

AMALADOSS, Michael: *Making all things new. Mission in Dialogue.* — Anand (India): Gujarat Sahitya Prakash, 1990. 284 pp., 21,3 x 14,3 cm. (Jesuit Theological Forum Reflections, XI/4)

O livro é escrito na perspectiva da missão na Índia, em que o cristianismo é uma religião minoritária e entra em diálogo com grandes tradições religiosas. Apesar de ser, portanto, um contexto praticamente antípoda do nosso, o contacto com o livro é extremamente útil e iluminador para um leitor latino-americano.

Sob três conceitos-chave: missão, diálogo e pluralismo, o A. organiza uma série de artigos que publicara em diferentes revistas e em diversos momentos. Não se trata, pois, de um livro escrito dentro de um plano anterior, mas cujo plano nasce depois de terem-se os artigos prontos. Apesar dessa condição do texto, percorre o livro uma unidade e harmonia muito grande. Em cada tema, malgrado as inevitáveis repetições em livro dessa natureza, o leitor vai descobrindo novidades e se enriquece. Nunca se lê um capítulo que seja pura repetição do já visto. Cada um traz um aspecto novo.

O A. situa-se num horizonte muito amplo. Em vários momentos reflete sobre a atividade missionária

da Igreja. Entretanto, o horizonte teológico em que passeia é o do Reino de Deus, da vontade salvífica universal de Deus. É desde esse pano de fundo mais vasto que as questões são trabalhadas. Há uma preocupação constante com o diálogo inter-religioso, que, na semântica do A., deveria ser substituído pelo termo "encontro". O conceito diálogo conota que alguém já tem uma verdade e vai negociar. Encontro explicita a idéia de que se sai de si em busca do que está diante de todos.

Outro eixo fundamental desta busca de encontro inter-religioso que atravessa o livro é o cuidado em insistir no seu caráter concreto. Não se trata de discutir sobre religiões em abstrato, como sistemas que se confrontam em busca de ver e provar qual é o melhor, mas do encontro de fiéis que vivem sua fé dentro de uma religião e em que a religião conserva sua dimensão de compromisso.

Não se trata de uma discussão ou estudo abstrato das religiões, mas de um diálogo entre fiéis. Todos estão em busca de escutar o mistério de Deus ativo na história e na vida dos povos. O foco do diálogo inter-religioso não são as religiões, mas o mistério de Deus que se comunica com as pessoas. Nesse contexto, aparece a relevância da Encarnação como a expressão máxima da auto-comunicação de Deus.

O A. procura ao longo do texto contrapor-se às duas posições extre-

mistas do exclusivismo e do pluralismo das religiões. Na primeira, qualquer verdadeiro encontro inter-religioso se torna inviável, já que só a Igreja Católica possui a verdadeira revelação. A posição pluralista propugna por uma igualdade de todas as religiões como rios que confluem para um mesmo mar.

Na posição pluralista, todas as religiões mundiais estariam em igual dignidade diante da ação salvífica de Deus. O centro do sistema religioso e da história salvífica e o ponto de partida para o diálogo entre as religiões seria somente Deus como mistério. Em torno dele voluteariam todos os outros astros religiosos, entre os quais Cristo. Adotar-se-ia, portanto, uma perspectiva teocêntrica da história e das religiões.

O A. também não se satisfaz com o inclusivismo da posição rahneriana do cristão anônimo. Tenta encontrar uma quarta via, que consiste, em última análise, num inclusivismo fortemente fecundado pelo pluralismo. Pluralista em relação à Igreja e à pessoa de Jesus, inclusivista em relação a Cristo. A inclusão se dá no nível do mistério de Deus e Cristo, cuja universalidade é afirmada pela nossa fé.

Tenta, portanto, superar um inclusivismo estreito, ao estabelecer distinções entre o Verbo e o Espírito, Jesus e Cristo, Cristo e Igreja. Assim no nível histórico-fenomenológico das religiões, admite manifestações plurais de Deus na história através do Verbo eterno e encarnado, do Espírito. No nível da experiência pessoal religiosa, percebe-se que o pluralismo de manifestações de Deus está estruturado numa unidade escatológica a ser construída e buscada na história. Sua verdadeira realização pode transcender a história.

Nessa perspectiva aparece a nossa missão e contribuição ao plano divino para a humanidade, escutando os outros, lendo os sinais dos tempos, edificando comunidades de fé, promovendo a liberdade e a justiça, dando testemunho de nossa esperança, proclamando os valores do Reino. Nós cristãos testemunhamos perceber que a vontade salvífica universal de Deus em Cristo se faz através de Jesus, mas respeitamos o mistério da livre relação de Deus com os outros homens e vice-versa, o pluralismo das manifestações da liberdade de Deus e dos homens, como indivíduos, comunidades ou tradições. Esta posição não se preocupa em estruturar as religiões em um sistema único.

Amalados julga que se trata de novo paradigma interpretativo da vontade salvífica universal de Deus ativa em todas as partes por diversos caminhos. Este plano se realiza progressivamente na história e caminha em direção à unificação de tudo até que Deus seja tudo em todos (1 Cor 15,28). Processo que vai da criação à escatologia final passando pelo mistério pascal que é a livre oferta de Deus e a resposta livre da humanidade em Jesus Cristo.

Perpassa todo o livro um profundo respeito e uma séria percepção teológico-salvífica das tradições religiosas. Esta posição básica se fundamenta em axiomas teológicos que o A. frequentemente retoma e aprofunda, tais como:

1. A vontade salvífica de Deus é universal e estende-se a todos os povos de maneiras frequentemente desconhecidas para nós;

2. Todos os povos participam de uma origem e finalidade de vida comum, a saber, Deus;

3. A busca humana por Deus, dada a natureza social do ser humano, não pode ser limitada à liberdade secreta de cada consciência individual, mas encontra expressão social e visível;

4. Deus atrai todos os povos por meio das religiões;

5. Todos os fiéis das diferentes religiões são chamados a unirem-se na promoção e defesa de ideais comuns de liberdade religiosa, fraternidade universal, educação, cultura, bem-estar social e ordem cívica (pp. 225s).

Sobre esta base teológica, estabelece o encontro com as outras tradições religiosas. Estas são plurais. Pois, apesar de o plano de Deus para a humanidade ser um e ser o mesmo Deus que está presente e ativo levando este plano a seu cumprimento, o pluralismo, como tal, surge de várias fontes. Deus só pode revelar-se em determinado contexto histórico, cultural, lingüístico. Os seres humanos percebem e exprimem a revelação de Deus a partir de seu ponto de vista limitado pessoal, social, cultural e historicamente. Essa expressão, por sua vez, necessita contínua interpretação conforme as mudanças históricas das situações. Outra raiz da pluralidade das tradições religiosas é a própria vontade de Deus querer comunicar-se de modos variados, quer para mostrar sua riqueza, como para responder às condições de liberdade e criatividade com que Deus dotou as suas criaturas. O próprio fato de haver uma ordenação para uma eventual unificação implica um pluralismo. A capacidade humana de experimentar e exprimir a única realidade divina é limitada, ambígua e marcada pelo pecado. Mais. As realidades reveladas são expressas de maneira simbólica. E a aproximação

ao simbólico é sempre pluralista. O Absoluto é sempre experimentado e expresso em mediações relativas, com maior ou menor pertinência (228-230).

Uma preocupação central do livro é clarificar o conceito e a realidade de missão. Observa o A. que até recentemente, missão era identificada exclusivamente com a proclamação da Boa Nova levando à conversão em regiões onde a Igreja e o cristianismo não estavam plenamente presentes, de tal modo que seu objetivo era estabelecer aí a Igreja (117). A atividade social, a luta pela justiça, a participação na transformação do mundo serviam de estágio preparatório, e a inculturação não passava de meio para comunicar o evangelho de modo adequado aos ouvintes. Hoje se fala de dimensões integrantes da evangelização.

No fundo, estão em jogo duas concepções de missão. Numa primeira, pensava-se mais sociológica e geograficamente a Igreja, de maneira que a missão lhe estendia as fronteiras. A outra entendia a Igreja em continuidade com a missão do Filho, enviado pelo Pai, presente e atuante pelo Espírito na Igreja e no mundo. Missão e evangelização confundiam-se semanticamente.

Ele percebe que a problemática do diálogo inter-religioso têm questionado altamente o conceito de missão da Igreja católica. Disse-se que as missões entraram em crise, em grande parte, porque lhes tiraram o fundamento soteriológico. As outras religiões são caminhos de salvação. O cristocentrismo foi relativizado. O diálogo parece opor-se ao espírito de missão. E finalmente, se o missionário não vai mais levar a necessária salvação, de modo que sua ausência já não significa a condenação dos

pagãos, então para que ainda missionar?

A partir do lado da experiência pode-se encontrar alguma luz. Assim uma vez que alguém descobre e experimenta uma boa notícia, quer logo partilhá-la com os outros. Além do convite de Cristo a que se anuncie o evangelho por todas as partes, está na base da missão a convicção de que tal boa nova é um bem para a humanidade. Tal bem não chegará às pessoas se não houver comunidade de evangelizadores que o anuncie. Ser comunidade implica respeito pela dignidade e individualidade de cada pessoa, independentemente de sua casta, credo e etnia, sentido do outro partilhando sem egoísmo, sentido de pertença e participação no diálogo e colaboração. Faz-se mister criar estruturas econômicas, sociais e políticas que, de um lado, emergem desses valores e atitudes, e, doutro, os viabilizem.

Procura chegar ao cerne da concepção de missão hoje. Ela é o ato de anunciar um Evangelho que seja boa nova libertadora, que conteste e questione uma cultura, ao criticar-lhe as estruturas injustas e limitantes. É-lhe um chamado à conversão. É o momento profético de denúncia e de anúncio. Supõe identificar situações de pecado, tais como, desigualdade, consumismo, violência, fundamentalismo, etc. Ela questiona os limites e falhas da outra religião, cultura e status quo. Um mero diálogo de mútua compreensão não é propriamente missão. No sentido mais amplo, a missão abarca diálogo-encontro entre religiões, inculturação e libertação, não como três atividades separadas, mas como uma ação mutuamente envolvente que é, ao mesmo tempo, evangelização e promoção do Reino. Se a inculturação, diálogo e libertação - ação evangelizadora com-

plexa - não convergem para uma libertação holística da pessoa humana na comunidade e sociedade, ela seria inadequada e alienante. No fundo, é a realização do plano de Deus de reconciliar tudo em Cristo (Ef 1,3-14) (p.120).

