
BOMBONATTO, Vera Ivanise: *Seguimento de Jesus: uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino*. São Paulo: Paulinas, 2002. 486 pp., 23 X 16 cm. Coleção Ensaios Teológicos. ISBN 85-356-0873-7.

O livro marca a estréia de mais uma teóloga nesta fértil seara editorial brasileira. É também a obra de lançamento da nova coleção de Paulinas, “Ensaios Teológicos”, destinada a acolher trabalhos relevantes de jovens autores nacionais. Fruto de sua pesquisa em vista do doutoramento, e orientada pelo renomado teólogo jesuíta João Batista Libanio, a obra de Vera Bombonato pode ser vista e apreciada de diversos ângulos: como introdução didática ao tema do seguimento de Jesus em nossos cursos de cristologia; como estudo específico do caminho dessa categoria cristológica ao longo da Tradição cristã; e, finalmente, como meio de acesso à “extensa, profunda e consistente cristologia do seguimento de Jesus” (p. 13) dispersa nos abundantes escritos de Jon Sobrino, renomado jesuíta espanhol radicado em El Salvador.

Já na introdução a A. esclarece o lugar social de onde elabora sua pesquisa – “esta situação subumana em que vive grande número de seres humanos” e nos cobra “o compromisso de descer da cruz os povos crucificados” –, defende a relevância do tema – “repensar a fé cristã à luz da realidade atual” – e estabelece sua pertinência teológica – “a partir do evento central: Jesus de Nazaré”. O

fiu condutor do projeto, que renuncia explicitamente à polêmica, é a cristologia sobriniana. A A. procura evidenciar em que termos vem a ser original a contribuição desse autor para a categoria do seguimento de Jesus – seu significado, abrangência e relevância. E já adianta que, ao contrário da teologia européia, que normalmente relegou o tema à teologia espiritual, a obra de Sobrino é pioneira em situar o “seguimento” de Jesus como lugar epistemológico do “conhecer” Jesus.

Para tanto, Bombonato procura contextualizar Sobrino no horizonte bíblico-histórico a fim de aprofundar o alcance renovador de sua proposta do seguimento. O resultado, do ponto de vista metodológico, foi bem sucedido. A questão fundamental desdobra-se em outros cinco questionamentos básicos, novamente desdobrados nas considerações de cada um dos cinco capítulos do livro. Dois capítulos iniciais introduzem o tema mais amplo da cristologia e do seguimento na tradição cristã; os demais capítulos dedicam-se a investigar a contribuição específica de Sobrino.

O périplo da A. possui o valor extra de sua atualidade (contempla os escritos sobrinianos publicados até

meados do ano 2000) e das condições ótimas em que se deu a pesquisa, o que incluiu o contato direto com o autor pesquisado e a realidade salvadorenha, além da breve passagem da A. pelo itinerário histórico-geográfico cumprido pelo Mestre galileu em terras palestinas.

O trajeto descrito pelo livro de Bombonato pode ser sintetizado conforme segue. O capítulo 1 (pp. 33-93) pretende oferecer ao leitor o *horizonte bíblico de compreensão do seguimento de Jesus*. Fica claro que Jesus assume o modelo rabínico pré-existente das relações mestre discípulo em vista da aprendizagem da Lei; mas o discipulado suscitado por Jesus implicará em seguimento permanente da pessoa mesma do mestre, radicalizando-se como projeto de vida da identidade cristã após o evento pascal. Entretanto, o livro não investiga se a relação mestre-discípulo, inovadora em Jesus de Nazaré, também é original com relação a tradições extrabíblicas (guru, monge budista, mestre sufi, pai do segredo no candomblé etc.). Contudo, a A. leva em conta outras releituras neotestamentárias desta relação Jesus-discípulos: a categoria paulina da imitação, de sabor greco-helenista, e a tentativa da 1Pe 2,18-25 de estabelecer uma articulação entre seguimento e imitação. A A. infere do levantamento feito que o seguimento como “condição para alcançar a salvação” é, de fato, “dado central, permanente e normativo da experiência cristã” (p. 90); em cotejo com o conceito de imitação, “o seguimento exprime, de forma mais abrangente e comprometedora [que inclui a imitação], a dinâmica da existência cristã” (p. 92).

O capítulo 2 (pp. 95-188) encara o desafio de revisitar a *tradição eclesial* para melhor iluminar a *categoria*

crisológica enfocada neste livro. A A. pretende saber se “o seguimento constitui ou não o eixo central do cristianismo a ponto de se poder afirmar que a história deste é uma história de seguimento” (p. 93). Sua resposta, após 93 páginas de metucioso cotejo, é bastante matizada. Embora constata-se que o fato histórico do chamamento dos discípulos para seguir Jesus perpassa a era cristã como sua fonte inspiradora e normativa, Bombonato reconhece que, “ao longo da história, o conceito de seguimento (...) se cruza com o conceito de imitação” numa “imensa gama de matizes [que] torna quase impossível uma nítida separação” (p. 185). Contudo, se nos primórdios a imitação do mártir Jesus decorre da radicalidade do seguimento, Santo Agostinho marca o início da guinada que privilegiará, mais tarde, a busca da *imitação de Cristo*. Para o bispo de Hipona, os termos são sinônimos: quem imita, segue. Somente com a emergência do tema do Jesus histórico os teólogos redescobrirão a importância do seguimento.

Nos capítulos subsequentes, a A. concentra-se na originalidade da obra de Jon Sobrino. O capítulo 3 (pp. 189-264) introduz o estudo de sua cristologia do seguimento. Partindo de seus pressupostos metodológicos fundamentais (na perspectiva das vítimas da história), a A. irá apresentar a abordagem sobriniana da prática de Jesus e de seu conseqüente e inevitável seguimento, bem como sua relação com o Reino e com Deus Pai. Para Bombonato, a cristologia do autor articula três idéias-chaves: o lugar social das vítimas; o ponto de partida do Jesus histórico e o princípio epistemológico do seguimento.

Essa última idéia-chave é melhor desenvolvida no capítulo 4 (pp. 265-

352), que procura explicar a seguinte afirmação do teólogo salvadorenho: “o seguimento de Jesus constitui uma forma privilegiada de explicitar a identidade cristã” (p. 273). Ao estudar a estrutura fundamental do seguimento, Sobrino pretende demonstrar como sua realidade, ao mesmo tempo que expressa a identidade cristã, coloca-nos em um processo epistemológico que vai construindo essa identidade.

Após a consideração epistemológica do seguimento, a A. encerra o percurso perguntando-se, no capítulo 5 (pp. 353-411), pelos desdobramentos pneumatológicos dessa cristologia e sua relação com a espiritualidade. A resposta encontrada nos escritos sobrinianos apontará a *vida cristã* como “*prosseguimento de Jesus com espírito*” (pp. 355; 362). Assim como a história de Jesus, seu (pro-)seguimento é lugar privilegiado da manifestação do Espírito. Se o Espírito é a memória e a imaginação de Jesus, viver no Espírito é voltar sempre a Jesus de Nazaré (*memória* de sua história, de sua práxis e de seu destino) nunca esquecendo-se de perguntar o que ele diria e faria se fosse nosso contemporâneo (*imaginação*). Essa dupla atenção hermenêutica pode evitar dois riscos de um cristocentrismo exagerado: a redução de Deus ao que dele transparece em Jesus Cristo e o seguimento fanático das palavras e gestos de um profeta galileu que viveu há dois milênios (p. 360).

