
LACOSTE, Jean-Yves (dir.): *Dictionnaire critique de théologie*. / Paul Beauchamp et al. Paris: PUF, 1998. 1298 pp., 25 x 18 cm. ISBN 2-13-048825-0

A conceituada editora “Presses Universitaires de France” (PUF) enriquece sua longa lista de dicionários nas mais diversas áreas do saber (cf. orelhas da capa) com este “Dicionário crítico de teologia” (*DCrTh*). Em sua apresentação (“Avant-propos”, VII-VIII), J.-Y. L. explica cada uma das palavras do título: “teologia”, isto é, “o conjunto de discursos e doutrinas que o cristianismo organizou sobre Deus e sobre sua experiência de Deus”; “dicionário”, “instrumento universitário posto a serviço da transmissão do saber” (transmissão e não produção); “crítico” não no sentido destruidor, mas sublinhando “a condição nativa de todo serviço universitário à verdade”. “A primeira exigência de uma razão crítica é criticar-se a si mesma”. Nesse espírito o recenseur apresentará suas observações.

Cerca de 250 colaboradores de uma centena de instituições, representando 15 diferentes países, escreveram os mais de 500 verbetes do *DCrTh*. Nomes significativos das diversas áreas do saber teológico, de diferentes confissões cristãs, estão entre os autores. Mas a representação masculina é predominante: apenas uma dezena de mulheres (bem menos de 5%)! Os autores são quase exclusivamente da Europa e Estados Unidos. A exceção são dois africa-

nos e um australiano. Nenhum asiático (há um nome que parece japonês [Shinji Kayama], mas a indicação de origem remete a Oxford); nenhum latino-americano (a não ser que se conte como tal um nascido aqui e há muito radicado na Bélgica).

Seria evidentemente impossível dar conta numa recensão de toda a riqueza de uma obra como esta. Os aspectos considerados serão necessariamente parciais, dentro do interesse e segundo a ótica do recenseur. Mas este espera que sejam significativos para quem quiser tomar conhecimento do *DCrTh*.

Uma primeira observação, como latino-americano, diz respeito à ausência de um verbete “pobres”. Aparece a palavra “pobreza”, remetendo aos verbetes “espiritualidade franciscana”; “Boaventura III.2”; “propriedade c”. Convenhamos que é pouco. Ao tema dos pobres não se reconhece estatuto teológico crítico. Estranha também a ausência de verbetes sobre teologia negra, teologia africana, teologia asiática. O verbete “teologia da libertação” merece reparos que serão expostos mais adiante.

Continuando a lista de lacunas, o leitor sente falta de um verbete sobre bioética, tema tão atual que,

no entanto, não aparece sequer no índice remissivo. A economia é tratada só do ponto de vista moral, sem resquício da rica problemática da relação teologia – economia, abordada em nossas latitudes por Jung Mo Sung, Hugo Assmann ou Franz Hinkelammert.

Uma lacuna grave é a omissão da atual discussão em torno à teologia das religiões. Há, sim, um verbete com este título (Horst W. BÜRKLE, 985-988), mas contenta-se em acenar para o diálogo inter-religioso. No entanto, na opinião do revisor, a questão de como explicar, a partir da revelação cristã, o valor salvífico das religiões é de enorme atualidade teológica e um desafio ainda não respondido satisfatoriamente pela teologia. Deveria ser, pelo menos, noticiado num dicionário deste porte.

Há uma série de verbetes sobre pessoas que vão de Padres da Igreja a teólogos da atualidade, passando por personagens significativos nas diversas confissões cristãs. Mas é difícil adivinhar o critério de escolha: quem merece, quem não merece um verbete. Se Rahner, Lonergan, Balthasar, de Lubac são contemplados com um verbete específico, para Congar, Ricoeur, Teilhard de Chardin há apenas uma chamada remetendo a outros verbetes (tomismo, hermenêutica, evolução, respectivamente). Outros, como Danielou, só constam no índice remissivo.