Faz, portanto, girar a missão em torno de três eixos: inculturação, diálogo e libertação. No referente à libertação, ele se remete explicitamente à teologia da libertação da América Latina. Percebe que aí há uma fonte para enriquecer o conceito de missão. Em muitos momentos, fala do papel libertador da religião e sua missão em países de enorme injustiça social, como a Índia.

Ao tratar da inculturação, elabora reflexões extremamente ricas e inspiradoras. Insiste na conhecida idéia de que o evangelho não se identifica com nenhuma cultura, mas é capaz de animar todas as culturas. Encarna-se numa cultura dando-lhe novo sentido e unidade, nova orientação e abertura, transformando-a no poder do Espírito e conduzindo-a a uma plenitude "católica" da nova criação. O evangelho encontra nova expressão que irradia novos aspectos e recursos de sua mensagem libertadora, e a cultura tem um novo princípio de vida que lhe dá nova identidade e a conduz ao seguimento universal dos discípulos de Cristo (62).

Atribui importância à comunidade viva no processo de inculturação e não a considera tarefa simplesmente dos peritos e da liderança eclesial.

A inculturação é propriamente o resultado de um encontro de duas culturas, uma em que o evangelho vem proposto e a outra a que ele é proposto. Portanto toda evangelização é um encontro de culturas. Isso implica que se descubra que:

— o evangelho vem já encarnado numa cultura;

— entra num processo de interpretação e re-expressão numa nova forma cultural.

Esta reinterpretação, re-expressão não se refere a afirmações sem mais, como se o evangelho fosse um centão de frases, mas a um complexo de atitudes, de modos de pensar, viver, agir e celebrar, de estruturas de vida comum. A inculturação implica que se realize um reembasamento das atitudes e valores do evangelho em novas formas culturais.

Muitos outros elementos importantes do livro podem ser salientados. Original pareceu-me trabalhar a relação do cristianismo com as outras tradições religiosas desde a categoria da ação simbólica direta e indireta, evitando-se assim os binômios mais usados: parcial/pleno, implícito/explicito, anônimo/reconhecido, primeiro/final, provisório/definitivo, promessa/cumprimento. Vale a pena conferir (pp. 211-223).

É um livro realmente inspirador, que traz muita novidade. Para a problemática, que o Encontro Intereclesial de CEBs em Santa Maria (set. 1992) e São Domingos levantaram, o A. oferece excelentes pistas de reflexão. Defende posições corajosas, mas teologicamente muito bem fundadas, equilibradas e nas pegadas abertas pelo Concílio Vaticano II. Reflete o clima novo do diálogo inter-religioso. Tenta avançar teologicamente o que significou simbolicamente o fato de João Paulo II rezar junto com representantes de outras tradições religiosas no mês de outubro de 1986 em Assis.

Infelizmente é um livro de difícil acesso, já que publicado na Índia por editora praticamente desconhecida.

Tipograficamente é pobre com alguns erros de impressão. Reflete certamente a condição de pobreza de seu país de origem. Mas é imensamente rico no conteúdo e inspiração.

J. B. Libanio

LAPIDE, Pinchas: *Filho de José? Jesus no judaísmo.* / Tradução (do francês) Eunice Gruman; Marcos Marcionilo. — São Paulo: Loyola, 1993. 143 pp. 21 x 14 cm. Coleção: Jesus e Jesus Cristo, 11. ISBN 85-15-00750-9

Esta obra de Pinchas Lapide (P.L.) vem somar-se a um conjunto de estudos contemporâneos que mostram o interesse atual dos judeus pela figura de Jesus (cf. *Perspectiva Teológica* n. 64 (1992) 382-383; *Síntese* n. 21 (1981) 101-104). E constitui, ao mesmo tempo, uma importante contribuição ecumênica, um exemplo notável do que poderá e deverá ser o novo espírito (pp. 11-12) do diálogo entre judeus e cristãos. O A. é uma pessoa credenciada para tanto, não só como estudioso judeu e professor em diversas universidades, mas também como participante assíduo em não poucos debates atuais sobre temas que afetam as relações judaico-cristãs.

Este livro se insere, pois, no movimento que a própria imprensa de Israel qualificou como a "onda Jesus", mas tem características peculiares. Não se trata propriamente de um estudo técnico sobre a doutrina de Jesus ou sobre o Novo Testamento (como os já conhecidos de D. Flusser ou de G. Vermès). P.L. nos oferece um livro testemunhal. Através dele chega até nós o eco de tantos judeus que, ao longo da história, buscaram, dilacerada, mas apaixonadamente,

esse "quinto Jesus", que não é o dos quatro evangelistas, nem a "figura luminosa, nobre e supraterrrestre" do cristianismo, mas um judeu profundamente enraizado na tradição e na fé do seu povo (p. 38).

A intenção da obra é clara, como aparece no título original (que, infelizmente, nem a tradução francesa nem a brasileira conservaram). Resulta difícil imaginar o que pode sugerir a um eventual leitor esse enigmático título "Filho de José?" No original, porém, é evidente a alusão à polémica judaico-cristã, tal como aparece em Jo 6,42. Escandalizados com a "pretensão" de Jesus ("eu desci do céu"), os judeus contra-atacam com a "evidência" da sua conhecida origem: "não é este o filho de José?". Esse é o título original. A "volta a Jesus" dos estudiosos judeus não é exatamente a busca do "Jesus histórico" pela exegese cristã. O interesse deles é, sem dúvida, reconduzir Jesus ao seu solo natal, mas, ao mesmo tempo, é a contestação do monopólio cristão sobre a interpretação de Jesus. Jesus, não o Cristo. A velha questão da "cristologização" de Jesus volta à tona.

Não menos clara é a opção metodológica. O A. escolheu três campos ou níveis de pesquisa desiguais, quer pelo conteúdo, quer pelo espaço de tempo que ocupam. Os dois primeiros se situam no período cujos limites começam com a fundação do Estado de Israel, símbolo de uma liberdade de espírito impensável sem a soberania nacional e capaz de destruir o velho tabu que significava Jesus para os judeus. Eis a razão do interesse por esse espaço de tempo no qual "foram escritos mais textos hebraicos sobre Jesus que durante os dezoito séculos precedentes" (p. 37). E justifica que o A. se concentre em ensaios publicados em hebraico. Diz

ele: "Foi em hebraico, e muito provavelmente em Jerusalém, que nasceu a primitiva literatura sobre Jesus (...). Desde então e até o nosso século, não houve mais no próprio país de Israel literatura judaica acerca de Jesus" (p. 13).

Nesses escassos cinquenta anos P.L. opera um corte transversal para examinar duas amostras bem diferentes: a primeira provém do âmbito das publicações literárias sobre Jesus; a segunda se detém no modo como Ele é apresentado em dez livros-texto do ensino escolar em Israel. O terceiro campo de pesquisa é de natureza diferente: trata-se de um corte longitudinal que resgata a imagem de Jesus tal como foi visto pelos rabinos desde os primeiros séculos até hoje. Três áreas de pesquisa que definem as três partes da obra, sendo que, por razões óbvias, a terceira parte ocupa mais da metade do livro.

Várias amostras diversificadas da literatura judaica nos permitem descobrir que o reencontro com o "irmão Jesus" equivale a resgatá-lo da história cristã para reconduzi-lo às suas raízes judaicas. É a consciência fraterna de uma comunidade de destino tão distante da busca de um "Filho de Deus", como da caricatura talmúdica do "sedutor herético".

Mas isso supõe uma profunda mudança de atitude com relação a Jesus. Para poder repatriá-lo era necessário antes de tudo separá-lo da seita cristã. Porque essa é a outra face da descoberta: a rejeição de um cristianismo que, ao longo dos séculos, cometeu, em nome de Jesus, os mais horrendos crimes contra os judeus. Por isso, para muitos deles, Auschwitz constitui o vínculo entre a cruz das igrejas e a cruz gamada: "pegam a cruz pelo outro extremo e a transformam numa espada para nos

ferir com ela" (p. 19), faz dizer André Schwartz-Bart a um dos seus personagens no seu romance *Le dernier des justes*.

Jesus é "recuperado" como símbolo — irmão, esposo, pai — de todos os judeus martirizados, para ser "repatriado" num Israel finalmente independente (p. 20 s). Que contraste entre a grandeza patética e trágica do herói Jesus e a velha circunlocução rabínica, resto da antiga polémica medieval, que não ousava nomear "esse homem"! A vontade decidida de recuperar Jesus não pode ocultar a necessidade vital de encontrar a identidade nacional e religiosa. O "irmão Jesus" é a expressão dessa comunidade histórica de destino.

Que imagem de Jesus o Estado de Israel transmite aos jovens estudantes? Na segunda parte são analisados 10 manuais escolares (p. 44), destinados aos cursos elementares e médios em Israel. Não se trata propriamente de ensino "religioso". O tema "Jesus" é abordado como parte da "História judaica". De maneira, portanto, periférica e claramente separado da sua apropriação pelo cristianismo. Tópicos como as origens de Jesus, a sua formação, a sua mensagem e a "fermentação messiânica" que o levariam à morte, mostram o esforço para reconduzir Jesus às suas raízes judaicas.

Apesar de tudo, são grandes as diferenças (quantitativas e qualitativas) entre os diferentes textos. Para não expor a "objetividade científica" à arbitrariedade dos professores, o Ministério da Educação de Israel publicou em 1971 um guia básico sobre "O cristianismo primitivo", analisado com detalhes por P.L. (pp. 53-66). O admirável nesse "programa" oficial é o esforço de objetividade (cf. p.62: o conselho de assumir o

ponto de vista de um cristão!), assim como a abertura intelectual e emocional com relação ao fenómeno cristão, quando teria sido muito fácil alimentar nas novas gerações, a partir dos traumas da história, o complexo anti-cristão. É compreensível, por isso, a reação indignada da direita ortodoxa diante dessa introdução de "elementos cristãos" no ensino judaico, que só podem facilitar a "missão cristã" entre os judeus (p. 58 s). O A. tem todo direito de desejar que esta atitude sirva como exemplo na elaboração de uma imagem mais autenticamente cristã do judaísmo (p. 68).

A terceira parte é a mais complexa e delicada: um corte longitudinal em vinte séculos de uma tumultuada história, que pode ser lida como a história das tensões entre a Igreja e a Sinagoga (situação que começa, pelo menos, no século II e terá que esperar pelo Concílio Vaticano II para conhecer uma reviravolta decisiva); ou como a dolorosa "via sacra" da diáspora judaica que começa na cristandade medieval, esse "único e mesmo caminho que conduz do Gólgota até às câmaras de gás de Auschwitz" (p. 128), e que justifica a afirmação de K. Jaspers: "os únicos que viveram a imitação de Jesus ao longo da Idade Média foram os judeus" (p. 79); ou ainda como a expressão dessa dramática mistura de questões teológicas com razões políticas, que "fazia da cruz e do crucificado a arma mortal para vingar Jesus dos deícidas" (p. 93). Política odienta que empurrou os rabinos da Idade Média a projetarem sobre Jesus a imagem de sedutor, blasfemo, idólatra, até reduzi-lo à expressão-tabu de "esse homem", o "inominável". Curioso destino desse homem que, nos evangelhos, é designado mais de uma dúzia de vezes como "Rabbi".