Bombonato deixa claro que a reflexão sobriniana consegue, na linha de renomados teólogos europeus como Hans-Urs von Balthasar, Karl Rahner, Johann Baptist Metz e latino-americanos como Gustavo Gutiérrez, superar a costumeira dicotomia entre espiritualidade e teologia. Para o te-

ólogo salvadorenho “a experiência espiritual” é “ato primeiro do pensar teológico” e a espiritualidade, “dimensão essencial da teologia” (p. 381), que faz desta “uma teologia toda ela espiritual” (p. 382).

Concluindo o trajeto de sua pesquisa, Bombonato sintetiza “o significado, a abrangência e a relevância do seguimento de Jesus na cristologia de Jon Sobrino, e a contribuição desse autor para o resgate dessa categoria cristológica”. Trata-se de uma conclusão geral que, de per si, traz a densidade de um pequeno artigo sobre o tema (pp. 413-443). Aí a A. destriça algumas convicções resultantes de seu labor doutoral. Ei-las:

- a Teologia da Libertação coloca-se em legítima continuidade com a tradição eclesial do seguimento de Jesus;
- a cristologia de Jon Sobrino inova ao assumir a perspectiva das vítimas e o compromisso de descê-las das cruzes da história;
- Jesus de Nazaré e a historicidade do seu chamado são o ponto de partida metodológico e o princípio hermenêutico da cristologia sobriniana;
- O seguimento de Jesus e sua dimensão salvífica são resgatados como fonte inspiradora e normativa constituindo-se na melhor forma de explicitar a identidade cristã;
- A argamassa de todo o processo é a experiência da ressurreição, que faz com que vivamos como ressuscitados quaisquer que sejam as condições históricas em que nos encontrarmos;
- Conhecer Jesus é percorrer seu caminho significativo de outrora, sem deixar de se servir do que hoje nos oferecem os métodos, as análises e as hermenêuticas. Nesse caminho,

somos introduzidos na realidade trinitária. Onde a insistência sobriniana em que a vida cristã consiste, essencialmente, no prosseguimento de Jesus com espírito.

Finalmente, é preciso destacar o valor de tal publicação no atual contexto brasileiro. Necessitamos de boas introduções ao estudo sistemático de temas clássicos da teologia (embora, no passado, tenham sido, às vezes, relegados a segundo plano, como aconteceu com o tema central deste estudo de Bombonato). Também é

salutar que o público mais jovem tenha acesso a exposições mais sintéticas da extensa produção de alguns autores significativos da teologia latino-americana mais original – tarefa que a A. cumpriu com maestria. Resta, portanto, convidar leitores e leitoras interessados em aprofundar-se na categoria do seguimento de Jesus a percorrer o trajeto proposto por Jon Sobrino na companhia de uma guia segura e experiente.

Afonso Maria Ligorio Soares

TAMAYO-ACOSTA, Juan José: *Imágenes de Jesús. Hacia la comunidad*, 4: Madrid : Trotta, 1996. 158 pp., 23 x 14,5 cm. ISBN 84-8164-100-6; *Por eso lo mataron. Hacia la comunidad*, 5: Madrid: Trotta, 1998. 187 pp., 23 x 14,5 cm. ISBN 84-8164-210-X; *Dios y Jesús. Hacia la comunidad*, 6: Madrid: Trotta, 2000. 182 pp., 23 x 14,5 cm. ISBN 84-8164-408-0.

Estes três livros fazem parte de uma Coleção de 6 volumes, todos do mesmo autor, intitulada *Hacia la comunidad*. Os três primeiros volumes tratam da marginalização como lugar social dos cristãos, da Igreja e dos sacramentos respectivamente. Os três volumes aqui apresentados, todos eles voltados para a pessoa de Jesus, completam a coleção.

A temática cristológica é abordada nestes livros sob diversos aspectos, mas nem por isso se pode dizer que constituam, no seu conjunto, uma ‘cristologia’ no sentido estrito da palavra, ou que ofereçam uma visão completa da pessoa de Jesus Cristo. No primeiro volume, o A. trata de contextualizar a cristologia, i. é, de levar a sério os desafios que o contexto social, cultural e religioso apresenta para a fé cristã, de modo que a pessoa de Jesus possa ter de novo uma significação histórica e uma

relevância sócio-cultural. Por isso, depois de analisar as diferentes vias de acesso a Jesus (C. I), o A. dá algumas pinceladas sobre a repercussão que tem sobre a cristologia o encontro com as religiões da Ásia e da África e as imagens de Jesus que surgem no contexto da aproximação com o budismo, o hinduísmo, o islamismo e o judaísmo (C. II), e se detém brevemente (C. III) nos desafios que as abordagens feministas apresentam para a cristologia. O C. IV oferece uma rápida visão de algumas imagens de Jesus elaboradas ao longo da história cristã (na espiritualidade, na teologia e na literatura). O livro se encerra (C. V) com algumas referências aos traços deixados pela figura de Jesus na moderna filosofia ocidental (com amostras de Spinoza, Kant, Hegel e Nietzsche) ou à aplicação da crítica histórica à investigação sobre a vida de Jesus (escolhendo como protótipo a Renan).

Apesar do título (“Por eso lo mataron”), três quartas partes do segundo volume estão dedicadas a uma reconstrução da figura de Jesus, quer a partir das fontes não bíblicas (C. I), quer a partir dos evangelhos (C. II), para esboçar um perfil predominantemente ético e humano de Jesus (C. III e IV). Essa leitura da figura de Jesus permite ao A. aproximar-se à morte de Jesus a partir da suas causas históricas (C. V: “...Y por eso lo mataron” que dá o título ao livro) e fazer uma releitura das interpretações tradicionais da morte de Jesus.

O terceiro volume aqui apresentado desenvolve o que o A. denomina ‘o horizonte religioso de Jesus de Nazaret’, ou seja, as relações interpessoais de Jesus com Deus tal como podem ser construídas a partir do que os evangelhos e o N.T. nos dizem sobre a fé de Jesus (C. I), sobre a sua esperança (C. II) e sobre a sua oração (C. III). É a experiência dessa relação pessoal que o N.T. condensa no título ‘Filho de Deus’ (C. IV), como expressão do enigma da pessoa de Jesus e de toda a cristologia. A obra se encerra com uma reflexão sobre a ressurreição (C. V), que o A. apresenta em sintonia com as utopias da humanidade e como criadora de história e de esperança, sobretudo para as vítimas da história.

A estrutura de cada livro é a mesma: 1) cada capítulo se abre com uma apresentação dos objetivos, 2) seguida por uma exposição sucinta do tema propriamente dito; 3) o texto da exposição é acompanhado por um questionário que pretende facilitar a reflexão pessoal ou em grupo; 4) a seguir o A. oferece sempre alguns textos de autores modernos que têm relação com o assunto tratado, 5) para terminar com algumas indicações

bibliográficas que permitem aprofundar o assunto.

A apresentação tão didática da obra, assim como a dedicatória que o A. faz no volume 5, fazem pensar que a origem destes livros é a elaboração de materiais de trabalho utilizados pelo A. para apresentar a pessoa de Jesus a um público (sobretudo de jovens, ao que tudo indica) tipicamente pós-moderno e profundamente secularizado. O que, além de ser um desafio, constitui sem dúvida uma preocupação do A. e é um mérito destes livros.

