentido, em algumas passagens. Apenas uma amostra: logo de início, na linha 11 da página 6, o texto português diz literalmente que "não é a partir de Cristo que se pode dizer o que é a Igreja". Fui ver o original alemão e me encontrei com a frase exatamente contrária: "Somente a partir de Cristo é que se pode dizer o que é a Igreja". A tradução de certas palavras dá a impressão de ter sido feita mecanicamente, dando-lhes sempre o mesmo valor. Por exemplo, o advérbio alemão *beziehungsweise* (*bzw.*) é traduzido invariavelmente por "relativamente". Na realidade, pode significar tanto uma simples disjuntiva ("ou"), quanto uma disjuntiva complexa (comparação de vários termos, dois a dois: "respectivamente"). Daí que certas frases da tradução resultem pouco menos que in-

compreensíveis. Assim, na última linha da página 15, se fala de "origem nômade (relativamente seminômada)" do Povo de Deus, mas o texto alemão apenas quer dizer que a origem foi nômade ou seminômada.

Sei que não é fácil traduzir do alemão, mas precisamente por

isso seria necessário que as traduções fossem revistas com muito cuidado, sobretudo em obras que, como *Mysterium Salutis*, podem e devem ser recomendadas a todos os que se interessam pelos estudos teológicos.

Jesús Hortal, S.J.

SCHLESINGER, Hugo: Pequeno ABC do Pensamento judaico. Síntese de definições dos Valores Religiosos, Morais e Éticos do Judaísmo. Conselho de Fraternidade Cristão-Judaico. 159 pp., 18 x 13 cm, São Paulo.

O autor desta pequena enciclopédia judaica nasceu em 1920 na Polônia e desde 1946 vive no Brasil; é jornalista e economista, tendo publicado 20 livros no nosso país, especialmente no setor da economia. Na vida judaica participa ativamente como membro da diretoria da Casa de Cultura de Israel e no setor ecumênico é co-presidente do Conselho de Fraternidade Cristão-Judaico. Portanto Schl. se acha suficientemente credenciado para elaborar esta obra, cuja publicação foi resolvida no Encontro Cristão-Judaico de Bogotá em agosto de 1968.

Este ABC interessa a todos os cristãos ou não-judeus que desejam uma informação rápida sobre o judaísmo no sentido mais amplo, por exemplo, Calendário, crenças, ritos e costumes religiosos, festas, Mishná e Talmude, e também sobre o moderno Estado

de Israel e seus partidos e instituições. O leitor do N. T. consultará com proveito esta obra, por exemplo, no tocante às festas de peregrinação, filactérios (tefilim), Hallel, hanucá (cf. Jo 10,22), levirato (verbete Yibum; cf. Mt 22, 23-28), sem falar do sábado e Páscoa. Quem quiser informações sobre o Yom Kíppur ou Descoberta de Matseiva veja os respectivos verbetes. A propósito dos atuais movimentos de libertação da mulher pode-se mencionar o início do verbete **Mulher**: Toda véspera de sábado, a família praticante recita o último capítulo dos Provérbios, como tributo à esposa e à mãe, ideais do Judaísmo (p. 91).

Assim o opúsculo transmite uma informação séria e benéfica aos não-judeus, embora por vezes deva simplificar os problemas. Permito-me algumas observações: Na lista, de resto muito

interessante, de elementos hebraicos na língua portuguesa, tenho minhas dúvidas a respeito de *banal* (vem do francês, respectivamente germânico) e *cabo* (vem do latim *caput*, respectivamente *cápulus*); mas poderiam acrescentar-se açucena, alvissaras, azeite, fulano, romã (?), tâmara, se é que estes termos não nos vieram mais diretamente através do árabe. Quanto a erratas noto as seguintes: Diáspora no título do verbete (p. 33); Grécia em vez de Grécia no verbete

Ladino (p. 73); banho, não bando, no verbete Mikvá (p. 86); o último rei de Judá não é Sdévias, mas Sedecias ou Sidquiyyâhu (p. 115); "Medinat Israel" no verbete Yishuv (p. 154).

Por conseguinte o amigo e simpatizante da Fraternidade cristã-judaica encontra nesta pequena enciclopédia informações muito úteis e certamente não se sentirá molestado pelo tom por vezes apologético e laudatório.