Será preciso esperar pelo movimento humanista do século XVI e pelo judaísmo liberal do século XIX para que se começasse a colocar o problema em outros termos: separando as questões teológicas -relação cristianismo e judaísmo, ou seja a questão da *crisologia* (Jesus-messias), e a questão da *trindade* (Jesus e o monoteísmo)-, das questões políticas, sociais e até raciais da marginalização (mas ainda estava por vir essa linha divisória da história judaica moderna que foi a Segunda Guerra mundial, com todas as suas consequências) e a questão de Jesus como figura histórica. Esse trabalho abriu o caminho para o processo de "repatriação" que reconduziu Jesus às suas raízes judaicas: ele era um *judeu*, solidário com os judeus (inseparável, portanto, do judaísmo); ele foi profunda e *fundamentalmente judeu* (contra a crisologia supraterrrestre do cristianismo) e ele era *só judeu* (contra a apropriação cristã e as pretensões universalistas da sua doutrina). Ou seja, judeu e não cristão; homem e não Deus. Assim seria possível -segundo a esperança utópica do rabi Enelow- "reunir no *homem* Jesus aqueles que estavam separados em nome do *Cristo* Jesus" (p. 112).

A Segunda Guerra mundial inaugurou, paradoxalmente, uma nova etapa nas relações entre judeus e cristãos: a luta contra o antisemitismo, a constituição do Estado de Israel e o novo ecumenismo abrem uma nova etapa de aproximação e de diálogo. Depois de dois mil anos de separação, a valorização das raízes comuns é uma promessa. Mas não a qualquer preço. Nem pelo caminho do sincretismo. É preciso descobrir o que significa encontrar em Jesus um ponto de convergência, o elo comum da evolução: para o cristianismo, recuperar as suas raízes judaicas; para o judaísmo reconhecer Jesus como ju-

deu, mas aceitar que seja "mais", que não se esgote no judaísmo. O ecumenismo sincero de P.L. (pp. 11-12) não lhe impede de concluir realisticamente: "o velho antagonismo entre o "Jesus dos judeus" e o "Cristo dos cristãos" parece ter concluído uma trégua teológica, bem distante certamente dos enfrentamentos da Idade Média, mas não menos distante da comunhão em uma mesma fé que o Nazareno dos evangelhos tão ardentemente desejava" (p. 138).

É impossível fechar este livro sem interrogar-se sobre a evolução da exegese cristã nas últimas décadas, e mesmo séculos, na sua busca incansável do que se deu em chamar "Jesus histórico". A uma certa altura Bultmann sentenciara, no seu famoso *Jesus*: "não podemos conhecer nada sobre a vida de Jesus e a sua personalidade". Pouco mais de quarenta anos depois, D. Flusser, um desses estudiosos judeus, abria o seu livro *Jesus in Selbstzeugnissen* (Hamburg, 1968) com estas palavras: "o objetivo principal do presente livro é demonstrar que é possível escrever uma vida de Jesus". É verdade que hoje os exegetas estão longe daquele ceticismo bultmanniano. Basta pensar, por exemplo, no recém-saído *Jesus dentro do judaísmo*, de J. H. Charlesworth (Rio de Janeiro, Imago, 1992). Mas onde desemboca essa volta ao "Jesus histórico"? Em outras palavras: se Jesus não pode ser entendido *fora* do judaísmo, é possível explicá-lo *só* a partir do judaísmo? A *memória cristã* da vida de Jesus é mais do que a sua reconstrução histórica.

Carlos Palácio



PESCH, Otto Hermann: *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teología medieval.* / Tradução (do alemão) Xavier Moll; Claudio Ganchó. — Barcelona: Herder, 1992. 546 pp., 21,5 x 14,1 cm. ISBN 84-254-1806-2

O A. é um dos maiores conhecedores de Santo Tomás na atualidade. Sua monumental tese de doutorado, com mais de mil páginas, já o mostrava como um teólogo promissor, capaz de, já em seus primeiros passos, realizar com maestria um estudo comparativo da teologia da justificação em Lutero e Tomás. Coisa rara numa tese doutoral (ainda mais desse porte), mereceu uma segunda edição 18 anos depois da primeira (cf. *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967, 21985). Depois de iniciar sua carreira já num ápice, Otto Hermann Pesch continuou publicando livros e artigos de grande valor, especialmente sobre os dois teólogos de sua especialidade: Lutero e Tomás. Desde 1975, o A., permanecendo *teólogo católico*, é professor de Teologia Sistemática e Teologia de Controvérsia na *Faculdade de Teologia Evangélica* de Hamburgo (Alemanha).

A presente introdução à teologia de Santo Tomás é fruto de um curso nessa Faculdade, o que explica também a constante referência à teologia evangélica e especialmente a Lutero. Tal introdução se fazia necessária, porque em geral se dá atenção ao Tomás filósofo, quando ele foi primeiramente, por profissão, teólogo, e "acidentalmente" se dedicou à filosofia como instrumento útil a sua teologia. Aliás, uma das preocupações do A., especialmente nos capítulos iniciais, é desmascarar a opinião

corrente sobre um Tomás aristotélico que sacrifica o dado teológico nas aras do Estagirita: "... Tomás, como cristão, está muito longe de admitir sem reservas tudo o que os filósofos afirmam sobre Deus e o mundo: a filosofia é que tem que submeter-se ao veto da teologia" (99).

Tendo nos últimos decênios se esgotado a tradição escolástico-tomista, Tomás se torna hoje uma figura estranha, em cujo universo não é fácil penetrar. Sua problemática, suas formas de expressão literária e conceptual e mesmo a estrutura de suas obras estão muito distantes de nossa época, para que as pessoas se animem a ler Tomás. Nem se fale na dificuldade para as novas gerações terem acesso ao latim escolástico medieval com sua concisão e suas fórmulas densas; tampouco se mencione a não-confiabilidade das traduções, dilaceradas entre a fidelidade ao original e a fluência do vernáculo.

Diante de tudo isso, uma introdução à teologia de Tomás se faz necessária, se não quisermos perder sua herança inestimável. É mérito de Otto Hermann Pesch oferecer-nos agora uma introdução inteligente e atualizada. Não se propõe a fazer uma "apresentação" da obra de Tomás, nem um "resumo" pretensamente fiel de seu pensamento, mas através do estudo de casos particulares quer "despertar o apetite de aventurar-se a continuar lendo a Tomás" (20).

O capítulo primeiro (27-51) tem caráter introdutório com as perguntas: Por que Tomás? Que Tomás? (não o Tomás prisioneiro do tomismo, mas o Tomás verdadeiro). Como se há de introduzir?

É importante atendermos à pergunta pela atualidade do teólogo Tomás, tal como o A. a coloca, pois é

básico para entender a metodologia desta obra: "Que tem Tomás a dizer-nos hoje, quando compreendemos com mais exatidão o modo próprio do pensamento bíblico, quando desenvolvemos uma compreensão do caráter histórico e também da evolução na reflexão teológica e, além disso, estamos na Igreja e no mundo perante problemas completamente diferentes dos que havia no tempo de Tomás?" (30)

A resposta nos dá o livro como um todo e poderia ser resumida em duas palavras: "porque Tomás tem algo a dizer" (35), apesar de sua atualidade não ser *imediate*. Pelo contrário, só se chega a captar a atualidade de Tomás, tomando consciência de sua estranheza com relação a nós. "Nossas questões e também nossas questões teológicas não são as questões de Tomás. Partir daqui é o caminho mais seguro, inclusive para dar acolhida aos estímulos e para reconhecer secretas continuidades nos problemas que nos oferece. [...] Tomás é um exemplo clássico de como os problemas fundamentais da teologia cristã, as questões básicas da vida do fiel, se mantêm, mudando somente suas formas de expressão. Mas reconhecer esses problemas e realizar a continuidade espiritual com Tomás, não se consegue sem o esforço prévio por introduzir-se no pensamento e na vida de um mundo estranho" (36).

Os quatro capítulos seguintes querem orientar o leitor por esse mundo estranho. O capítulo segundo (53-64) delinea a personalidade de Tomás, marcada por seu amor à sabedoria, que é "a forma terrena da salvação, assim como a visão de Deus, sem espelho nem enigma, é a essência e o fundamento da consumação escatológica, da bem-aventurança eterna" (58). O capítulo terceiro (65-

80), partindo da pergunta de Tomás sobre como se salva o "homem da selva", introduz na visão de mundo própria da época. O capítulo quarto (81-95) traça uma rápida biografia de Tomás, a partir do que ele mesmo diz sobre a Vida Religiosa no contexto da discussão sobre os graus de amor a Deus. O capítulo quinto (97-128) apresenta as obras de Tomás, informando sobre as diversas categorias de obras e esclarecendo sobre seus gêneros literários e a época provável de sua composição.

Esses capítulos constituem um "preâmbulo histórico-biográfico" que, na realidade, é mais do que mera informação sobre a época e a vida de Tomás; já é introdução a seu pensamento. Tarefa nada fácil, pois os acontecimentos históricos e culturais de sua época não estão, à primeira vista, no centro das preocupações do grande Doutor, nem se refletem especialmente em sua obra.

O cerne do livro apresenta temas escolhidos pelo A. para introduzir os leitores na teologia de Tomás. A metodologia, conseqüente com o que já foi observado acima sobre a distância e continuidade entre Tomás e os tempos atuais, consiste em estabelecer um duplo distanciamento. O primeiro se obtém partindo da problemática teológica atual e propondo a Tomás nossas perguntas atuais. Evidentemente Tomás só responderá em parte a essas questões, porque não eram as suas. Isso nos deixará perplexos e, portanto, em condições de captar a diferença, mas também a continuidade que existe entre Tomás e nós. Dentre os problemas de hoje, o A. seleciona temas a serem estudados. As questões não são, portanto, abordadas na ordem e perspectiva em que Tomás as desenvolve; no entanto, o A. procura cada vez indicar o contexto da abordagem tomiana.

O segundo distanciamento consiste em que o A. entra de viés nos temas selecionados, isto é, não diretamente, mas através de outros temas específicos de Tomás. Desta forma, revela-se melhor a estrutura e o movimento básico do pensamento tomano e se aprendem de passagem também outros conteúdos doutrinários de sua teologia, que não emergiriam a partir da problemática hodierna.