Esse contexto da reflexão é a força e também a limitação destes três livros. O A., sem dúvida bem informado e conhecedor da cristologia contemporânea, é obrigado a passar de maneira muito rápida e sucinta por questões as mais complexas e diversificadas, o que inevitavelmente deixa insatisfeito o leitor que se aproxima destes livros com um olhar mais crítico e exigente. É verdade que o A. não apresenta estes três volumes como uma obra de cristologia no sentido rigoroso e técnico da palavra, mas o desejo de ajudar os destinatários das suas reflexões – aqueles e aquelas com os quais foram discutidos os temas destes livros – a realizarem a passagem de uma cristologia tradicional para uma cristologia moderna, a recuperarem uma figura atual e significativa de Jesus, leva o A. a transitar por problemas – tanto de método como de conteúdo – que são resolvidos com excessiva desenvoltura e, por vezes, com uma ironia desnecessariamente provocadora. Certas posições tomadas pelo A. em ponto cruciais da cristologia são, no mínimo, discutíveis e exigiriam um tratamento mais ponderado. A sensibilidade para os questionamentos novos (sócio-culturais, étnicos, reli-

giosos ou de gênero) se não for conduzida de maneira rigorosa e crítica corre o risco de tornar-se vítima de certos modismos de plantão. A questão do encontro com as religiões e a sua repercussão na cristologia é o exemplo mais evidente. Algo semelhante poderia ser dito do modo como o A. absorve as questões suscitadas pelo feminismo. Não é suficiente apresentar uma figura atual e significativa de Jesus, por mais importante e necessário que seja. Para

o cristão, Jesus é mais do que um modelo humano capaz de inspirar as nossas vidas, um dos grandes 'gurus' espirituais da humanidade ao lado de outros. É necessário igualmente levar essa humanidade de Jesus até o limite do que ela dá de si. Só assim ela é 'reveladora' do que há de específico na experiência cristã de Deus e do homem.

Carlos Palácio SJ

GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis: *Cristianismo y secularización: cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*. Santander: Sal Terrae, 2003. 163 pp., 21 X 13,5 cm. Coleção Pastoral 70. ISBN 84-293-1488-1

Este tema foi sucesso no final da década de 60 e durante a de 70. Naqueles idos agitava-se fortemente essa questão que atingia a Igreja católica recém saída do Concílio Vaticano II. Depois de três décadas, o A. faz um balanço do que se passou de lá para cá.

O A. estuda cinco definições mais comuns de secularização. Em cada definição se detém na compreensão tradicional dessa definição conforme a posição dos anos 60. Em seguida, assinala as modificações e por fim uma tomada de posição desde a perspectiva cristã.

Inicia com o primeiro diagnóstico. Secularização é o eclipse do sagrado na civilização industrial. De fato, isto aconteceu. Enumera o real desaparecimento de antigas sacralidades do mundo pagão - "estava todo cheio de deuses" (Tales de Mileto) - , do Antigo Testamento como a concepção de um templo terrestre cópia da morada divina (Êx 25,9), da concepção da doença no Novo Testamento por ação do demônio (Mt 9,32s; Mc 7,24-30; Lc 4, 33-37) e de outros

muitos exemplos. Hoje ninguém atribui nenhum significado religioso a essas realidades. No entanto, aparecem novas sacralidades no coração da modernidade. Assim temos uma França com mais de 20 mil bruxos, videntes, astrólogos e adivinhos oficiais, um triunfo de certa literatura de Harry Potter, a meca espiritual americana da casa de E. Presley e entre nós Paulo Coelho. Numa rápida reflexão teológica, conclui que para o cristão só Deus é sagrado e tudo é sacramental.

Uma segunda concepção de secularização a vê como a autonomia do profano diante do sagrado. Talvez seja o dado mais constante nesse processo. Com efeito, tal se manifesta pelo fato de a religião perder ascendência, competência, força sobre as esferas da economia, política e cultura. Houve uma compartimentação da sociedade em subsistemas com as competências próprias. O A. percorre os diversos campos em que a autonomia se foi firmando. Houve uma secularização da vida social. O Cristianismo, que se tinha tornado no Ocidente a

religião oficial, encontra-se hoje numa sociedade que já não necessita da religião para construir a sua unidade nacional. Acontece também a secularização do Estado, da economia, do saber, das instituições educativas, sanitárias e outras. Atualmente se percebe que uma sociedade é tanto mais secular quanto mais suas instituições são autônomas, regidas por leis e regras próprias e não comandadas pela religião. O discernimento teológico descobre nesse processo aspecto bastante positivo, apesar de ter havido rejeições rotundas por parte de setores católicos tradicionais. O Concílio Vaticano II assume na *Gaudium et spes* a posição da autonomia das realidades terrestres (n. 36). O A. retoma a conhecida distinção de secularização e secularismo, para desposar a primeira e rejeitar o segundo. O secularismo seria a negação de toda transcendência enquanto a secularização afirma a autonomia das instâncias criadas. A secularização na linguagem de D. Bonhoeffer é a maioria do cidadão que já não se sente infantil diante de instituições religiosas. O livro detém-se com cuidado sobre a autonomia da moral, já que é ponto mais polêmico. Há um debate ético em que o cristão pode e deve entrar, recorrendo ao uso da razão e não à imposição de sua fé. A fé contribui como excelente motivação para agir eticamente a respeito daquilo que se consegue saber pela razão. Mostra também a pobreza do secularismo, encurtando a realidade do mistério e reduzindo tudo a uma razão que tem seus limites. Reflete rapidamente sobre a posição ambígua das igrejas cristãs diante desse fenômeno. Tiveram dificuldade de ver elementos que ajudam a própria purificação da fé. O Concílio Vaticano II, sem usar o termo, aceitou a secularização na acepção de autonomia.

Um terceiro sentido refere-se à privatização da religião. Ela deixa os espaços públicos e deriva-se tranqüila para a esfera privada. Verdadeira privatização da fé. Houve por parte da teologia política de J. B. Metz e da teologia da libertação uma reação crítica a tal posição, trazendo de volta a fé e a Igreja para a arena pública. Já não se trata de retorno à tradição da antiga teologia política nem aos tempos de cristandade, mas da legitimidade de a Igreja, como instância pública da sociedade civil, cumprir papel social e não se contentar com a sacristia. O cristão é chamado a viver religiosamente e com fé o compromisso político. Modo de pensar que se tornou corriqueiro entre nós por influência da Igreja da libertação, alimentada pela teologia e pastoral libertadora.

Um quarto sentido traduz o declive da religião. Definição parecida com a primeira. Aqui se acentua que a religião se fecha em minorias com o perigo de sua extinção. O A. apresenta estatísticas do evidente retrocesso do Cristianismo na Europa. Mas essa tese se vê contradita pelo fato de que o país mais secularizado do mundo, os EUA, apresentam uma prática religiosa bem consistente. Mais adiante vai matizar tal afirmação pondo em dúvida se se trata realmente de uma religião ou de um "American way of life" com veste religiosa, que, no fundo, é materialista e hedonista. Contradiz também a essa interpretação o fato do retorno religioso do paganismo na Europa, da vitalidade de novos movimentos religiosos, de pseudo-religiões sem Deus - religião da humanidade, religião civil, religiões políticas totalitárias, religião da ciência -. A postura teológico-pastoral é ser testemunha da fé cristã nessa Babel religiosa de hoje.

A última conceptualização de secularização retrata o fenômeno de mundanização interna das próprias igrejas. Elas mesmas se secularizam internamente nos ritos, vestes, linguagem, lugares, tempos. Chegou-se no interior de algumas igrejas ao paradoxo de um cristianismo sem Deus, ateu. É nítido perceber como a Igreja católica se secularizou no seu interior depois do Concílio Vaticano II. Sob esse ângulo, aparece mais claramente a ilusão da prática religiosa do cristianismo norte-americano que é muito mais materialista do que se imagina quando se lêem os números da frequência religiosa. A crise da relevância da religião leva à crise da identidade que se perde no mundo. Essa perda da sacralidade favorece compreender melhor a natureza da fé cristã que vê toda realidade, não como sagrada, mas como sacramental. Estamos diante de uma transcendência, sem ser ela mesma, em si mesma, sagrada.