P. J. Balduino Kipper S.J.

STRAUSS, Hans: *Comentário a Salmos escolhidos*. 100 pp., 23 x 16 cm, Editora Sinodal, São Leopoldo, 1970.

O opúsculo em epígrafe analisa dez Salmos, a saber: 150, 136, 47, 24, 79, 137, 90, 23, 84 e 1 (numeração hebraica). Em cada Sl o autor segue o seguinte esquema: Tradução do texto, crítica textual, forma e situação (gênero literário, elementos formais, métrica, tempo de composição), palavra e escopo (exegese propriamente dita e fim visado) e meditação. Não se vê o porquê da seqüência adotada dos Sls. O autor desenvolve o seu trabalho, baseando-se no próprio texto original, analisado criticamente, e nos comentaristas recentes, geralmente alemães, e em constante diálogo crítico com eles. A análise filológica e gramatical, o exame dos elementos formais ("confissões", invocações, moti-

vos...) e histórico-tradicionais e também a preocupação existencial perpassam todo o opúsculo. Temos portanto comentários científicos e não apenas reflexões de vulgarização.

Não é o caso de entrar em pormenores de explicações, apenas menciono o Sl muito conhecido 23 (22 Vg): Javé é meu Pastor. Segundo Str. o Sl poderia ser visto em seu conteúdo básico como confissão muito antiga, isto é preexílica, dum homem que obteve asilo vitalício junto ao santuário, depois de ter cometido um crime de morte (p. 81/82). Não sei, se o texto, mesmo depois do estudo de Delekat sobre o asilo no santuário de Sião (1967), oferece base suficiente para tal "Sitz im Leben", e com Vogt (Bibl 34,

1953, 195-211) – não citado por Str.) eu preferiria ver a situação vivencial num banquete sacrificial de ação de graças no recinto do templo depois da absolvição do salmista.

A preocupação de abordagem científica dos textos e mais ainda o estilo e a apresentação tornam a leitura positivamente difícil e penosa: o texto é complicado, cheio de interrupções e parênteses e de termos abstratos e generalizantes à maneira da linguagem científica atual tão do gosto dos alemães. Percebe-se sem dificuldade que os estudantes de teologia que traduziram o texto original alemão só a duras penas lograram o seu intento. Mas quem não receia enfrentar estas dificuldades, se sentirá recompensado pelos frutos do comentário. De leitura mais fácil e amena costuma ser a **meditação** no fim dos SIs: baseada no texto veterotestamentário e nas explicações que precedem, trata de temas de atualidade, sobretudo eclesiais, e procura ilustrá-los à luz de Cristo.

Str. lamenta como falha decisiva o não dispor de tipos hebrai-

cos e isto com toda a razão, pois as **transcrições** empregadas – e são numerosas – se constituem em pesadelo para quem conhece o hebraico; e por falar nisto, não se poderia, por vezes, adotar outros modos de transcrição, por exemplo, o shîn por ch, o qôf por q? e porque não transcrever também as vogais do TM?

As **erratas**, apesar do texto difícil, são relativamente raras; apenas noto algumas: pg. 53, alínea 2 no meio: Zc 18ss não se entende, seria 8, 1 ss?? p. 95, linha 5: Deuteronomio, e p. 99, al. 4,1.4: deuteronomico. A propósito de “**Beichtspiegel**” (p. 41 e 45): a tradução “**espelho confessional**” ou “**confessionário**” é muito literal, pois o termo alemão indica uma enumeração dos pecados mais comuns, para facilitar o exame de consciência. A expressão “**fixação agendária**” (p. 41 no fim) os de fora não a entendem.

O opúsculo poderia constar na bibliografia portuguesa dos SIs que o Pe. Terra dá no seu livro sobre a oração no A. T. (págs. 127-149).

P. J. Balduino Kipper S.J.

ENCONTRO DE VITÓRIA, ES.: Comunidades Eclesiais de Base – uma Igreja que nasce do Povo, 243 pp., 21 x 13 cm, Editora Vozes Ltda., Petrópolis, RJ, 1975.