Resultam, pois, três passos em cada capítulo: 1) o tema escolhido, proposto na forma como a problemática hoje se apresenta à teologia; 2) a volta ao enfoque de Tomás, que hoje nos parece exótico; 3) a comparação entre os dois para possibilitar um juízo sobre a distância e a continuidade entre Tomás e nós.

O distanciamento ou estranheza que o A. considera essencial explicitar para introduzir o leitor na teologia de Tomás, se espelha muitas vezes nos títulos dos capítulos. Dada a impossibilidade de resumir, no breve espaço de uma resenha, a complexidade do conteúdo de cada capítulo o elenco dos títulos será suficiente para informar sobre os temas estudados e sugerir algo do enfoque dado a eles. Cada capítulo tem título e subtítulo. O primeiro resume a abordagem própria a Tomás (o "segundo distanciamento" acima mencionado), enquanto o subtítulo indica a problemática moderna que está em questão ("primeiro distanciamento"). Como exemplo, o título do capítulo décimo (cf. abaixo). Em I-II q. 38, a. 5, Tomás pergunta se é possível aliviar a tristeza com sono e banhos. Esta questão, aparentemente tão pouco teológica, permite introduzir ao conceito tomano de virtude.

Eis, pois, os títulos e subtítulos dos capítulos: "A compreensão da fé: Fé e razão" (cap. VI: 129-169); "A predestinação: A tarefa da teologia" (cap.

VII: 171-195). "Justificação do pecador: A imagem de Deus" (cap. VIII: 197-220). "Ressurreição da carne: A imagem do homem" (cap. IX: 221-245). "'O homem impedido': As consequências problemáticas do vento austral" (Excurso sobre a mulher: 246-269). "Tomás sobre o sonho e o banho: O amor e as virtudes" (cap. X: 271-300). "O matrimônio do paraíso: A teologia do pecado" (cap. XI: 301-336). "Lei e graça: Teologia da história" (cap. XII: 337-376). "A 'razão' da cruz: Cristologia e soteriologia" (cap. XIII: 377-407). "A arte de Deus: Sacramento e palavra; a Igreja" (cap. XIV: 409-453). "O homem como imagem do Deus Uno e Trino: O plano da *Summa Theologiae* como introdução à teologia de Tomás" (cap. XV: 455-477). "Tomás e o estudo" (Nota final: 479-481).

Será bom chamar a atenção ao capítulo décimo quarto que indica como "porta e chave da teologia de Tomás" a doutrina do Deus criador e, desta forma, encerra a tarefa que o livro se propusera de introduzir à teologia de Tomás. Ela permite ao mesmo tempo perceber a "profunda visão de espiritualidade que contém a teologia tomana" (477).

Dois apêndices com informações sobre as edições e traduções das obras de Tomás (483-492) e um plano de leitura para principiantes (493-497) completam o livro que contém ainda uma ampla bibliografia (499-523) e índices onomástico (525-531) e analítico (533-546).

Uma obra que merece ser lida e estudada pelas novas gerações que nunca chegaram a conhecer Tomás teólogo, mas também pelas antigas que o conhecemos preferentemente através do (neo)tomismo e antes como filósofo. O recenseador propõe às editoras católicas do Brasil o desafio de traduzir este livro ao português, pois valeria a pena que fosse

acessível a todo estudante e professor de teologia de nossas latitudes.

*Francisco Taborda*

IMBACH, Josef: *Breve teología fundamental*. / Tradução (do alemão) M. Villanueva. — Barcelona: Herder, 1992. 220 pp., 21,5 x 14 cm. ISBN 84-254-1779-1

É um livro que se propõe ser um breve curso fundamental da fé para o homem e mulher esclarecidos de hoje. Sensível à experiência deste homem moderno, o A. acompanha-nos questionamentos que ele levanta à fé, e procura numa linguagem direta, simples, clara e bem encontrada oferecer respostas. É um novo tipo de apologética que perde o ranço da tradicional, mas não capitula diante dos desafios da problemática atual. Reflete uma teologia bem atualizada.

Evidentemente o A. se restringe aos problemas que a modernidade do Primeiro Mundo levanta. Conhece unicamente os autores europeus. A questão da pobreza, da injustiça social apenas aflora em passagens secundárias. É um livro tipicamente da "ilustração européia". Mas como existem entre nós muitos que vivem e se deixam questionar por tal problemática, o livro responde a suas perguntas. Tem a atualidade do Primeiro Mundo presente no Terceiro.

Inicia procurando uma definição de religião. Exclui como insuficiente uma descrição feita de fora, quer pelo filósofo, quer mesmo pelo teólogo. Também não toca o cerne da religião o fenomenólogo da religião que lhe colhe a perspectiva funcional. A perspectiva interna compreende-a como uma relação com Deus, o Santo, o

fundamento último e absoluto do sentido numa atitude de fé. Baseia-se o A. em Santo Tomás que vê a religião como uma vinculação do homem a uma realidade universal, identificada com Deus pelo que crê. É expressão da relação com o que nos afeta absolutamente (P. Tillich). Só se trata de religião quando isto que nos afeta absolutamente é Deus, a saber, tem um caráter salvífico. A religião, diferentemente da religiosidade, tem uma dimensão social e comunitária.

Nos segundo e terceiro capítulos, o A. aborda o conceito de revelação. De fato, toda religião termina invocando uma revelação como sua origem. Parte da experiência humana de conhecimento de natureza intuitiva. Mostra que a revelação religiosa tem a mesma estrutura, só que se modifica no referente ao conteúdo. Na revelação religiosa, o conteúdo se relaciona com o mundo divino, instância superior ao homem, que lhe fundamenta e sustenta a vida. Exemplifica tal reflexão com o Antigo Testamento, com o Jesus histórico e com o Novo Testamento, mostrando as suas diversas formas de revelação. Aprofunda o estudo, recorrendo aos ensinamentos dos Concílios Vaticano I e II, explicando-lhes o sentido: tentam superar uma falsa intelecção da relação entre o conhecimento natural e revelado de Deus.

No capítulo quarto, aborda a questão da fé. De novo, seguindo uma metodologia assumida desde o início, começa a reflexão com análises de nossas experiências lingüísticas e afetivas em que estão envolvidos os termos *crer* e *fé* para daí dar o passo para a fé em Deus. Em seguida, o A. recorre à Escritura, sobretudo ao caso de Abraão, confronta-se com a posição luterana da fé fiducial e com o ensinamento de Trento para explicitar a dimensão teológica da fé. Articula muito bem os

aspectos objetivo e subjetivo da fé, mostrando como os Concílios de Trento e Vaticano I acentuam mais o aspecto objetivo, enquanto o Concílio Vaticano II completa-os com referência explícita à dimensão subjetiva da fé.

Em capítulo bastante matizado, o A. trabalha a questão da certeza, dúvidas e crises da fé, do pluralismo nas formulações, da identificação parcial do fiel com a Igreja. É um texto com bastantes distinções que se equilibram harmonicamente entre uma ortodoxia rígida e um laxismo relativista.

O tema da verdade na Escritura é abordado de maneira clara, sugestiva e iluminadora. Entretanto, não sei se é problema de tradução, mas o A. usa, para a solução da questão, uma expressão que o Concílio Vaticano II rejeitou, a saber, "verdades salvíficas". De fato, assim estava no esquema conciliar. Mas, por intervenção de Paulo VI, mudou-se a expressão para "verdade por causa de nossa salvação" que tem um matiz mais exato que a anterior. O A. omite tal questão que tem certa importância no assunto.

Aprofundando a questão da fé, o A. explicita a dialética de a fé ser, ao mesmo tempo, individual - ninguém crê por outro -, e comunitária - o fiel crê no seio de uma comunidade e crê com a fé da comunidade. A comunidade é o lugar da fé. Esta fé pede inteligência de si, já que o ser que crê é inteligente. Daí a necessidade e função da teologia com a liberdade acadêmica necessária, ainda que sempre dentro dos limites da fé da Igreja. Com muita clareza, precisão e desenvoltura, trata da função do magistério ordinário e extraordinário na Igreja, e de sua relação com a teologia. Ajuda o leitor com pequenos quadros sinóticos bem didáticos.

Há reflexões muito bonitas sobre os fundamentos da oração, que, no fundo, se resumem na experiência de sua necessidade e da alegria de sua prática, como expressão verbal da fé. A fé é a protoforma da oração e a oração é a forma originária da fé. Expõe com muita pertinência as dificuldades teológicas, antropológicas e sócio-éticas a respeito da oração de petição, intentando dar-lhes uma resposta.

Para elucidar a questão fundamental da tradição e sua interpretação ao longo da história, recorre ao exemplo da cristologia, e acompanha sua evolução desde os títulos bíblicos, passando pelos títulos helênicos e pelas definições conciliares, até a interpretação recente de K. Rahner. Detalha em seguida as três etapas do processo de interpretação: compreensão intelectual, compreensão existencial e apropriação.

Reflete em seguida sobre o problema da relação entre a fé como ensinamento de verdade e o testemunho de vida daquele que crê. Na ruptura entre os dois reside um dos escândalos do cristianismo, como já observava Kierkegaard. É, em nosso contexto, o documento de São Domingos mais de uma vez se referiu a esta ruptura escandalosa entre fé e vida, de modo que existem estruturas sociais tão injustas num continente que se diz na sua maioria cristão. Só através do testemunho se consegue transmitir uma experiência de fé a uma outra pessoa a ponto de ela querer experimentá-la. O testemunho só se faz possível se a testemunha se compromete vitalmente com a realidade que anuncia, superando a dimensão estritamente jurídica do testemunho. E o testemunho se vincula, no caso do cristão, ao seguimento de Jesus.

O A. termina o livro com um estudo sobre a relação entre fé cristã e

salvação, explicitando o caráter universal da salvação desde sua base escriturística. Discute com clareza a tensão entre a necessidade da fé explícita em Cristo, da Igreja para a salvação e o seu caráter universal, que atinge também quem não teve acesso a Cristo nem à Igreja. Para tal recorre ao conceito de religiosidade como uma relação positiva a um fundamento último e definitivo do sentido das coisas que tudo abarca e determina. Tal relação é o elemento constitutivo de toda religião e é possível também dentro da realização vital de toda pessoa. Assim, mesmo não conhecendo a Deus, quando o ser humano procura conformar sua vida a partir de uma confiança última e fundamental diante da realidade, pode-se falar, em sentido teológico, de uma atitude religiosa. Explícita tal idéia com uma belíssima passagem de A Peste, de A. Camus, em que o médico ateu Rieux e o padre jesuíta Paneloux unem-se numa mesma luta pelo ser humano na grave situação de peste, ainda que as motivações se formulem em termos diferentes. Um chama-a de Deus. O outro de amor à humanidade. Um responde explicitamente à voz de Deus, o outro à de sua consciência (eco da voz de Deus). Mas no fundo, há em ambos uma dimensão de profunda religiosidade e uma mesma estrutura no ato de confiança na vida. O A. retoma aqui a clássica posição do cristão anônimo de K. Rahner desde sua perspectiva do existencial sobrenatural. E neste contexto mostra a função purificadora da fé em relação à religião, em contraposição à opinião daqueles que simplesmente desclassificam a religião com suas críticas.