Semelhante se diga dos Padres da Igreja. É óbvio que Ambrósio, Atanásio, Agostinho, Basílio, Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa, Gregório Magno, João Crisóstomo tenham seus verbetes próprios. Mas por que não Jerônimo, Justino, Leão Magno? Entre os fundadores de ordens religiosas Bento

de Núrsia, Francisco de Assis e Inácio de Loyola são contemplados com uma chamada que remete a “monaquismo A, c”, “espiritualidade franciscana”, “espiritualidade inaciana”, respectivamente. Domingos, porém, é completamente ignorado. Sem dúvida, o verbete “Monaquismo” (746-751) compensa que não se dedique um especial a Bento de Núrsia. A parte histórica é da autoria de Adalbert DE VOGÜÉ, autor da introdução, tradução, notas e comentários histórico e crítico da monumental edição da Regra na coleção “Sources Chrétiennes”; a parte teológica, de Jean-Yves LACOSTE, embora tudo indique que o A. não é monge, é excelente e profunda.

Não há, porém, nenhum verbete sobre figuras notáveis de mulher. Para Teresa de Ávila, há apenas uma chamada que remete ao verbete “Carmelo”, embora João da Cruz mereça seu verbete próprio. Teresa de Lisieux também aparece na forma de chamada, como Mechtilde de Magdeburg, Beatriz de Nazaré, Margarida Porete, entre outras. Mas por que não as muito mais conhecidas Catarina de Sena e Hildegarda de Bingen? Ou as não menos importantes Juliana de Norwich, resgatada do esquecimento pela teologia feminista, Edith Stein, tão atual como pensadora e testemunha, ou Gertrud von Le Fort?

O verbete “mulher” (459-464) é escrito a três mãos: duas de mulher, uma de homem. Anne-Marie PELLETIER escreve a parte bíblica, bastante otimista, buscando resgatar o resgatável. Mas não seria pouco crítica? Na bibliografia se sente falta da obra de Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1985, que teria permitido

uma visão bem mais crítica do NT. Ela será comentada na terceira parte do verbete e citada na bibliografia da segunda parte. Nesta, intitulada “Na Igreja”, da autoria de Hervé LEGRAND, aparece uma reflexão muito mais crítica, inclusive quando fala da Bíblia. As observações sobre a questão da ordenação de mulheres são muito válidas. A terceira parte, “teologia feminista”, de Ann LOADES, é bastante pobre e estruturada de forma pouco feliz, pois, desenvolvendo o cerne do artigo sob o título de “As reações ao Vaticano II”, parece sugerir que a teologia feminista seja um fenômeno católico, quando não o é. A bibliografia desta parte, porém, é ampla e significativa.

Os dois verbetes “Padres da Igreja” (893-895) e “Doutor da Igreja” (339-340) merecem menção especial. No primeiro, Georges M. de DURANT, apresenta uma interessante discussão sobre o conceito mesmo e inclina-se à designação da época como “patrística” (adj.) sem identificar como “Padres” este ou aquele: “isso evita o ridículo de dever excluir personagens como Orígenes ou Hipólito, Tertuliano ou Lactâncio” (895). Prefere falar de “escritores da Igreja” na época patrística. O verbe- te “Doutor da Igreja”, de Gilbert NARCISSE e Galahad THREEPWOOD, também é muito interessante, pois mostra como, fora os grandes doutores clássicos da Patrística, a designação é bastante recente e começa a inflacionar a partir do séc. XVIII, para multiplicar-se nos dois últimos séculos. Se a “ciência excepcional” era uma das características do doutor da Igreja, essa condição se enfraquece com as três últimas doutoras (e primeiras mulheres com essa dignidade). Parece que, mais que a “ciência eminente”, o critério válido é que “elas encarnam figuras da ex-

periência cristã (e portanto uma ‘ortopraxis’)” (340). Entretanto, na opinião do recenseador, esta crítica deveria ser estendida a outros doutores. Salvo melhor juízo, um Antônio de Pádua não se distinguiu por “ciência eminente”. Sua designação para doutor não terá sido um “prêmio de consolação” aos franciscanos para equilibrar a situação com os dominicanos (dois doutores) e os jesuítas (também dois)? Somando-se a Boaventura, os franciscanos completariam o número de dois doutores. Poderia discutir-se também se os dois doutores jesuítas, Canisio e Belarmino (que, aliás, recebe um verbe- te no *DCrTh*), mereceriam tanta honra, fora o fato de pertencerem a uma influente ordem religiosa.