O livro é fruto do primeiro encontro nacional de comunidades de base, celebrado em Vitória

(ES) em janeiro de 1975. “A Igreja está aí representada, na afirmação de Leonardo Boff, com

seus bispos, seus confessores, seus profetas, seus mártires (há vários que passaram pelo processo de torturas por causa da fé), com seus teólogos, com suas virgens e com representantes do povo de Deus. Atualiza-se a história dos primórdios da Igreja" (p. 201). Isto quase que basta para dizer do valor desta obra.

A primeira parte do livro nos apresenta os relatórios vindos da base. São onze relatórios chegados desde a Igreja de Volta Redonda(RJ) até a Igreja de Cratêus(CE), incluindo as Igrejas de Vitória(ES), São Mateus(ES), Recife(PE), João Pessoa(PB), Goiás(GO).

Percebe-se aí uma ausência provocativa, questionante, da Igreja do extremo-sul do país. Aliás, na relação dos participantes há referência a uma representação da diocese de Caxias do Sul (cf. p. 11). É a esta Igreja que Carlos Mesters se refere quando escreve: "No Sul é uma diocese que procura ajudar a dioceses "pobres" de outras regiões. Provocou-se um movimento. Resultado: quem está sendo ajudada, não é só a diocese "pobre", mas sobretudo a própria diocese. A troca de experiências e a comunicação que isto trouxe consigo funcionaram como um estalo e um despertador" (p. 199).

Talvez este fato devesse servir de uma boa revisão para nós, Igreja, aqui no extremo-sul. Deveríamos nos perguntar se nesta época de planejamentos e planos, de racionalização das coisas

não estamos empurrando o Espírito num cantinho, para que não venha atrapalhar a nossa organização feita (Cf. p. 157-158).

A segunda parte são reflexos teológico-pastorais sobre os relatórios feitos por Carlos Mesters, Leonardo Boff, Gérard Cambon. A terceira parte nos apresenta um relatório dos trabalhos realizados, enquanto que a quarta parte apresenta as conclusões do encontro.

Trata-se de um livro muito rico, teologicamente. Teologia que é reflexão que se faz a partir da práxis, da práxis de inúmeras comunidades eclesiais de base. Uma reflexão que ensaia ser crítica, enquanto pergunta pelos pressupostos ideológicos, políticos, sociais. Neste sentido parece ter havido um amadurecimento do primeiro para o segundo encontro, cujas reflexões já temos em mãos (cf. SEDOC, vol. 9, outubro de 1976). Principalmente se considerarmos as reflexões de Jether P. Ramalho e Eduardo Hoornaert. Trata-se sempre de uma reflexão não acabada mas que vai-se fazendo, enquanto é questionada pelos participantes do encontro, que é chegada por gente com a mão na massa e no final, abrem-se as grandes pistas para a continuação da caminhada, palavra que ocorre tantas vezes no livro e que bem exprime toda a dinâmica destas comunidades eclesiais. Assim o livro não é algo acabado. Não. São passos de uma caminhada.

Impressionante a constante

observada nos relatórios e muito bem assinalada por Carlos Mesters (cf. págs 122ss, p. ex.) de que todas as comunidades nasceram entre um povo pobre e marginalizado política, econômica, cultural e socialmente. Trata-se, sem dúvida, de algo que necessita de uma maior consideração teológico-pastoral. No segundo encontro já temos um certo aprofundamento deste dado da realidade.

Animador evangelicamente ver uma diocese inteira optar pelo povo pobre com todas as suas conseqüências e frutos (cf. p. 65-77).

Enfim, o que se percebe bastante claramente é que, de fato, no Brasil, está se dando uma verdadeira eclesiogênese como afirma L. Boff (p. 201). Uma nova Igreja que nasce de uma velha Igreja. Não se trata de uma negação pura e simples. Trata-se de um nascimento. O velho dá lugar ao novo. Como diz um cristão dos Grupos de Evangelho da Igreja que está em Goiás: "É construção de parede nova que vai demolindo a parede velha". Uma Igreja clerical, para o povo e muitas vezes sem o povo, está se transformando numa Igreja do diálogo, do serviço fraterno. Uma Igreja alienada, desencarnada e por isso aliada aos ricos e poderosos, dá lugar a uma Igreja que busca o pobre, detecta a injustiça, defende o oprimido e explorado (cf. p. 202). "Nossa Igreja é para quem quer e não para quem pode" nas palavras de um partici-