Dentro dos limites de uma reflexão tipicamente européia, o livro merece ser lido com proveito. Esclarece com clareza lúcida uma série de

questões que pessoas letradas levantam a respeito da revelação e fé cristã. Não tem pretensões de grandes novidades. É uma exposição bem travada com muitas referências literárias que tornam o livro mais leve e interessante. Lê-se com gosto e proveito.

J. B. Libanio

BINGEMER, Maria Clara: *O segredo feminino do Mistério*. Ensaio de teologia na ótica da mulher. — Petrópolis: Vozes, 1991. 179 pp., 21 x 13,6 cm. ISBN 85-326-0645-8

A A. é conhecida como representante da corrente teológica que conjugava a tradição latino-americana da libertação com a perspectiva da mulher. Neste volume, ela reúne uma série de trabalhos, em grande parte já publicados em diversas revistas geralmente indicadas na primeira nota de rodapé de cada um deles. No conjunto, há uma unidade de sentido que o título sugere de forma poética: o Mistério de Deus tem um "segredo" que está sendo desvendado às mulheres que dele se aproximam como teólogas, sem perder sua identidade própria de mulheres.

A obra está dividida em *quatro partes*, cujos títulos jogam com as palavras "segredo" e "Mistério". Para a racionalidade masculina, eles poderiam ser decifrados como a emergência da mulher na Igreja e na sociedade (primeira parte), a metodologia própria à teologia da libertação feita na ótica da mulher (segunda parte), exemplos do exercício dessa teologia (terceira parte) e da espiritualidade correspondente (quarta parte). O livro se torna, pois, como que um ensaio de epistemologia teológica latino-americana na perspectiva da mulher.

No conjunto da obra, a *primeira parte* constitui uma espécie de "ver" a realidade da emergência da mulher como sujeito histórico na Igreja e na sociedade. O artigo nº 1 (15-30) aborda a questão da mulher na Igreja como portadora de esperança em meio ao "mal-estar cristão" (Carlos Palácio). O artigo nº 2 (31-46) é mais amplo, não só por tratar também da mulher na sociedade, mas por estar ele mesmo estruturado em ver-julgar-agir, este último momento numa forma mais descritiva que propositiva. A referência à Campanha da Fraternidade sobre a mulher e a estrutura geral do texto levam a pensar que se trata de uma contribuição da A. ao texto-base da CF-90. É um texto pastoral, simples, oferecendo uma boa visão de conjunto sobre a temática. Entretanto, é preciso criticar a inexistência ao tratar de Maria. A A. escreve: "Entre as mulheres que seguem e servem Jesus, os Evangelhos nos mencionam muitas vezes Maria, sua mãe" (42, grifo do recenseador). E a nota 19 remete a essas "muitas vezes": "Lc 8,1-3; Jo 19,25 etc". Só o enigmático "etc." poderia justificar a afirmação do texto, pois Lc 8 menciona mulheres que seguem e servem a Jesus, mas entre elas não está sua mãe; Jo 19 menciona Maria, mas nada indica sobre seu seguimento (ao contrário do texto correspondente em Mc 15,40s, que fala de mulheres que acompanhavam Jesus desde a Galiléia, mas justamente não se refere a sua mãe). Quando a A. adiante afirma que Maria "não hesita em sair de sua casa, em seguir e participar do movimento de seu Filho, colocando-se até mesmo em contradição com ele" (42), ultrapassa novamente o que os textos bíblicos permitem afirmar, até porque a referência que menciona na nota 20 (Mc 3,31-35), é antes uma cruz para a interpretação dos mariólogos, do que um título de glória para Maria. Essas observações críticas tocam um pormenor de pouca importância no conjunto do livro,

mas seria pena deixá-lo passar, pois exemplifica como o excesso de zelo por uma causa pode vir antes a prejudicá-la que a favorecê-la.

A *segunda parte* propõe, em dois artigos de desigual valor, uma caracterização da teologia representada pela A. De acordo com o primeiro (artigo nº 3, 49-74), a teologia da libertação na ótica da mulher é uma teologia que se realiza como um "projeto coletivo, comunitário" (54), resulta do desejo e pensa os grandes temas perenes da fé na perspectiva da mulher. A A. exemplifica com a leitura bíblica, a mariologia, a Trindade e a eucaristia. Um texto que vale a pena ser lido.

O seguinte artigo (75-85) apresenta por outro caminho uma caracterização da teologia latino-americana na perspectiva da mulher. Ela se distingue da teologia feminista do Primeiro Mundo, agressiva e excludente, preferindo não ser chamada de "feminista" nem sequer de "feminina"; é uma teologia a partir da mulher pobre e procura desenvolver a forma própria da mulher de "sentir" e experimentar a Deus, tratando de ser uma teologia feita "no feminino plural", ou seja: uma teologia feita em mutirão pelas mulheres. Salvo melhor juízo, o recenseador julga esse tipo de afirmações, também comum em outras teologias latino-americanas, como uma idealização que expressa a boa vontade dos teólogos de aproximarem-se do povo.

O quinto artigo do conjunto (86-96) é a conhecida reflexão da A. sobre Maria, como aquela que "soube dizer 'não'". Em seu núcleo mais original, já fora substancialmente reproduzido como chave-de-ouro do livro escrito pela A. juntamente com Ivone Gebara: *Mãe de Deus e mãe dos pobres*, Petrópolis: Vozes, 1987, 191-

196 (cf. *recensão: PT 20 [1988] 243-246*). Na opinião do recenseador, este artigo caberia melhor na terceira parte, onde a A. procura exemplificar a abordagem dos temas tradicionais da teologia numa perspectiva nova, desde a mulher.

Os seguintes dois artigos, que constituem a *III parte*, discorrem sobre dois temas fundamentais: Cristo e a Trindade. No artigo de cristologia (99-112), que parece bastante inspirado na teologia feminista norte-americana Rosemary Radford Ruether, a A. defende que a cristologia é a "kénosis do patriarcalismo" (111). O artigo sobre a Trindade (113-137) conta, sem dúvida, entre o que a A. produziu de melhor.

A *quarta parte* traz duas meditações sobre a espiritualidade da e desde a mulher. Ambas foram publicadas anteriormente. A primeira (141-155) em *Vida Pastoral 31* (1990/nº 150) 10-17, como o leitor infere da nota 13, p. 161; a segunda (156-179), sobre a mulher na evangelização, em *PT 22* (1990) 289-309, embora não seja indicado. Nesta última reflexão, uma belíssima e inspiradora meditação bíblico-espiritual, a A. foi muito feliz, tanto na abordagem do tema (estrutura do artigo) como na escolha dos textos bíblicos que lhe servem de base para a reflexão.

A presente obra tem a grandeza e a miséria de todas as coletâneas de artigos: a grandeza, porque, selecionando os artigos que a própria A. considera mais significativos em sua produção teológica, possibilita que o leitor perceba a coerência de seu pensamento; a miséria, porque nesse tipo de obras os capítulos dificilmente se enquadram bem na composição geral, já que não foram escritos originalmente para constituírem uma

unidade lógica com os demais. Um dos estigmas de obras do gênero são as repetições. Conceda-se que são inevitáveis, mas reconheça-se também que a A. exagerou: as pp. 126-129 repetem literalmente e quase integralmente as pp. 104-107 e 108-109; a mesma estória é contada duas vezes na nota 36 da p. 72 e na nota 10 da p. 153; lembre-se ainda a transcrição, acima indicada, de um artigo já aproveitado em outra obra. Nada mais natural que um autor reutilize trechos inteiros de um trabalho em outro, ainda mais atualmente com a facilidade que oferece o computador, mas o recenseador julga que se abusa, quando num mesmo livro ocorrem repetições literais de páginas inteiras. O leitor tem o direito de exigir que o A. ou a A. se dê ao trabalho de um mínimo de adaptação dos artigos originais. Uma melhor revisão de pormenores também teria impedido, p. ex., que a mesma crônica de T. Cavalcanti aparecesse na p. 141, nota 2, como a ser publicada, quando na nota 18 da p. 81 já constava sua publicação.

À p. 133 é citado o XI Concílio de Toledo. Não é indicada a fonte (aliás, de fácil acesso: *DS 526/Dz 276*) e o leitor não sabe o que poderá significar o número 65 entre parênteses. Será um erro de digitação para a data do Concílio, iniciado no ano de 675?

Deixando de lado essas quinquilharias, vale a pena ressaltar a tese geral da A. A mulher vem hoje "trazer e propor, para dentro da Igreja, uma nova maneira de ser, mais integrada e integradora, resgatando o primado do afetivo, banido e relegado a segundo plano até bem recentemente, em nome de uma mal-compreendida racionalidade" (16), "temperar a luta com a festa, a força com a ternura, o rigor com o desejo" (51). Conseqüentemente, a teologia feita por



ela "traz de volta para a Igreja o primado do afetivo, do simbólico e do poético como estilos e gêneros literários privilegiados para dizer o mistério de Deus, que é amor" (45). Esta teologia "não coloca a racionalidade como única mediadora, mas [...] brota do coração e das entranhas, restaurando o espiritual, o poético, o sapiencial e o simbólico como gêneros literários privilegiados para exprimir seu pensar e sentir" (81). Ela propõe assim "uma nova sistematicidade que brota do impulso do desejo que habita o mais profundo do ser humano e que inclui e mistura sensibilidade e racionalidade, gratuidade e eficácia, experiência e reflexão, desejo e rigor" (26s).

Sem dúvida, todo um programa teológico que vale a pena sublinhar. Na opinião do recenseador, no entanto, antes um "desejo" do que uma meta já alcançada, seja pela A., seja por qualquer outra teóloga. Independente da discussão sobre a factibilidade da proposta, a teologia na ótica da mulher já tem seu mérito pela denúncia do sexismo, por levantar a suspeita ideológica de patriarcalismo e sexismo, pelo convite a abordar novos temas e repensar antigos de forma nova. A todos, mulheres e homens, resta o desafio de renovarmos a teologia dentro desses parâmetros.