O livro termina com um capítulo praticamente consagrado à posição de D. Bonhoeffer. Foi ele que mais profundamente trabalhou esse problema da secularização, levando-o ao extremo. Talvez resuma bem o paradoxo de seu pensar a seguinte afirmação: “Diante de Deus, com Deus

vivemos sem Deus”. É a versão moderna do “*etsi Deus non daretur*”. Com fé, mas sem o apoio do sagrado.

O livro reflete muito o mundo europeu. A nossa situação é bem diferente, embora as camadas intelectuais e acadêmicas vivam semelhantemente. Para elas, vale muito do que o A. fala da Europa e, em especial, da Espanha. No entanto, em termos globais, a Igreja católica e as igrejas evangélicas têm mostrado vitalidade, presença na sociedade, influências em várias instâncias políticas e culturais. Além disso, a forte erupção do sagrado deixa os secularistas perplexos. Um estudo mais profundo com auxílio de categorias junguianas do arquétipo teria possibilitado lançar luzes sobre tal fenômeno. A sociologia do conhecimento ainda fica muito na rama. É ela que tem trabalhado mais essa questão.

O livro vale pela clareza, nível de informação, didaticidade. Não tem muita novidade para quem vem seguindo tal discussão, mas faz adentrarem nela os que não se interessaram por ela até o momento.

João Batista Libanio SJ

WAGNER, Harald: *Einführung in die Fundamentaltheologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2., neubearb. Aufl., 1996. 148 pp., 21,5 X 13,5 cm. ISBN 3-534-13268-8.

H. Wagner é professor de dogmática e história dos dogmas na Universidade de Münster com muitas publicações na área da teologia fundamental (TF), da teologia ecumênica e da história recente da teologia. Este livro é um clássico manual de TF com tudo o que comporta. O título mo-

desto fala de uma simples introdução à TF, já que o A. confessa que elaborar hoje uma verdadeira TF seria obra de uma equipe de teólogos. Um tipo de livro, como este, responde ao desejo de muitos, que não sendo teólogos, buscam ter uma visão geral das tendências e linhas fun-

damentais da TF. E caso necessitem de maior complementação, podem freqüentar outras obras.

Numa primeira grande parte, o livro traça um histórico da TF em quatro momentos. O primeiro momento abarca a apologia no Novo Testamento no espírito de 1Pd 3,15b, a teologia como apologia na pena de alguns Padres da Igreja, a defesa e o fundamento da fé na Idade Média e a nova problemática do tempo da Reforma. O A. é conciso e preciso.

Um segundo momento é o gestar-se da TF, como uma disciplina autônoma, despregada da Dogmática. Isto acontece somente a partir do século XIX. Merecem menção especial o teólogo J. S. Drey e o Concílio Vaticano I.

Num terceiro momento, trabalha a configuração do clássico curso de TF de cunho apologético, segundo as três demonstrações: religiosa, cristã e católica, respectivamente para os não crentes, os não cristãos e os reformadores. Seguem-se a essa exposição as críticas a tal método. Reconhece positivamente a imponente sistematização, o debater-se detalhadamente com os adversários e a honestidade. Seria anacronismo criticar-lhe a não consideração dos dados exegéticos já então levantados pelos protestantes, visto que naquele momento não eram aceitos pela ciência bíblica católica nem pela Igreja. Hoje tal método já não funciona por causa tanto do estado atual das ciências bíblicas quanto da presente perspectiva da teologia sistemática.

No quarto momento, aborda a apologética da imanência e a apologética integral. A primeira refere-se ao campo teórico criado por M. Blondel e à própria concepção do filósofo francês. Entra também em questão K. Rahner com a TF

transcendental antropológica, que se coloca na herança tomista, na continuação de Blondel e de Maréchal com a famosa obra "Hörer des Wortes" – o ser humano um ouvinte da (possível) Palavra revelada de Deus. Conclui com Hans U. von Balthasar sob a epígrafe: a doutrina da percepção. Refere-se ao "ver" da forma da revelação na trilogia da Estética, Teodramática e Teológica.

A segunda parte do livro detém-se na TF de hoje: suas grandes figuras e problemas. Inicia apontando para os consensos a respeito da TF. Ela é verdadeira teologia, o que antes não era evidente. Via-se a ela como uma pré-teologia. Entretanto, ela ocupa um lugar próprio no conjunto da teologia, tratando dos seus fundamentos na sua função basilar. Cabe-lhe mostrar a credibilidade da revelação divina.

Entretanto, há uma série de dissensos a seu respeito. Onde colocar o acento principal? É o destinatário, o ser humano? Sua relação com o contexto social, com a hermenêutica, com as ciências humanas e da natureza? Enfim, aí estão muitas questões cuja resposta não encontra unanimidade. Entram também, por isso, as questões do método, da epistemologia e da linguagem.

Depois dessa problemática geral, o A. expõe brevemente as perspectivas das grandes figuras e obras da TF: H. Fries, de quem foi aluno, E. Biser, P. Knauer, J. B. Metz, o manual alemão de TF, H. Verweyen e no final menciona rapidamente mais uma série de nomes com brevíssimas indicações.

Vistos os nomes maiores da TF, elenca os principais e clássicos temas que ela aborda. Corre o risco de tornar-se uma "panteologia" ou uma "all round" determinação. A orientação

geral deve restringir-se à natureza de haver-se com os fundamentos e as condições da fé. A perspectiva básica é a revelação, a Palavra de Deus, a resposta à revelação – aquele que crê –, a Igreja enquanto comunidade dos que crêem. Portanto, com perdão do pleonasma, os fundamentos da TF se fundam na Revelação, fé e Igreja. Cumpra a função de apologética nos dias de hoje, diferentemente da apologética clássica. Sendo o tema principal da TF a revelação, esta acontece em Jesus Cristo. Jesus Cristo é visto aí sob determinado ponto de vista. Não é a cristologia sistemática. Trata-se de ver Jesus Cristo como o princípio central da Revelação.

No quadro dos grandes temas, estão a fé, sua credibilidade e a espinhosa questão dos sinais da fé. Prolongando as reflexões, o A. conclui esta parte com longa reflexão sobre a hermenêutica da fé, sobre fé e razão com os entevos com a filosofia, sobre fé e práxis, onde o A. perdeu ótima ocasião de entrar em contacto com a teologia da libertação e valorizar-lhe a perspectiva teológico-fundamental, sobre fé e experiência e finalmente sobre a questão da verdade – para além da história, na história, no homem, na compreensão cristã.

Na terceira parte, a obra concentra-se nas novas tarefas e acentos da TF. Dois grandes desafios são mais estudados: o cristianismo e as religiões não cristãs, e o problema da cientificidade da teologia. A obra termina com rápida exposição sobre a TF protestante. Estudam-se autores como W. Joest, G. Ebeling, W. Pannenberg.

Completam gráfica e didaticamente o livro índices de autores e temático, facilitando-lhe o uso. Ousaria dizer que se trata mais de um livro sobre a TF que de TF. Quem o ler, terá uma idéia bastante completa do quadro da TF, mas dificilmente fará um percurso existencial desejado pela TF. É um livro para a inteligência e pouco para a vida. Erudito, conciso, claro e exato. Grandes qualidades acadêmicas. Excelente manual para alunos e professores que desejam adentrar-se no edifício complexo da TF por caminhos seguros e bem traçados. Descobre totalmente as teologias latino-americanas, asiáticas e africanas que certamente têm contribuições importantes na perspectiva da TF.

João Batista Libanio SJ

LABBÉ, Yves: *Dieu contre le Mal: un chemin de théologie philosophique = Philosophie et Théologie*. Paris: Cerf, 2003. 253 pp., 21,5 X 13,5 cm. ISBN 2-204-07058-0.