pante dos Grupos de Evangelho. É uma Igreja que nasce da opção pelo povo, e não somente do povo. "Uma Igreja que está com o povo e não por cima do povo". Uma Igreja em que o Espírito tem vez e assim dá lugar à criatividade (diz ainda um membro da base, em Goiás: "É o Reino que estamos construindo: fica muito longe, talvez a gente não veja pronto, mas sabe que é construção nossa"), em comunhão sempre com as outras comunidades e com o bispo, dentro da unidade. Uma Igreja que assume e respeita a sabedoria do povo e procura descobrir nesta sabedoria os valores de protesto e denúncia de uma situação estruturalmente injusta. É uma Igreja que nasce da opção pela "margem" porque acredita na força dos fracos, e que a partir daí vai organizando a criando um novo tipo de unidade provocando uma enorme quantidade de tensões que fazem com que as pessoas se manifestem conforme sua disposição interna, suscitando novos serviços, ministérios, por todo canto, tentando modificar a sociedade e deixando-se sacudir pelos problemas do mundo de hoje (cf. p. 187).

Enfim, uma Igreja que aos poucos vai se libertando da ficção clerical de que a pastoral possa ser apolítica.

Não se pode, porém, cair num certo triunfalismo. Como muito bem acentua Jether P. Ramalho, refletindo sobre os relatórios enviados ao segundo encontro rea-

lizado em meados de 1976, "a complexa situação social em que se vive está a exigir que se revejam certos tipos de julgamentos e que se tenha dose maior de humildade e reflexão frente a movimentos nos quais se pretende ter o povo como protagonista principal" ("CEB: nova forma participatória do Povo", SEDOC, 9 (1976), p. 265). É preciso estar consciente de que o inimigo quer dividir o povo oprimido. Eduardo Hoonnaert, também refletindo sobre os relatórios enviados ao segundo encontro, chama exatamente a atenção sobre os perigos que ameaçam as comunidades eclesiais de base (cf. "Os perigos que ameaçam as CEBs", *ib.* p. 275-286). Assim que o tempo é de somar forças. "E o lugar privilegiado para somar forças é, mais uma vez, a práxis, ou seja, confrontando honestamente as limitações e fracassos de nossas experiências" (ASSMANN, Hugo, "Iglesia Popular", *Contacto*, no. 6, 1975, p. 27). Como muito bem se expressou um representante da base quando escrevia para os organizadores do segundo encontro: "... espero do encontro uma troca de experiência, uma análise do trabalho já feito, pa-

dres, bispos, freiras, leigos, todos juntos olhando para a frente o lugar e jeito de pormos os pés para mais um passo à frente. Também assim penso que somos os esses de uma corrente, e pelo encontro de todos juntos num só sentido ligaremos os esses e formaremos cada vez maior corrente" (cf. *BOLETIM* da Diocese de Goiás, junho, 1976, p. 4).

Esta obra necessariamente deve ser complementada com a leitura dos trabalhos do segundo encontro. Se no primeiro encontro não havia gente da base, no segundo lá estavam lavradores, operários, "pessoal que está dentro e por dentro". Se no primeiro encontro não houve nenhum relatório de elaboração popular, no segundo isto já aconteceu.

Enfim, não há caminho pronto. Vai-se fazendo caminho ao andar, como já dizia um poeta. Ou como diz um lavrador, membro de uma CEB: "Porque se o cristão fica parado e não age, é sal que não serve de tempero: fica empedrado dentro do saco".

Inácio Neutzling

RICHARD, Pablo: *Cristianos por el Socialismo*, historia y documentación (Col. Pedal 59). 283pp., 18 x 12 cm. Ediciones Sigueme, Salamanca (Espanha), 1976.

Pablo Richard, chileno, teólogo, foi professor de Teologia na

Universidade Católica de Santiago, com diversos artigos publica-

dos na revista chilena "Teología y Vida", co-autor da obra **Pueblo oprimido, Señor de la História**, Tierra Nueva, Montevideu, 1972. Na Introdução desta obra explicita o seu objetivo: analisar a origem do movimento "Cristãos para o Socialismo" (CpS) no Chile, sua dimensão latino-americana, sua definição socialista e cristã no interior do processo político chileno e, finalmente, sua atuação antes e depois do golpe de estado de 11 de setembro de 1973, tentando, assim, chegar a descobrir o **significado** desta história. O A., sacerdote que participou ativamente do movimento, divide a sua obra em duas partes. A primeira parte compõe-se de quatro grandes capítulos e uma conclusão em que faz uma revisão crítica do movimento. As quatro partes são: origem do movimento CpS, dimensão latino-americana do movimento CpS, consolidação e definição proletária do movimento CpS, o movimento CpS na hora do confronto final.