*Francisco Taborda*

WERBICK, Jürgen :  
*Soteriologia* / Tradução (do alemão) Claudio Gancho. —  
Barcelona: Herder, 1992. 360  
pp., 19,5 x 12,5 cm. Coleção:  
biblioteca de teologia, 17.  
ISBN 84-254-1780-5

A salvação é o pressuposto e o ponto de partida de toda experiência

cristã. É uma dessas "evidências" que envolvem tudo e que ninguém discute. A tal ponto ela constitui algo central. Parafraseando o "caro cardo salutis" de Orígenes, poderíamos dizer que "a salvação é o cerne da revelação" ("salus cardo revelationis"). Apesar de tudo, é inegável que a soteriologia não encontrou ainda o seu devido lugar na teologia contemporânea. O que não deixa de ser paradoxal, tratando-se de algo tão essencial, e cria inevitavelmente um mal-estar, tanto do ponto de vista teológico como pastoral.

São muitas as explicações que se podem encontrar para esse fato. Do ponto de vista teológico é evidente que as transformações pelas quais passou a cristologia moderna com relação à cristologia clássica não podiam deixar de ter o seu reflexo na soteriologia. Afinal, o que é a soteriologia senão a reflexão sobre o aspecto *salvífico* do acontecido em *Jesus Cristo*? Mas isso não significa que a sistematização e o estatuto teológico da soteriologia tradicional sejam evidentes: nem na linguagem utilizada nem nos esquemas ou modelos interpretativos.

Essa é uma das razões do mal-estar atual. A outra é de natureza pastoral, e diz respeito ao contexto no qual tem que ser proclamado o anúncio cristão, a boa nova da salvação: a mentalidade dos destinatários do anúncio. O que também não é evidente: nem cultural, nem social, nem religiosamente. E, portanto, existencialmente. De que salvação se trata? E o que evoca esse anúncio nas pessoas? O mínimo que se pode dizer é que o anúncio cristão da salvação não pode mais pressupor uma experiência imediata, unívoca e evidente. O que constitui outra fonte de desafios para a reflexão teológica sobre a salvação hoje.

Tudo isso explica a proliferação de estudos sobre este tema. E a inclusão desta problemática na coleção "Biblioteca de teologia" da Herder, que se apresenta como um *panorama atual* do pensamento cristão, abordando monograficamente os diversos temas da teologia. É a esse conjunto que pertence a obra de Jürgen Werbeck (J.W.) aqui apresentada. De alguma forma, o A. retoma os dois âmbitos acima mencionados: começa situando a *crise da soteriologia* no contexto do mundo moderno (cap. 1), e trata de responder aos desafios que dele nos vêm desenvolvendo uma reflexão que deve mostrar o bem-fundado da sua *referência ao acontecido em Jesus Cristo* (cap. 2 e 3), para retomar depois de maneira crítica os *modelos interpretativos e a linguagem* da tradição (cap. 4, 5 e 6).

Para J.W., a Ilustração do século XVIII e a crítica da religião do século XIX abalaram os fundamentos de todo discurso cristão sobre a redenção. Esse seria o contexto da crise atual da soteriologia. No fundo, a *racionalização* da revelação e do que ela nos diz sobre a vontade salvífica de Deus, e o questionamento do pressuposto de toda soteriologia, ou seja, a *necessidade* da redenção por parte do homem. E esses serão, portanto, os interlocutores prioritários de J.W.: Lessing, Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche. Sobretudo no capítulo primeiro. Ao longo do livro aparecerão também a psicologia e a preocupação com a "New Age".

No segundo e terceiro capítulos o A. apresenta a vida de Jesus como expressão do acontecimento da soberania de Deus, do reinado de Deus em ação. E a morte e ressurreição de Jesus como realização da vontade divina. A preocupação é responder à visão deturpada do designio e da

vontade de Deus para a história humana. Para a redução racionalista do cristianismo na filosofia moderna, a vontade de Deus só pode aparecer como arbitrária, como algo que anula a liberdade humana e provoca a auto-afirmação do homem. Por isso, J.W. se detém no anúncio que Jesus faz do Reino de Deus, e do que significa a irrupção dessa soberania nos gestos poderosos e nas ações salvíficas de Jesus: experiência libertadora de um Deus-Pai, humano e muito próximo. Nesse sentido a morte de Jesus é consequência da realização presente do Reino nele e através dele. Mas que significa o "reinado de um crucificado"? Que soberania de Deus é essa no meio de um mundo dominado por outros poderes reais? Que relação existe entre essa antecipação da salvação e uma plenitude que ainda não chegou?

Os outros três capítulos da obra analisarão alguns dos modelos interpretativos que a tradição desenvolveu para explicar a relação entre a irrupção do redentor e o futuro da salvação, ou entre a presença do reinado de Deus em Cristo e as relações de poder neste mundo. No capítulo quarto é examinado o campo metafórico da "vitória sobre os poderes" e a existência cristã como luta e liberdade. O capítulo quinto se detém no modelo da "relação redentora e da participação ou do intercâmbio" ("communio naturae", proximidade transformante e pertença a Deus). O capítulo sexto examina, para terminar, o campo metafórico da "expiação".

As características da coleção à que pertence este livro podem explicar um pouco a insatisfação que ele produz. Não é fácil unir o conteúdo tradicional, as novas perspectivas que abrem a teologia e a exegese modernas e o diálogo com o mundo mo-

derno. Tudo de maneira introdutória, sem renunciar, porém, à informação necessária e a uma linguagem acessível. O risco é deixar de lado coisas fundamentais, tanto no que se refere ao contexto atual como no que diz respeito à teologia propriamente dita.

Não parece que o primeiro e fundamental problema que nos coloca a teologia da redenção sejam os obstáculos que a fé encontrou a partir da Ilustração no mundo moderno. Antes haveria que perguntar-se por que caminhos se chegou a essa visão deturpada do cristianismo e da redenção. Antes de pensar o problema a partir do homem moderno, é preciso saber se o nosso anúncio corresponde à experiência fundante e à tradução que dela nos dá o Novo Testamento. A crise da soteriologia não começa com a Ilustração. Basta conhecer um pouco a história deste problema para reconhecer a distância que se foi criando entre a experiência e linguagens originárias e as sistematizações ulteriores da tradição, sobretudo a partir do século XI. O problema não é só de linguagem, mas a linguagem não é, certamente, inocente.

E aqui aparece outra dificuldade. Nos três modelos ou campos metafóricos escolhidos, teria sido necessária uma análise prévia dos mesmos, para evitar o curto-circuito de uma linguagem que cria dificuldades ao homem de hoje, talvez porque deturpa e obscurece o que é a intenção do NT. Sem uma crítica séria da linguagem da tradição (e sem levar em conta, portanto, a mudança de horizontes, de visão do mundo, etc.) é impossível "traduzir" essa linguagem para hoje. Não só idéias como sacrifício, expiação, substituição vicária, etc., mas a própria concentração da salvação na morte de Jesus, são indícios de uma visão unilateral que

marcou de maneira indelével a soteriologia tradicional e está presente ainda hoje de muitas maneiras na experiência cristã.

Não se explicariam, do contrário, os esforços feitos pela teologia atual para superar tais impasses. As várias cristologias contemporâneas oferecem elementos importantes nesse sentido. Primeiro, porque recuperam a morte de Jesus como acontecimento histórico. Antes de ser uma categoria teológica, a morte de Jesus é um acontecimento que tem causas históricas e que exige ser interpretado, em primeiro lugar, à luz de toda a vida de Jesus. É dela que deverá vir o sentido mais profundo que Jesus lhe deu. O que significa um golpe mortal para a divisão tradicional entre cristologia e soteriologia. E além disso a impossibilidade de considerar a cruz sem o crucificado real, fazendo dela uma categoria e um símbolo passível de ser manipulado em todos os sentidos.

Mas a contribuição da cristologia contemporânea não deu ainda todos os resultados que se poderiam esperar para uma renovação da teologia da redenção numa perspectiva teológica mais abrangente, que situe a salvação do homem e da história como o gesto mais originário do dom de Deus na criação e, inseparável, portanto, da responsabilidade humana pela história através da qual atinge a sua plenitude. Apesar das objeções que possam levantar, é preciso reconhecer o mérito inegável que têm, como reinterpretações globais da redenção, as duas tentativas mais ousadas nesse sentido da teologia contemporânea: a totalizante teologia da "reconciliação" de K. Barth e a monumental "teodramática" de H. U. von Balthasar. De qualquer forma, o que está em jogo nessas tentativas, e o que desafia hoje uma teologia res-

ponsável da redenção, é a necessidade de resgatar o que há de mais simples e revolucionário na mensagem originária do cristianismo: a paixão com a qual Deus se volta e se "derama" sobre o homem, desde a origem, e de maneira irreversível.

Carlos Palácio

VILANOVA, Evangelista: *Historia de la teología cristiana*, III (siglos XVIII, XIX y XX). / Tradução (do catalão) Joan Llopis. — Barcelona: Herder, 1992. 1060 pp., 21,6 x 14,1 cm. Coleção: Biblioteca Herder, 182. ISBN 84-254-1757-0

Finalizando sua descrição e análise da história da teologia cristã, Evangelista Vilanova, monge de Montserrat e professor da Faculdade de Teologia da Catalunha, oferece aos leitores de nível universitário, o terceiro e último volume de sua obra (cf. resensão do vol. I: *Perspectiva Teológica 21* (1989) 398-401; e do vol. II: *Perspectiva Teológica 22* (1990) 396-398).

Neste terceiro volume o A. apresenta uma síntese histórica da evolução do pensamento teológico cristão nos séculos XVIII, XIX e XX, evidenciando a pluralidade teológica na trajetória da "intellectus fidei". À interrogação sobre a desproporção entre os volumes - o primeiro abarca quinze séculos, ao passo que o terceiro apenas três-, o A. justifica-se com a afirmação de que quanto mais nos aproximamos do tempo atual, sabemos melhor daquilo que falamos.

Concebendo a teologia como compreensão e vivência da palavra de Deus que atua no mundo, e a história como conhecimento global

dos diversos níveis da vida humana, o A. faz uma resenha dos aspectos mais significativos e das personalidades mais originais que contribuíram à configuração da fisionomia eclesial e teológica desse período, levando em consideração a diversidade de culturas e as diferenciações das consciências humanas. Ademais, mantém o enfoque ecumênico, apresentando o amplo e articulado leque das teologias cristãs de expressão confessional diversa, uma vez que o desconhecimento do pluralismo de expressões poderia significar o desconhecimento da grandeza de Deus e dos caminhos que permitem balbuciar alguns aspectos de seu mistério.