O A. é professor de filosofia na Faculdade de Teologia católica de Estrasburgo, na França. O termo teologia filosófica se faz presente lá onde se entende falar racionalmente de Deus. Encontra suas origens em Platão. Teve na Suma Teológica de Santo Tomás momento áureo, onde o Aquinate, nas pegadas de

Aristóteles, distingue o conhecimento iluminado pela razão daquele iluminado pela revelação divina.

A teodicéia faz parte desse campo e surge quando Leibniz aproxima os termos – Deus e justiça – atribuindo à teodicéia a tarefa de defender a bondade e o poder de Deus contra

as objeções vindas da existência do mal. O livro persegue as vicissitudes da teodicéia, da teologia filosófica, da teologia natural, da filosofia da religião no contexto cultural religioso francês de teísmo, deísmo e ateísmo. Conclui que o termo teologia filosófica é o melhor para significar a teodicéia entendida “lato sensu”, justificando a identificação entre ambos os termos. Prossegue indicando como o termo teodicéia é recebido entre os teólogos católicos franceses e nos contextos filosóficos franceses. Mais adiante aborda o contexto anglo-saxônico. Encerra a longa introdução delineando o caminho da teologia filosófica.

Tratar de Deus filosoficamente permite muitos itinerários diferentes. Existe Deus? Quem é Deus? A partir de onde podemos afirmar a Deus e conhecê-lo? Como podemos falar de Deus e nomear Deus?

Poder-se-ia partir da virada kantiana, interrogando-se sobre as condições de acesso a Deus? Poder-se-ia seguir a afirmação de A. Gesché de que as épocas atribuem prioridades diferentes a uma ou a outra pergunta sobre Deus. E ele constata que a questão “existe Deus?” tornou-se crucial tardiamente, apenas antes do século XIX, em razão do desenvolvimento do ateísmo. O século seguinte levanta nova urgência interrogativa: por que queremos que haja Deus?

O A. reconhece que não pode desconhecer o itinerário histórico das questões sobre Deus. Percebe que o problema do mal é central nessa questão de Deus. Em vez de abordá-lo exclusivamente num capítulo, embora o faça de modo mais detalhado no capítulo terceiro, considera-o atravessando todo o percurso do livro. Prefere enfrentar a pergunta do ate-

ísmo que, em vez de procurar um fundamento para a negação de Deus, busca descobrir o conjunto de condições de produção da afirmação de Deus e de suas equivalências seculares. Quem capta o ponto de surgimento da representação de Deus já não pode crer. Nessa linha nietzscheana, correspondente a uma interrogação moderna, o A. começa levantando a primeira pergunta que vai ocupar o primeiro capítulo: Por que queremos Deus? Antes de pronunciar-se sobre as coisas, é necessário preocupar-se das condições que comandam o acesso a elas. Daí a pergunta sobre o que nos move a querer Deus. Responde a tal pergunta por meio de três itens: Deus no pensamento moderno da vontade, a análise de uma vontade esmagada e ilimitada, e a possibilidade de uma realização de si pelo perdão de si incondicionado, pela confirmação de si incondicionada e pelo desejo do divino.

O segundo capítulo responde à pergunta: de onde podemos falar de Deus e nomear Deus? Nesse capítulo trata de Deus na filosofia medieval e no pensamento moderno, do Deus dos filósofos. Trata da questão de Deus nos limites da religião segundo as abordagens dos teólogos cristãos, dos filósofos do cristianismo. Toca as condições para referir-se a Deus e dar-lhe significado. Conclui esse capítulo com a contextualização religiosa da teodicéia.

O que nos permite afirmar que Deus existe? O terceiro capítulo responde a essa questão apresentando um horizonte da afirmação Deus. Oferece um quadro moderno das provas e toca as questões centrais da liberdade, da natureza e do mal. A afirmação de Deus, como um Dom absoluto, decorre do contexto da exigência

e da transcendência da ética. Mais à frente desenvolve a afirmação de Deus, como uma Ipseidade absoluta. Expressão latina que vem de “Ipse”, o próprio, o mesmo. Conclui com uma afirmação de Deus como Liberdade absoluta.

O quarto capítulo prossegue as perguntas: Que diremos ainda de Deus? Começa com a antiga justificação de Deus diante da existência do mal com as três clássicas razões, hoje percebidas como insuficientes: o mal é não-ser (Santo Tomás), o mal é justo castigo do pecado (Santo Agostinho) e o mal resulta em bem (Leibniz). Fica a réplica da pessoa que sofre. Retoma o clássico dilema contra Deus a partir do mal: se pode evitar e não quer, não é bom. Se não pode evitar, não é todo-poderoso. A partir desse dilema, expõe as posições que conduzem à negação, à sua ausência do mundo no ser e no conhecer, a sua autolimitação de poder e a outras tentativas de responder a esse processo condenatório de Deus na linha da esperança no Deus que luta contra o sofrimento humano.

O livro fecha com uma última pergunta: Como falamos de Deus? Com que formas, modalidades, finalidades, limites? Recorre-se à analogia da esperança de um Deus que sofre com nossos sofrimentos, a uma reflexão sobre o primado do sentido de Deus. Há um horizonte de esperança, mas mesmo assim o mal persiste.

O projeto filosófico do A. de falar e nomear a Deus não desconheceu o discurso religioso nem se limitou ao universal natural. Atribuiu importância não só ao conteúdo das perguntas, mas à sua ordem. É um livro sério, maduro, bem pensado que pretende responder às perguntas da modernidade e pós-modernidade sobre Deus no nível da reflexão filosófica, sem descuidar das contribuições da religião. Cumpre uma função apologética que a teodicéia tradicional exercia antes de começar propriamente a teologia.

João Batista Libanio SJ

SOULETIE, Jean-Louis: *La crise, une chance pour la foi* = Interventions théologiques. Paris: De L’Atelier / Les Éditions Ouvrières, 2002. 124 pp., 21,7 X 15,5 cm. ISBN 2-7082-3577-X.

O A. é um sacerdote da Congregação dos Irmãos Missionários de Santa Teresa, professor e doutor em teologia. O ponto de partida do livro é a constatação repetida por todas as partes de que se vive uma crise em todos os setores, inclusive o da fé. O objetivo principal do trabalho é encontrar um caminho intermédio entre uma atitude conservadora, restauracionista de hostilidade, de rejeição do mundo moderno, provocador da crise, e uma fuga acomodada

e inevitável diante de tal situação. Tenta despertar uma atitude de coragem. Para isso elabora uma teologia da crise. Entende por teologia os dois momentos de *fides ex auditu* – ouvir a fé – e *intellectus fidei* – entender a fé. Daí o título: a crise como uma oportunidade para a fé pensar a si mesma e crescer.

O absoluto e a transcendência refugiaram-se na política e nas ideologias, que terminaram por desabar

fragorosamente, gerando cinismo diante dos valores da vida e a dissolução de ideais. O evangelho está aí para responder, não de modo acomodatório, mas propondo conversão ao Senhor na direção da exigência máxima do amor ao inimigo.

O catolicismo é chamado a superar as duas tentações: a privatização da fé e a nostalgia de uma posição dominante sobre a sociedade. Para sair desse dilema, a teologia elaborou a categoria de “crise” em diálogo com a razão moderna. Falar de crise de fé na modernidade sofre de três ambigüidades: de que modernidade? Qual é o objeto da crise de que se fala? Qual é a natureza dessa crise?

Na etimologia e tradição grega, crise significa juízo crítico e não o sentido moderno de ruptura, de perturbação doentia. Aristóteles abre um outro campo de interpretação a partir do modelo do diagnóstico médico diante de um corpo vivo. Diagnosticar uma crise significa julgar que se produziu num corpo uma ruptura de equilíbrio, surgindo um conflito que se exprime por meio de sintomas. Termos afins com crise: diagnóstico, sintoma, juízo, cuidado, cura.