A segunda parte compõe-se dos documentos que marcaram o movimento, compreendendo os anos de 1971-1973. Assim não compreende os documentos posteriores, como, por exemplo, os emanados do Segundo encontro internacional de Cps, em Quebec, em abril de 1975.

Temos a assinalar primeiramente, que o trabalho é uma reflexão crítica feita a partir de uma práxis histórica bem determinada. Isto imprime à obra uma dinamicidade própria. Além dis-

so, faz com que uma certa imagem falsa, propalada interessadamente pela imprensa oligárquica latino-americana, e tão facilmente aceita por certos setores, também eclesiásticos, interessados na conservação de tal imagem, seja desfeita. Imagem que consiste em considerar, superficialmente, os CpS como um grupo ("os 80") de cristãos que a - criticamente e ingenuamente dão seu apoio incondicional à construção do socialismo, no Chile de então, iniciado por Salvador Allende. Os Cps seriam assim um instrumento puramente político da esquerda. Ainda mais: que a participação dos cristãos no processo político latino-americano se dá somente ao nível tático e não estratégico.

Tornava-se assim fácil jogar o movimento contra a igreja oficial. Apresenta-se então, o movimento como uma igreja paralela, clandestina, subterrânea. Conseguise, portanto, o que mais satisfaz à direita na América Latina: jogar diabolicamente bispos contra bispos, padres contra padres... É o que também em nossa terra há pouco se pôde constatar quando da "Comunicação Pastoral ao Povo de Deus" feita pela CNBB.

Os CpS definem a sua opção a partir de uma análise objetiva da realidade chilena e baseados numa ação real entre as classes trabalhadoras. Definem, também, sua identidade original explicitamente cristã. "Nesta identidade residia a força dos CpS, mas também impunha aos CpS, como

grupo e movimento, certos limites, que eram voluntária e conscientemente aceitos. O limite que CpS se impunham, como grupo, era o de participar na luta política, **somente dentro do campo da luta ideológica**. Era um campo limitado e setorial dentro da luta total. Esta limitação necessária distinguia claramente os CpS de um partido político, o qual por natureza assumia a totalidade do campo da luta política: a luta econômica, a luta pela tomada do poder, a revolução cultural e a luta ideológica". (p. 124). Assim o movimento CpS é "uma frente ideológica ampla, situada no interior do movimento operário e no interior da igreja, que exclui, por princípio, todo paralelismo: paralelismo político, CpS não é um partido "cristão" paralelo aos partidos marxistas, e paralelismo eclesial" (p. 201).

Agora, este limite que os CpS se impuseram os levou a subestimar a força e o ódio das classes dominantes. "...o golpe de estado (...) não foi uma surpresa estratégica, mas sim, foi uma surpresa tática para todos. (...) Ninguém se imaginou que a crueldade e o ódio das classes dominantes seria tão profundo e sangüinário." (p. 189). Assim, a participação dos cristãos dentro de um setor da luta global, o da luta ideológica, os levou a uma ação por demais verbalista, centrada no escrito e na declaração. Os Cps não souberam criar novas estruturas que produzissem ou reproduzissem um novo tipo de

consciência social entre as massas cristãs. Naltou a criação de uma capacitação orgânica para o movimento; a criação de uma organização adequada aos objetivos do movimento. E foi exatamente esta falta que impediu a reestruturação clandestina do movimento, como assinala o A. nas págs. 201-202. Faltou ao movimento uma análise científica da conjuntura política latino-americana. Análise que teria evitado que o movimento caísse num certo idealismo ingênuo.

Outro defeito que o A. aponta no movimento é o verticalismo e o clericalismo. "Nossas bases eram demasiado dependentes" afirma o autor (p. 203). O movimento, apesar dos esforços, não soube formar quadros dirigentes de base. Aliás, é quase que o erro congênito de todo e qualquer clericalismo. Chegou a repressão e o movimento ficou sem cabeça e se produziu a dispersão.