Para compreender a importância das mudanças de mentalidade que se produziram e repercutiram na teologia cristã, o A. recorre à colaboração do franciscano Josep Hereu i Bohigas, um especialista no pensamento filosófico moderno. Tal colaborador evidencia a implicação profunda da reflexão filosófica com o pensamento teológico dos últimos séculos (capítulos 1 e 2 da primeira parte; 1-4 da segunda parte; 1-4 e 6 da terceira parte).

Segundo o A., a etapa histórica que, em seu desenvolvimento cultural e literário, considera este volume, poderia ser caracterizada como reinado da razão; no entanto, não deixa de ressaltar que esta aventura não começa nem ocorre sincronicamente em todos os países. Para ele, o pensamento moderno representa, ao mesmo tempo, ruptura e continuidade com as épocas precedentes: ruptura, porque a cosmovisão dos medievais e antigos é diferente da do homem moderno; continuidade, pois os temas suscitados pelo homem moderno são fundamentalmente os mesmos que o homem sempre esteve, embora com óticas diversas.

Na primeira parte (39-122) focaliza-se os inícios da era da razão (século XVII). Para o A. cristianismo e cultura ilustrada não somente coexistem, como também, em alguns representantes (Leibniz, Muratori), chegam a uma simbiose. Esta pré-ilustração caracteriza-se pela busca de uma nova ciência, de uma nova filosofia e de uma nova crítica (maurinos e bolandistas).

A ilustração e sua problemática teológica é o assunto da segunda parte (123-344). O processo da ilustração, de inspiração ocidental e eurocêntrica, caracterizado pela desagregação das imagens religiosas e metafísica do mundo tradicional, determinou constantemente a época moderna. No ocidente a modernidade levou a cabo a secularização das instituições, do pensamento e da vida. Mas isto não significou o abandono do sentido do sagrado e da religião. Pelo contrário, assumiu-os nos novos modelos de racionalidade. O sagrado e o religioso passaram da Igreja à sociedade, da fé à razão. A noção de autonomia da razão, em contraposição à de "ancilla", é uma das chaves para se entender o núcleo do pensamento moderno; a outra chave é a autosuficiência da imanência. Em muitas de suas exposições a filosofia moderna é uma teologia cristã secularizada.

Na terceira parte a trajetória teológica cristã segue o percurso do romantismo à restauração (345-563). Uma consequência da força racionalista na teologia foi a redução dos elementos simbólico e sentimental, dado este que explica a reação do romantismo. Ilustração e romanticismo sublinham a afirmação da razão e do sentimento como únicas formas de estabelecimento da verdade. A história deste período mostra como a Igreja Católica e sua teologia

não participaram ativamente nessa tergiversação da época moderna; sua atitude defensiva assinalou um atraso histórico.

A anemia teológica propiciou a representação de um Deus que estabelece eternamente as leis constitutivas da ordem do mundo, que governa com imperturbável providência, ante o qual a docilidade mais ou menos passiva dos seres humanos garante a estabilidade social e a autoridade. Tal teísmo, que foi a ideologia da burguesia do século XIX, deixou marcas na espiritualidade, que chegou a suspeitar da bondade do mundo. Esse teísmo escolástico, que foi um caminho rápido em direção ao ateísmo, favoreceu uma ideologia desprovida de sensibilidade pelo drama da humanidade e perdeu toda referência ao messianismo evangélico. A pregação da resignação obstaculizou o discernimento e a denúncia do pecado de um mundo que desintegram os direitos sociais da pessoa.

A trajetória teológica cristã do Vaticano I ao Vaticano II é o tema da quarta parte, por sinal, a mais extensa do livro (565-943). A teologia teve que debater-se com as contestações de sua inocência histórica e social; tais contestações foram provocadas pelo historicismo e pelas versões burguesa e marxista da crítica da ideologia. A problemática histórica e social penetrou até o seu centro e exigiu uma análise rigorosa e comprometida.

Enquanto a teologia católica em geral foi reticente em relação à filosofia moderna, a teologia protestante teve uma atitude mais dialogal. Isto se deveu, entre outros motivos, pelo fato de ter surgido de seu seio. A filosofia moderna tem uma de suas origens remotas na secularização de um princípio da fé luterana: a certe-

za do sujeito referente à salvação. "É esta atitude dialogante que a teologia católica deveria adotar, enfrentando os desafios que a modernidade lhe coloca" (p. 34).

O impacto da modernidade na teologia supõe a influência, tácita ou confessa, de um determinado pensamento filosófico. A teologia orientou-se mais pela "essência antropológica" do que pela "essência dogmática". Um indício desta mudança encontra-se no fato do Vaticano II ter se absterido de proclamar definições dogmáticas.

O A. termina sua obra com um balanço e perspectivas da teologia católica nos primeiros vinte anos do pós-concílio (945-1011). Como fato eclesial e como data para concluir sua história da teologia cristã, escolheu o Sínodo Extraordinário dos Bispos, do ano de 1985. Para ele o tema religioso converteu-se em opinável e efêmero, justamente no momento em que a ignorância religiosa estendia-se de maneira notória. A causa e o efeito do fenômeno foi a desobjetivação dos conteúdos religiosos tradicionais, carentes de evidência coletiva. A teologia entrou numa situação de minoria cognoscitiva, ao ponto do conhecimento teológico ter-se tornado esotérico. Diante deste fato, três posturas se enuclearam: 1) resistência, com a intenção de proclamar e defender velhas objetividades num mundo que as rechaça; 2) rendição ("suicídio institucional"); 3) caminhos médios, difíceis e ambíguos, em função de problemas epistemológicos e estratégicos que podem converter o povo Deus em "cooperativa de consumidores".

Após o Vaticano II o fim do monocentrismo europeu na teologia abriu novos caminhos de assimilação frutuosa e de inspiração recíproca

entre as diversas civilizações, e inclusive entre as diversas religiões. A teologia, como *intellectus fidei*, pôs-se a ouvir além das fronteiras mediterrâneas. Na eclosão das Igrejas pobres a teologia procura compreender a graça de Deus como libertação total do homem.

Na presente obra o A. mantém as mesmas características de estilo apresentadas nos dois volumes anteriores: clareza, objetividade e caráter didático. Deve-se também ressaltar a riqueza das notas e indicações bibliográficas, que remetem o leitor aos textos originais e aos comentaristas e especialistas. No mais, resta felicitar o A. por ter completado sua obra com este terceiro volume, permitindo, desta maneira, que os leitores possam desfrutar de uma visão panorâmica de como se fez teologia ao longo da história da Igreja.

*Danilo Mondoni.*

BINGEMER, Maria Clara L.: *Alteridade e vulnerabilidade. Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise.* — São Paulo: Loyola, 1993. 103 pp., 20,8 x 14 cm. (Coleção: cristianismo e modernidade, 6). ISBN 85-15-00772-X

A modernidade e a pós-modernidade estão em foco. Seu confronto com a religião, de modo especial com o cristianismo, tem atraído as penas dos teólogos e pensadores. As posições assumem direções bem diferentes. Há os que ainda acreditam ter a modernidade liquidado definitivamente, no seu movimento emancipatório, a religião, o cristianismo, nas pegadas dos mestres da suspeita, dos escritos programáticos de B. Russell, B. Croce e S. Freud. Outros,

a partir da perspectiva cristã, julgam a modernidade insanável nas suas raízes e portanto não há como reconciliar-se ou mesmo dialogar com ela, sem que se processe uma conversão radical da mesma. Maria Clara nesse livro segue a via média do discernimento. "O projeto cristão não apenas sobrevive à modernidade, mas com ela pode conviver sem perder sua identidade nem deixar de existir" (p. 43). Esta tese central do livro leva a A. a um diálogo crítico mútuo entre cristianismo e modernidade, e condu-la a aprofundar a questão primordial do Deus do cristianismo e seu perfil.

Preparando o caminho para esse capítulo central sobre Deus, o livro apresenta rápido quadro da realidade atual, sob o prisma da crise da modernidade e seu avatar imprevisto do surto religioso, quer num espaço cultural mais amplo, quer no contexto de Brasil. São tocados rapidamente alguns elementos que caracterizam a modernidade no plano cultural, econômico, político, filosófico. Entre eles, atribui-se importância à idéia de progresso, animada pelo desejo emancipatório e de conquista, como estruturadora do tempo e da ética do homem moderno. E nesse contexto situa-se a explosão religiosa do momento e sua repercussão sobre o cristianismo histórico. Assinalam-se os movimentos ecológico, feminista, negro, das culturas indígenas como novos parceiros questionadores do cristianismo.

No capítulo quarto, ponto central do livro, a A. aprofunda o conceito de Deus, a partir da experiência em contraste com a vertente moderna, que des-constrói toda possibilidade de dizer o Absoluto inefável, como uma pretensão de universalização e totalização inaceitável. A experiência radical do Mistério questiona o dis-

curso moderno na sua pretensão de autonomia e de encafunar o discurso de Deus ao mundo das projeções humanas. Ou se quisermos, o fim do humanismo antropocêntrico, gerado na modernidade, abre espaço para nova percepção do Mistério. A crise da modernidade está a alertar para a dissolução de uma sociedade que rejeita seu fundamento em Deus. Por isso, a pergunta sobre Deus inquieta tanto hoje o coração humano.

A A. pretende fazer teologia. Apesar de que as páginas realmente teológicas sejam somente as finais (a partir da p. 60), com uma longa preparação analítico-descritiva da realidade, a sua beleza e densidade justificam o caráter teológico da obra. A experiência de Deus é apresentada com traços, ao mesmo tempo profundos, precisos e poéticos, na sua especificidade cristã.

Não se pode falar de experiência de Deus sem o critério joanino da verificabilidade, que não faz a experiência, mas discerne-lhe a verdade e autenticidade. E a A. termina o capítulo evocando tal critério e articulando assim o agir divino e o agir humano, sobretudo em relação aos mais pobres e desprovidos, com clareza e precisão. Poder-se-ia, porém, ressentir no texto uma compreensão um pouco negativa e reducionista de ideologia. Opõe a A., de maneira, para mim, incorreta, experiência de Deus e tentação ideológica, ética e ideologia (p. 68). A oposição não se dá entre estas realidades em abstrato, mas no concreto, em que há opções ideológicas que se concretizam em práticas éticas ou a-éticas, consoantes ou não com uma autêntica experiência de Deus. Todas as práticas têm uma dimensão ideológica inevitável. Trata-se, pois, de discernir a qualidade da opção ideológica, já que pode determinada prática ideológica

conflitar com as exigências de uma experiência de Deus, sobretudo quando esta prática se arroga o caráter absoluto e desconhece a dimensão de respeito à dignidade da pessoa humana e sobretudo dos pobres. A A. sabe disso e, de fato, refere-se a esta ambigüidade ao falar da prática. Deveria tê-lo feito talvez também em relação à ideologia, para não reforçar "a priori" tão comum entre eclesiásticos de opor opção evangélica pelos pobres e opção ideológica, como se a opção evangélica não fosse também ideológica, e como se a opção ideológica não pudesse ser evangélica ou anti-evangélica.