Na modernidade, crise transforma-se em instrumento para diagnosticar a cultura presente: crise da educação, da economia, do comércio, da política, da religião, da fé. Freud fala de crise com respeito a pulsões das pessoas transformadas em aspirações sociais que não podem ser satisfeitas. O livro continua sua análise do conceito de crise, referindo-se a Husserl, a Habermas, a Foucault. Aparece a ligação entre crise e a atualidade do tempo presente. O Iluminismo pensou a história como progresso. Tentou resolver a crise pelo processo unificador da razão.

Não o conseguiu. O próprio progresso gera crise. A noção de crise é inseparável da consciência nova da historicidade da existência, da questão do tempo, que nasce do movimento revolucionário da modernidade. A história substitui ao ser e seu conhecimento, que dominava a paisagem do pensamento desde Aristóteles.

Aparece cada vez mais claro que um mundo comum já não existe. Cada fragmento é originado de uma experiência diferente e todas as experiências são verdadeiras. Elas são o essencial. Existem vertiginosas potencialidades de vida sob todas as formas. Filosofias, ideologias, realidades globalizantes desabaram. Deus mesmo é invocado por muitas religiões que não tiram as mesmas conseqüências.

O A. discute a crise atual confrontando-se com pensadores como Nietzsche, Husserl, M. Foucault, filósofos pragmáticos, a ideologia cientista. Constata a crise da filosofia do sujeito. Resumindo, segundo o A., a crise descrita pelas filosofias modernas se tornou o horizonte de compreensão do tempo presente. O mundo uno e comum desagregou-se; o sujeito, que o pensava, tornou-se incerto. Restaram as forças da vida e sua potencialidade criadora, manifestada sobretudo na inovação científica e no seu poder também de destruição, manifestado nas duas guerras mundiais. Estamos diante de um “cogito ferido” a quem toca inventar o mundo. Contentar-nos-emos com tal situação ou anuncia-se-nos aí uma aurora pós-crise?

Tal crise é uma chance para a fé, prossegue o A., pois ela é, por natureza, uma crise, um juízo. Os textos do Novo Testamento desinstalam-

nos, deixam-nos perplexos, como, p. ex., ao mandar amar os inimigos e em tantas outras passagens. Deus põe em “crise” todo o humano. O encontro de Deus com o mundo em Jesus Cristo aparece como “crise” que divide o mundo em dois: antigo e novo.

Ser cristão não é um dado adquirido de uma vez para sempre. Daí o fato de a fé cristã estar sempre em crise no sentido de submeter a existência humana e a história ao permanente juízo de Deus. E na crise, a pessoa, orientada fundamentalmente para Deus, prossegue.

Depois de mostrar a relação entre a crise da sociedade e a crise da Igreja, fecha o livro com um capítulo sobre a crise como situação fecunda para pensar a fé. Pode-se dizer que pertence à tradição ocidental, na qual o cristianismo viveu esses 20 séculos, ser a contestação da tradição pela autocrítica. A busca da verdade, regulada pelo princípio da razão, põe em questão a validade de sua própria tradição. Isso lhe permite reformar-se, renovar-se, sem cair no relativismo. Pode-se conceber o cristianismo como “a tradição da crise da tradição”. Desde o início emergiu como um encontro crítico com a alteridade. É da estrutura da fé cristã a confrontação com o que não é ela, por meio do que ela objetiva, do que a funda, e lhe reconstitui uma nova identidade. “O cristianismo é uma memória que se volta contra ela mesma”. Defender a tradição é defender a memória profética, perturbadora e autocrítica. Face à crise das grandes tradições, a fé cristã suporta

pôr em questão a autoridade de sua própria tradição, o que a história continuamente faz. Na atual crise, cabe anunciar Deus em Jesus Cristo como uma memória subversiva e perigosa, na expressão de J. B. Metz. Teologia da crise não é lamuriante, mas pensante e esperançosa, que testa atitudes concretas.

A primeira consiste em aceitar na Igreja o pluralismo como uma realidade de fato. Outra atitude é fazer-se um exame de consciência realista sobre o que podemos fazer de fato segundo nossos recursos. E uma terceira atitude se liga às anteriores no sentido de encontrar uma palavra eclesial no debate público, midiático. Cabe à Igreja uma proposição própria original, forte e precisa de sentido na construção da sociedade em confronto com as outras instituições sociais e culturais. Finalmente, na situação incerta, frágil e precária, o jogo não está perdido. Só que ninguém possui sozinho as soluções para as múltiplas dificuldades. Só uma Igreja colegial, que sabe confessar e celebrar sua fé tem possibilidade de ir encontrando uma palavra mais acertada.

O livro analisa com profundidade e riqueza filosófica a atual crise e situa a fé e a Igreja com propostas concretas em atitudes. Texto, em certos momentos, bem exigente teoricamente, por causa da densidade filosófica. Pastoral e claro nas linhas prospectivas.

João Batista Libanio SJ

GIRAUDO, C.: *Num só corpo: tratado mistagógico sobre a Eucaristia* ./ Tradução do original italiano de 2001 por Francisco Taborda. São Paulo: Loyola, 2003. 619 pp., 22,8 X 15,9 cm. Coleção Theologica, 10. ISBN 88-215-4399-4

Há muito tempo que não aparecia em português um manual de Teologia Eucarística tão completo e atualizado como o que aqui temos em mãos para uma revisão. Na realidade trata-se de uma reedição com novo título de uma outra obra do mesmo professor C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa: Prospettive teologiche sull'Eucaristia a partire della "lex orandi"*, Aloisiana 22, Brescia: Morcelliana / Roma: Gregorian University Press, 1989. Além de um novo título, a nova edição foi enriquecida com ilustrações que tornam a obra mais atraente e didática.

A obra está dividida em quatro partes, sendo o capítulo 1 introdutório. Neste, o A. faz uma apresentação da teologia dos dois milênios de cristianismo, buscando destacar as causas que levaram a um mal-estar especulativo e celebrativo verificados na Igreja do Ocidente. Primeiro, o A. faz uma breve apresentação da teologia do II milênio "feita na escola" e que usava um método em que a relação mestre-discípulo se dava em linha direta prescindindo do dado fundamental da Igreja. Para superar esta metodologia parcial e estática, o A. propõe um retorno à teologia do I milênio, isto é, à dos Pais da Igreja, cuja metodologia era mais global e dinâmica. Era uma metodologia em que primeiro se dava a fé para depois vir a explicação, o que ficou conhecido como *mistagogia*. Nessa, de fato, mais que uma relação mestre-discípulo, dá-se uma relação mistagogo-neófito e, ao contrário daquela do segundo milênio, não era em linha reta, mas triangular, e o que ocupava a cátedra não era o

mistagogo, mas o altar. A reflexão dos Pais, feita exclusivamente a partir da *lex orandi*, será substituída por aquela do II milênio feita exclusivamente a partir da *lex credendi*. Esse primeiro capítulo se conclui com uma breve apresentação do sentido do axioma teológico *legem credendi lex statuit supplicandi* e sua importância para um itinerário de teologia eucarística. O tema desse primeiro capítulo é o que vai orientar toda a obra.

A primeira parte do livro é composta dos capítulos 2 ao 6. Nela, o A. faz uma análise de Gênesis 2-3, o que servirá de base antropológica para os capítulos sucessivos. No Éden se consuma a ruptura da relação entre Deus e o homem, que só será restabelecida com a experiência do Êxodo. Depois, o A. trata o tema da Aliança e as exigências derivadas da lógica da relação, que é o direito da aliança. Esta aliança é selada com o sangue de animais abatidos e esse dado é fundamental para se compreender a Aliança nova e eterna selada no sangue de Cristo, o que é interpretado segundo o texto de Hb 9 em paralelo com Ex 24.