Uma terceira debilidade que gostaríamos de ressaltar com o A. é a debilidade teórica. "No Chile existia uma riqueza de elaboração teórica no movimento popular e nos CpS se desenvolveu, a um nível prático e massivo, e assim chamada "teologia da libertação". Mas um certo ativismo e imediatismo a-crítico nos impediu aproveitar melhor a riqueza teórica e científica do movimento popular e não fomos capazes de uma maior criatividade e expressão teológica" (p. 206).

Acreditamos que o trabalho de

Pablo Richard é de grande utilidade para todos aqueles que estão de uma ou outra forma engajados na transformação estrutural da sociedade latino-americana e brasileira. E assume este engajamento como cristãos. Se acima nos detivemos mais na análise crítica do movimento, foi porque também nós facilmente incorremos em tais erros. Cabe a nós aprender com os nossos ir-

mãos. "Tudo isto foi escrito para nossa instrução" (Roma 15,4).

Só lamentamos que o livro seja de difícil acesso a tantos brasileiros engajados na construção do homem novo e que acreditam firmemente de que "a justiça e a história estão do nosso lado" (p. 244).

Inácio Neutzling

MIRANDA, José P.: *El Ser y el Mesías* (Estudios Sigueme 10). 221 pp., 21 x 12 cm, Ediciones Sigueme, Salamanca (Espanha), 1973.

José Porfirio Miranda, teólogo mexicano, autor da obra muito citada na teologia latino-americana *Marx y la Biblia*, Ed. Sigueme, 2ª edição, lançada um ano antes de *El Ser y el Mesías*.

Nesta obra, em dez capítulos, como o A. propõe no prólogo, trata-se de optar entre cristianismo e religião. Miranda vai procurar fundamentar filosófica e exegeticamente a impossibilidade do cristianismo ser uma religião, porque "religião é vontade de relação direta com a divindade ou não é nada. Os confins do eu não podem ser transcendidos sem a alteridade real do próximo que pede justiça; ao contrário, a vontade de relação direta o que quer é precisamente prescindir do 'outro', e por isso se fecha no solipsismo e na irremediável imanenência da solidão" (p. 133). Ou

então: "Talvez o maior desastre da história foi a reabsorção do cristianismo no esquema religião. É difícil pensar uma falsificação maior, mas os senhores deste mundo não podiam ter inventado um golpe mais eficaz para evitar a revolução da humanidade oprimida. Religião não altera a ordem vigente; sempre tem tido um lugar e uma aceitação na sociedade; independentemente de como se chame o seu deus, ela carece completamente de importância" (p. 44).

O A. assim, partindo de Kirkegaard, Sartre, Marx tenta mostrar que a consciência moral é inescamoteável porque é a consciência de haver oprimido o outro. É o pecado original segundo a Bíblia. Trazemos em nós uma desconfiança, um desvio que pode chegar ao sartreano "sentir-nos com

o direito fundamental de matar". Mas ele é suprimível, caso contrário não o sentiríamos como culpa, não dependeria de nossa liberdade. O existencialismo descobriu o novo campo do ser como exigindo a nossa decisão para poder-ser.

Quais as condições de possibilidade da consciência de culpa? Miranda se propõe trazer à luz estas condições.

Para Miranda, o Deus verdadeiro, o Deus da Bíblia, nada tem a ver com a ontologia, mas se identifica com o imperativo ético; seu ser é ético e sem o qual nenhuma consciência moral é possível. "Se na alteridade do próximo não fosse desonrado o imperativo absoluto não seria possível a consciência fundamental de culpa." (p. 35). Assim que "o que se requer unicamente para que surja na história o imperativo moral de justiça em que Deus consiste, é a alteridade do próximo que pede justiça" (p. 41).

Outra condição de possibilidade da consciência de culpa e do imperativo absoluto é a categoria tempo, a pedra de toque de toda a filosofia (cf. p. 51). O A. parte da asserção heideggeriana de que o ser só é captável no tempo e de que só o tempo futuro é condição de possibilidade ao autêntico existir. Mas não o tempo futuro sem mais, mas o futuro messiânico que é capaz de romper com o eterno retorno. Após uma longa pesquisa exegética sobre o *éschaton* na Bíblia, Miran-

da conclui que é o *éschaton* que possibilita o vigor do imperativo absoluto.