Na conclusão, a A. retoma a questão do objeto da teologia. Com muita pertinência, recorda que a teologia nunca pode esquecer da primazia de Deus. Entretanto, uma leitura rápida do texto pode induzir facilmente a erro, ao pensar-se que Deus, como conteúdo e objeto material, é necessariamente o objeto central e quase único da teologia. Deus é o objeto da teologia no sentido formal, isto é, uma reflexão só é teológica, se a realidade é considerada à luz do projeto salvífico de Deus. Corre-se o risco de, ao querer superar o antropocentrismo moderno, voltar a um teocentrismo conservador pré-moderno, que não é solução para nada. A teologia pretende pensar a totalidade das realidades à luz do projeto salvífico de Deus. E Deus é um Deus apaixonado pelos homens. A teologia deve apaixonar-se pelos homens com a paixão de Deus. Só assim ela fala d'Ele. E não o contrário. Ameaça à insistência de uma centralidade objetual de Deus certo escapismo mistérico e infável em detrimento do pensar sistemático e especulativo de modo que a teologia se dissolveria na mística. É verdade que na base das grandes teologias e dos insignes teólogos há uma profunda experiência mística,

que, porém, conseguiu articular com a racionalidade e linguagem humanas o significado das realidades humanas à luz do projeto salvífico de Deus.

Acrescentou-se ao final um texto que fora já publicado pelo Centro João XXIII em Caderno Atualidade em debate n. 1 sobre a Sedução do sagrado (1990). Trata-se de um texto anterior. Lá se encontram muitas das idéias que foram retomadas e explicitadas. Posto no fim do livro, serve-lhe de brilhante síntese. Está escrito com muita beleza e vigor. Aliás qualidades que a A. cultiva nos seus textos.

Livro pequeno que merece ser lido. Traz luz e discernimento teológicos para dentro da confusão pluralista religiosa presente. Ajuda o cristão a perceber a originalidade e identidade de sua experiência de Deus, para não deixar-se embalar facilmente pelos encantos de outras propostas menos consistentes.

J. B. Libanio

BARROS SOUZA, Marcelo  
de: *Celebrar o Deus da vida.*  
Tradição litúrgica e inculturação. / Prefácio Clodovis Boff. - São Paulo: Loyola, 1992. 199 pp., 19 x 13,5 cm. ISBN 85-15-00505-0

O A., monge beneditino, é bem conhecido no país por sua atuação na pastoral popular e no campo da liturgia (*Ofício Divino das Comunidades*). Já por esses dois títulos se pode esperar muito desta obra. O grande tema do livro é a inculturação da liturgia que o A. entende como uma "prática litúrgica que une a tradição litúrgica das Igrejas à sensibilidade



religiosa e cultural de nossos povos" (16, nota 1). Reelaborando contribuições já publicadas na *Revista de Liturgia*, o A. quer colaborar para que a liturgia se torne de novo "um mistério de amor cheio de encanto, como são as folias para os foliões devotos e as romarias para os romeiros" (16).

O capítulo primeiro (17-28) trata da *espiritualidade litúrgica*, enfocando a difícil relação entre compromisso e celebração. Ressalta o desafio de celebrações engajadas e inculturadas que, mais que "exuberantes em comunicação e criatividade de símbolos e palavras", sejam "expressivas da profundidade do encontro com o Invisível e Inefável Mistério do nosso Deus, que não pode ser reduzido a quaisquer categorias nossas" (28). É uma preocupação muito presente no livro, já que no cristianismo não é o ser humano que vai a Deus pela oração (como nas religiões naturais), mas Deus que vem a nós pela graça (cf. 54).

No capítulo segundo (29-37) encontra-se um elemento fundamental da reflexão do A.: *a distinção entre rito e estilo*. Não basta adaptar ou atualizar os ritos, é preciso celebrá-los num estilo que fale à comunidade. Estilo "é o que torna o rito uma coisa viva. É o jeito ou modo de realizar o rito, dando-lhe hoje uma vida própria. O rito sem o estilo é como uma camisa-de-força: limita o movimento e freia a espontaneidade. O estilo regula o nosso modo de agir, a partir de uma verdade que é interior. As normas prescritas se tornam critérios do estilo. Este, por sua vez, cria ambiente celebrativo e torna os ritos vivos e eloqüentes" (30). "...o que faz um estilo litúrgico é o Espírito e o que este suscita em nós" (32). O A. *pleiteia não a criação de um rito latino-americano, mas a celebração do rito romano em estilo latino-americano*. Este é ca-

racterizado pela comunicabilidade e pela narratividade.

O capítulo terceiro (39-61) *fundamenta na Bíblia a inculturação da liturgia*, mostrando que inculturação e base bíblica do culto não se opõem, pois a própria Escritura, desde o Antigo Testamento, é todo um processo de inculturação teológica e litúrgica.

Tendo uma longa caminhada ecumênica, não estranha que o A. dedique um capítulo, o quarto (63-73), à *ecumenicidade da liturgia*. Sob esse termo o A. defende que "a opção pela unidade dos cristãos, a renúncia a todo sectarismo e a qualquer visão particularista" norteiem nossas celebrações (66). Ecumenismo não se faz por mínimo denominador comum, mas na coragem de sermos nós mesmos e, ao mesmo tempo, com "a sensibilidade para renunciarmos ou, pelo menos, relativizarmos os particularismos desnecessários" (67). Mas essa atitude só atingirá a liturgia, quando tiver permeado toda a vida da Igreja.

O capítulo quinto (75-90) *desenha os traços afro-americanos, ameríndios e libertários* que deveriam caracterizar a liturgia latino-americana. Ela exige, ao mesmo tempo, uma leitura afro-americana (ameríndia, libertadora) da fé. O A. adianta algumas características do estilo afro de celebrar: o caráter comunitário e participativo da celebração; a exuberância, alegria e espontaneidade; a participação do corpo todo (dança); alguns gestos e símbolos. Também são evocados alguns traços da cultura indígena que poderiam ser incorporados à celebração. A inculturação supõe ainda que "a Igreja assuma a valiosa experiência e o novo modo de celebrar das Comunidades Eclesiais de Base e dos movimentos populares e também que incorpore elementos do

estilo dessas celebrações da libertação ao conjunto de nosso modo comum de celebrar" (87). Um excuroso (91-96) traz propostas litúrgicas de um encontro de religiosos, seminaristas e padres negros para um estilo afro-brasileiro na celebração de alguns sacramentos.

O capítulo sexto (97-108) aborda a questão dos *ministérios*, como sempre com sugestões muito concretas.

O ano litúrgico é tema do capítulo sétimo (109-131). A problemática, como sempre, é muito bem apresentada, salientando a sobreposição de calendários, a falta de sentido festivo dos agentes de pastoral, a inversão do calendário (calendário do hemisfério norte transposto para o hemisfério sul). O A. apresenta uma proposta bastante detalhada para reformulação do calendário latino-americano (brasileiro) dentro da perspectiva geral do rito romano (pois não se trata de criar um rito brasileiro ou latino-americano, mas de introduzir um estilo específico dentro do rito romano). Seguem-se dois excursos: o primeiro (133-136) relata uma experiência muito interessante de inculturação do tríduo pascal; o segundo (137-138), de símbolos e ritos populares da ressurreição do Senhor numa paróquia do Nordeste.

O capítulo oitavo (139-159) trata da *eucaristia*, trazendo sugestões muito boas e práticas para a celebração. Adverte do perigo de "cair em celebrações muito racionalistas e exteriorizadas, em contraste com o estilo verdadeiramente simbólico e lírico das religiões populares" (146). Novamente um excuroso completa o capítulo (161-165) com ótimas sugestões para uma liturgia dominical sem celebração eucarística (liturgia da palavra ou liturgia de pré-santificados). Valeria a pena transformá-la em prática.

O *ofício das comunidades* é o tema do capítulo nono (167-171). Não se trata de uma oração monástica, mas de "devolver ao povo a liturgia das horas" (170) que lhe pertencia originalmente. Salienta-se a necessidade de, através dele, preencher "uma certa lacuna do elemento místico e da dimensão orante" na pastoral católica (168). A isso somos interpelados pelo crescimento de novos movimentos religiosos ("seitas"). O excuroso (173-176) traz ritos e símbolos para a celebração do ofício popular.

O capítulo décimo (177-193) foi escrito em preparação para a *Conferência de Santo Domingo* e, num primeiro momento, dá a impressão de ultrapassado. Na realidade, resume muito do que foi dito nos capítulos anteriores.

Um apêndice final (195-199) traz sugestões da Associação dos Liturgistas para uma liturgia latino-americana, texto igualmente escrito em vista da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano.

Os capítulos estão sempre estruturados, partindo de algum elemento da experiência pessoal ou pastoral do A. A sensibilidade litúrgica do A. e sua sensibilidade face à religião do povo tornam o livro muito valioso. O estilo é fluente e de agradável leitura, mas por vezes um tanto desordenado, numa lógica por saltos. Os "excursos" são antes anexos ou apêndices aos capítulos, do que propriamente excursos. Mas é uma questão de nome. Não tira o valor que possam ter, como foi apontado acima. Por um cochilo do A., a exortação apostólica *Evangelii nuntiandi* se torna a primeira encíclica de Paulo VI (177s). Nem era encíclica nem foi a primeira, embora tenha sido um dos documentos mais significativos daquele pontificado.

O livro de Marcelo de Barros Souza pode ser recomendado vee-

mentemente a todas as pessoas que lidam com liturgia. Haveria muitas sugestões que poderiam ser postas em prática, outras que mereceriam ser divulgadas para ulterior aprofundamento, segundo o conselho do A.: "Não estou propondo que vocês leiam e corram a praticar o que sugiro. É importante realizar o que já nos é permitido e nos manter na comunhão de uma busca comum. Não ajudaria nossas comunidades, nem o conjunto da Igreja, avançar demais na frente dos outros e transformar a busca em ato apenas individual" (147). E acrescenta que uma pastoral de conjunto é uma aquisição da Igreja do Brasil que não se deveria perder.

*Francisco Taborda*