Na Última Ceia no Egito dá-se o sinal profético do evento fundador, a passagem do Mar Vermelho. Esses dois eventos são irrepetíveis, mas serão reiterados ritualmente na Páscoa anual, o que fora ordenado na Última Ceia. A mesma dinâmica se verifica na Páscoa cristã. O rito da Páscoa judaica é descrito pormenorizadamente no cap. 4. Destaca-se aqui a revisão da *Birkat hamazon* (bênção do alimento) de que o A. faz uma análise da estrutura teológico-literária: uma bênção (*berakâ*) sobre o ali-

mento e uma “ação de graças” pelo dom da terra, aliás, mais que uma ação de graças, o A. a interpreta como uma “confissão”, pois essa se inicia com o verbo de radical *ydh* que está também na base de um outro formulário oracional, a *Todâ*. Deste último, o A. faz derivar toda a eucologia judaica, tanto a sinagoga como a doméstica e, portanto, as anáforas cristãs. O 5º cap. traz uma reflexão sobre a Última Ceia de Jesus à luz da Páscoa judaica e, analisando a sua cronologia, chega a uma conclusão favorável ao caráter pascal da Ceia de Jesus. As palavras de Jesus, porém, são tema do cap. 6 com que o A. conclui a primeira parte. Também aqui, o A. interpreta o termo grego *eucariste*, *év* (*gratias agere*) sob a matriz semântica *ydh* (confessar). Deve-se dizer que o A. consegue bem demonstrar a importância das palavras pronunciadas por Jesus na Última Ceia para a compreensão da Eucaristia da Igreja, pois é sob a ordem do Mestre que seus discípulos a celebram em “Memória dEle”. Assim como na Páscoa judaica, também na cristã, o sinal profético do evento fundador (Morte e Ressurreição) e a ordem de ritualizá-lo dão-se naquela derradeira Ceia.

A segunda parte é central uma vez que o A. se propõe a fazer teologia eucarística a partir da *lex orandi*. Esta segunda parte é aberta com o capítulo 7, no qual o A. trata a dinâmica literário-teológica da reconciliação ritual abrindo um paralelo desse rito no AT e no NT. Ele nos adverte sobre a insuficiência desse método, porque, embora sem ele não se pode compreender a Páscoa cristã, esta supera a judaica. Este dado é fundamental, porque no rito judaico, a *Berakâ* não reveste a mesma importância que a “Oração Eucarística” na missa. Contudo, é necessário anali-

sar a eucologia judaica para se encontrar as origens da Eucaristia cristã e, assim fazendo, o A. propõe a *Todâ* veterotestamentária como sendo o formulário oracional que teria dado forma a toda a eucologia judaica e, portanto, também à cristã. A *Todâ* é uma dupla confissão: da grandeza de Deus e de todos os benefícios que fez em favor de seu povo e do pecado do povo. Este formulário oracional tem uma estrutura bipartida: uma seção epiclética no indicativo, na qual se faz a confissão propriamente dita, e uma seção epiclética no imperativo, que se liga à primeira seção por uma conjunção lógico-temporal “e agora”, e na qual é feita a súplica. Nesta análise, o ponto que mais chama atenção é a dinâmica embolística, porque é essa que irá determinar a dinâmica da Oração Eucarística. Uma citação escriturística se insere no formulário, seja na seção anamnética, seja na epiclética, com a função de fundamentar e motivar a súplica.

Sob essa estruturação, o A. passa a considerar nos capítulos 9 e 10 a dinâmica teológico-literária das anáforas. Portanto, para ele, as anáforas cristãs têm uma estrutura bipartida e, nelas, o relato da instituição da eucaristia corresponde ao embolismo verificado nos formulários judaicos. Se o embolismo aparece na seção anamnética da anáfora, esta é do tipo anamnético, se na seção epiclética, a anáfora é de tipo epiclético.

Nesses três últimos capítulos, está a questão mais polêmica criada pelo A., porque algumas vozes discordantes se levantam contra esta sua teoria de fazer derivar a Oração Eucarística da *Todâ* de estrutura bipartida, porque outros pesquisadores vêm nas anáforas uma estruturação tripartida, ao menos naquelas que se derivam

da *Birkat Hammazon*. De nossa parte, achamos que o esforço do A. para criar uma teoria geral que explique as origens das anáforas cristãs tem o risco de negar a elas a sua característica própria. Ainda que se conseguisse demonstrar com documentos históricos – o que infelizmente não temos à nossa disposição – que a anáfora tenha sua origem neste ou naquele formulário judaico, devemos considerar que nossas anáforas ganharam uma complexidade teológico-literária e que já tomaram bastante distância de seus supostos ancestrais judaicos.

A terceira parte (capítulos 11 e 12) é dedicada à teologia do II milênio. O A. apresenta de modo bastante sintético e claro as controvérsias teológicas pré-tridentinas que culminarão com as definições doutrinárias do Concílio de Trento. Faz também uma boa apresentação das posições protestantes a esse respeito sem o que, aliás, a compreensão das posições tridentinas seria bastante limitada. No final do capítulo 12, pode-se ler ainda as conseqüências das definições tridentinas para a vida litúrgica da Igreja no Ocidente.

A modo de conclusão vem a quarta parte (capítulos 13 e 14). Além de tirar suas conclusões teológicas a partir da *lex orandi*, i. é, considerando a dinâmica literário-teológica da oração eucarística como chave de leitura privilegiada da eucaristia e com uma atenção especial para o bloco relato institucional – epiclese, o A. mostra como esse método nos restitui uma compreensão bem mais dinâmica da eucaristia, libertando-nos da reflexão fisicista e estática da teologia eucarística do II milênio. Termina a obra apresentando as perspectivas litúrgico-pastorais para a eucaristia, trazendo inclusive alguns

conselhos práticos. Devemos louvar esta iniciativa do A., porque não perde de vista até o final da obra a vida concreta da Igreja que tem na liturgia sua fonte e seu cume. Contudo na execução da idéia, o A. não foi tão feliz assim: seus conselhos são ingênuos e, diante de alguns deles, nós nos perguntamos se quem concebeu o restante do tratado foi a mesma pessoa que dá tais conselhos. Mais adiante, o A. lamenta a substituição das bênçãos do Santíssimo Sacramento realizadas nas tardes de domingo por missas vespertina. É bem verdade que em algumas igrejas, sobretudo em dioceses onde o clero é abundante, verifica-se um abuso na multiplicação de missas vespertinas no domingo, mas em nenhum momento o A. se lembra que a ação litúrgica propícia para esses momentos é a Liturgia das Horas e não qualquer outra forma de devoção por mais edificante que pareça.