Continuando a sua reflexão, o A. mostra a identidade entre dogma e moral, ou seja, entre crer e amar. Esta identidade se origina na predicação mesma de Jesus Cristo e no ser que exige decisão. Miranda fundamenta toda esta sua reflexão na pesquisa séria do evangelho de João e da primeira carta de João. Assim atém-se longamente no prólogo do evangelho de João, concluindo que para João, "palavra" (que tantas vezes aparece no prólogo) e "mandamento" são virtualmente intercambiáveis (cf. p. 124).

Nos dois últimos capítulos, o A. conclui, mostrando as profundas implicações que traz a fé e a decisão por Cristo como Messias. Afirmar o Cristo como Messias é afirmar o *éschaton* da história. *Éschaton* que para o A.T. e para a literatura judaica é sempre a última hora da história, não além da história, fora da história. "Desde que nasceu a idéia de um *éschaton*, se concebeu que este seria o final da história, mas dentro da história mesmo" (p. 167). O Deus de Jesus Cristo vem estabelecer a justiça e a vida já agora. É no *éschaton* assim que está a base e o fundamento de uma verdadeira transformação social, no seu sentido mais amplo e profundo.

El Ser y el Mesías é um trabalho sério. Sério porque comprometido com a libertação do homem; e, do homem latino-americano. É

questionante. E também, é polêmico. Muitos pontos podem ser discutidos, debatidos. Aqui, no entanto, gostaríamos de, em rápidos traços, nos referir a dois pontos.

Miranda, fiel à sua pesquisa, chega à conclusão de que o cristianismo aceito como decisão consciente e concreta no Cristo, que é Messias, com todas as conseqüências, apontadas por ele, fundamentadas na Escritura, só pode ser vivido por uma minoria. Exclui assim, um cristianismo de massas. Situa-se assim, numa atividade que seria classificada de ilustrada por todos aqueles teólogos que valorizam mais a realidade do povo na América Latina. Parece que o A. faz uma leitura da mensagem cristã a partir da práxis cristã de comunidades mais conscientes politicamente e com opções claramente definidas e explicitadas. Talvez isto corresponda à realidade nacional vivida pelo Autor. Mas, para países latino-americanos, que vivem uma situação política distinta, ela levanta um problema. O problema da relação que se deveria estabelecer entre massas e minorias, para usar expressões empregadas por Juan Luis Segundo. Acreditamos que o problema só pode ter sua solução encaminhada, numa situação de forte opressão, na práxis eclesial. Enfim, como apontava um teólogo latino-americano, quando nos dermos cabalmente conta de que a divergência das opções frente a "pastoral popular" não deriva, em primeiro lugar, de conteúdos

doutrinários bíblico-teológicos, mas antes, da maneira de analisar as situações históricas e nelas a colocação ideológica (cf. ASSMANN, Hugo, "Iglesia Popular", *Contacto* 6 (1975), p. 26).

Outro ponto que rapidamente queremos abordar é o da grande influência que o existencialismo, representado principalmente por Heidegger, tem tido em certas correntes da teologia latino-americana. Miranda não foge a isto. É só observar as inúmeras vezes que cita Heidegger, Sartre, juntamente, é verdade, com Marx e Levinas. Para muitos, que só superficialmente conhecem a teologia latino-americana, isto é sinal inequívoco da não-originalidade do pensamento teológico latino-americano. A teologia da libertação, seria assim mais uma teologia como o foi a teologia da revolução, a teologia da ação, etc.

Cabe aqui ressaltar que, como Miranda (cf. p. ex., p. 59ss), os teólogos latino-americanos relem criticamente, a partir de um lugar concreto a filosofia de um Heidegger, de um Blondel, de um Marx. Trata-se sempre de assumir o europeu para dar o salto à frente, e não dar o salto sem o conhecimento prévio do que queremos negar e precisamente para podê-lo superar em seu mesmo nível. Não se trata assim de uma negação pela negação do europeu. Neste sentido é só observar o ingente trabalho de um Enrique Dussel, por exemplo, quanto a esta releitura.

Inácio Neutzling