Ainda nos falta dar uma palavra sobre a tradução. Não poderíamos de modo algum deixar de reconhecer a grande generosidade com que o tradutor se deu a tão exigente trabalho para possibilitar a tantos estudantes de teologia de expressão portuguesa o acesso a esse completo tratado de teologia eucarística. Tampouco, não podemos deixar de chamar a atenção para a necessidade de uma mais atenciosa revisão da tradução. Tivemos acesso ao texto original italiano, quando a nossa leitura já estava bem avançada, mas mesmo assim pudemos observar alguns problemas na tradução. Encontramos, por exemplo, a frase *alcuni latini se la prendono contro i nostri* (pág. 545) traduzida por “alguns latinos a tomam contra os nossos (pág. 531)”, quando deveria ser “alguns latinos se irritam contra os nossos”. Por vezes, também, o tradutor fica muito preso ao texto

original faltando-lhe versatilidade, como se pode observar na expressão *Il meno che se possa dire* (pág. 544), ele traduz literalmente “O menos que se pode dizer”, quando soaria melhor em português “No mínimo o que se pode dizer...” A frase *essi chiedono che di rimando ci sia mandata giù la grazia...* foi traduzida por “pedem que indiretamente nos seja mandada para cá a graça...”, ora, *mandare di rimando*, em português, não é “mandar indiretamente”, mas “mandar em resposta” ou “mandar de retorno”. Às páginas 536 e 540, foi usada a palavra “físico” para traduzir *fisicista*. Esta, de fato, não existe em português, mas também não existe em italiano. Se o autor a usa é porque quer justamente evitar o termo “físico”, uma vez que não está fazendo referência a esta categoria profissional, mas ao teólogo que tem uma visão coisificante da eucaristia.

Também se podem verificar alguns erros de falta de atenção como, por

exemplo, à página 451, em que o se começa a traduzir o verbo *calare* (fazer descer) por calar, mas chegando ao meio da frase se dá conta que, nesse sentido, o verbo calar é quase inusitado em português, preferindo assim mudar para “fazer descer”, mas esquecendo-se de apagar o que já havia começado a escrever. Outro exemplo de distração está na página 512: aqui o texto traduzido nos remete a um gráfico que está nas páginas 96 e 97, só que estas páginas correspondem ao texto original, no traduzido o gráfico está nas páginas 88 e 89.

Esses são apenas alguns dos erros encontrados nas últimas páginas da tradução – não cabe aqui elencar todos eles –, mas que, ao nosso parecer, já indicam uma necessária revisão de toda a obra.

Marco Antônio Morais Lima SJ

SELLA, Adriano: *Globalização neoliberal e exclusão social: Alternativas...?* São possíveis!. São Paulo: Paulus, 2002. 148 pp., 21 X 13, 5 cm. ISBN 85-349-1913-5.

A literatura sobre a globalização neoliberal oscila entre os extremos de cientificidade ou de trivialidade. Este livro situa-se no meio. Não tem pretensões de um estudo técnico de economista nem também repete chavões conhecidos. É ótimo instrumental para a pastoral, pois consegue apresentar de maneira simples, didática, mas não banal nem estereotipada, a complexidade da problemática da globalização neoliberal.

Num primeiro capítulo, aborda a questão da exclusão social e sua rela-

ção com a sociedade moderna. Visualiza-a com dados do IBGE, da Fundação Getúlio Vargas para o Brasil e do PNUD, da FAO para o mundo. Em seguida, explicita o conceito de dívida social. É a face oposta da exclusão. Ela inverte os papéis. Na exclusão, o pobre é devedor e o rico é credor. Na dívida social, o pobre passa a credor, carregando o pagamento da dívida social sobre os que possuem. Para isso, distingue bem a dívida financeira que beneficia o rico da dívida social que favorece o pobre. A dívida social é o resgate do

pobre. Essa inversão facilita as pessoas simples compreenderem a situação e despertarem-se para a consciência de seus direitos.

Num capítulo seguinte, descreve as formas de organização da economia. Parte da economia de subsistência (ontem) para uma economia do lucro na sua forma de capitalismo eletrônico (hoje). A forma muito didática e resumida idealiza um pouco a economia de subsistência em detrimento da economia do lucro. Senti falta da menção ao neocapitalismo, como economia social de mercado, que conseguiu formas bastante mais justas, como em certos países nórdicos.

Aborda depois o fenômeno da globalização do neoliberalismo, emitindo um juízo moral teológico sobre ele, ao chamá-lo de 'pecado mortal'. A preocupação ético-religiosa atravessa todo o estudo, já que visa à formação de agentes de pastoral.

Terminando o aspecto crítico-analítico, relaciona a exclusão com a segregação social. O autor usa o barbarismo "apartação", numa infeliz tradução do apartheid. É um vocábulo que está a entrar na linguagem corrente, mas que deveria ser evitado. Vocábulo mais ligado ao ato de apartar o gado do que para falar da segregação dos humanos. Nesse contexto, refere-se aos diferentes brasis. Há o Brasil *formal* dos inseridos na economia e o *informal* dos excluídos dela; há o Brasil *oficial* das elites, o do 'plano real', o *virtual* da mídia das festas e da religião alienante e o *real* da exclusão, dos conflitos. Evidentemente toda tipologia, e ainda mais tão simplificada, não dá conta da realidade, mas ajuda a perceber algum elemento de verdade presente. Basta comparar com o pequeno trabalho de H. de Souza que fala de seis

Brasis (Brasil do capital mundial, Brasil das transnacionais, Brasil oficial, Brasil da economia submersa, Brasil simbólico, Brasil da sociedade civil).

O último e mais longo capítulo investe nas alternativas ao neoliberalismo e à globalização. Um primeiro caminho é articular a luta política (nível vertical) com a luta social (nível horizontal). Na luta, trata de forçar os poderes públicos a assumirem políticas e programas sociais, invertendo o sinal, democratizando o capital, orientando-o para o social. Exemplo de luta social é o MST. Outras expressões de saída da exclusão social são: o Fórum Social Mundial e sua articulação internacional, o projeto popular para o Brasil da Consulta Popular, a economia solidária de que o MST é excelente modelo, o programa de renda mínima.

Está em jogo a concepção de sociedade. A dominante é neoliberal. A saída pede uma sociedade neo-solidária. Esta nasce do contacto direto e empático com a realidade dos pobres e dos excluídos. Alimenta-a a dimensão ética como imperativo fundamental para o modelo de sociedade alternativa. Por sua vez, a ética da neo-solidariedade implica uma dimensão de espiritualidade e mística para o engajamento na luta a fim de construir um *ethos* global solidário. As ferramentas para a sua construção implica um novo paradigma. Este consiste na passagem de uma sociedade fundada no lucro para uma sociedade solidária. A justiça torna-se-lhe a regra reguladora. A dimensão ecológica não está ausente. O respeito ecológico situa-se acima do lucro e do capital. Enfim, impõe-se uma nova maneira de conceber a relação entre Estado e Sociedade civil. Sem sociedade civil ativa, não se constrói um Estado solidário, forte e justo.

Essa reflexão sobre a sociedade solidária veio ao encontro da preocupação muito presente nos meios engajados das igrejas. M. Abdalla [O princípio da cooperação em busca de um a nova racionalidade, São Paulo: Paulus, 2002], por exemplo, escreveu excelente livro sobre essa problemática numa perspectiva filosófica. Tenta mostrar que subjetividade está em jogo na sociedade capitalista e que subjetividade se deve criar para uma sociedade alternativa.

O motor de todo processo social é a utopia, que, em termos teológicos, se chama esperança. E nessa ingente tarefa cabe às igrejas e às religiões papel próprio. A teologia da libertação nasceu, vive e sonha com uma fé cristã engajada nesse gigantesco processo.

Este livro é excelente para breves cursos de agentes de pastoral. Entra

nessa onda de conscientização política popular, imprescindível para qualquer mudança de maior porte. Não se faz nenhuma mudança social em profundidade sem que a consciência popular não se transforme. E para deslocar o acento de uma compreensão da sociedade centrada na produtividade lucrativa, competitiva para uma sociedade alternativa da solidariedade, do bem comum, do respeito da natureza, implica ingente trabalho cultural. São necessárias obras técnicas, profundas de cientistas e especialistas. Mas também cumprem enorme papel nesse processo obras como esta em que de modo sério, mas simples e acessível, se oferecem elementos para a criação de uma nova consciência política e social.

João Batista Libanio SJ