Querelas eclesiásticas e juízo de valor à parte, o *DCrTh* não dedica verbetes a cada um dos doutores da Igreja. Restringe-se a alguns. O verbe- te “Tomás de Aquino”, dentro da brevidade exigida, é escrito com competência por Jean-Pierre TORRELL (1137-1141). O A. ressalta a conexão dogmática – moral na Suma Teológica e a teologia dos mistérios da vida de Cristo. O recenseador esperaria, no entanto, que, ao tratar do plano da Suma, houvesse pelo menos uma palavra sobre porque a cristologia vem apenas na III parte e sobre a ausência de uma eclesiologia explícita entre a cristologia e os sacramentos. Além disso, estranha que não conste na bibliografia (bastante ampla para as dimensões do dicionário) a obra de Otto-Hermann PESCH: *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*. Mainz: Grünewald, 1989². Nem Ghislain LAFONT: *Structure et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d’Aquin*. Paris: Cerf, 1961 (reimpressão: 1996). São livros fundamentais de caráter introdutório, como outros citados.

O verbete “Karl Rahner” (971-973) foi confiado a Karl-Heinz NEUFELD, diretor do Karl-Rahner-Archiv, de Innsbruck. Desenvolve a fisionomia teológica de R. tomando sua biografia como linha condutora. Nega-se a interpretar a obra de R. “a partir de um princípio único, de um método ou de uma idéia diretriz”. “Seu trabalho” – segundo o próprio R. – “respondia antes de mais nada às exigências do ensino universitário e aos desafios do momento” (972). Acentua a importância da espiritualidade inaciana para a obra de R. e a influência francesa.

O tema “inculturação” (565-568) foi entregue a um africano, Efoé-Julien PÉNOUKOU. O A. assinala que, embora o conceito seja novo, a realidade da inculturação é permanente, uma verdadeira exigência da fé, com base na unidade na diversidade do Deus Trindade e da criação e a partir do mistério da encarnação. Numa espécie de definição, o A. escreve que se trata de “fazer da Boa Nova um fator de conversão e de enriquecimento da cultura, fazendo da cultura um lugar de aprofundamento da mensagem de salvação” (565). Critique-se o fato de a bibliografia ser exclusivamente africana ou europeia, sem nenhuma menção à Ásia e à América Latina. Evidentemente, num assunto como este, não é possível abordar as nuances inerentes ao próprio tema que, por definição, é diferenciado conforme as culturas. Mas teria sido interessante trazer, ao lado de uma abordagem mais básica como esta, as visões específicas da África, Ásia e América Latina.

Foi uma idéia louvável entregar o verbete “raça” (969-971) à responsabilidade de Stefanus DU TOIT, da África do Sul. O A. trata do assunto num percurso histórico simples e claro, desde a antiguidade clássica

(Platão e Aristóteles), passando pelas discussões espanholas sobre os direitos dos índios no séc. XVI, até chegar às distintas posições de cristãos nas questões do *apartheid* e do nazismo. Através da contribuição deste A., há no *DCrTh* pelo menos uma alusão à teologia negra, que, do contrário, seria calada.

O verbete “teologia da libertação” (TdL) (650-651), de John MILBANK, é simplesmente lamentável, apresentando uma visão tendenciosa e equivocada, com uma opinião radicalmente negativa. Aqui o adjetivo “crítico” do título do dicionário parece assumir o sentido de “témérité déconstructrice”, que J.-Y. L. rejeita no “Avant-propos” (cf. VII).

Para o A. a idéia de libertação na TdL se dá melhor com o AT que com o NT, havendo dificuldade de entender a perspectiva de Jesus que, para o A., é “puramente ‘pessoal’ e ‘interior’”. Apesar de citar Gustavo Gutiérrez na bibliografia e no outro verbete de sua autoria neste dicionário (“Teologia política”, 912-914), parece não ter observado que, já em sua obra básica, Gutiérrez distingue diversos níveis de libertação. Por não ter notado isso, o A. encontrará no conceito de libertação uma ênfase na secularização, que a leitura atenta da mencionada distinção de níveis não permitiria afirmar. Note-se também que o A., ao descrever o que considera as “quatro idéias” contidas no conceito de libertação para a TdL, desfigura o pensamento de Rahner sobre o “existencial sobrenatural”.

A prioridade da práxis na TdL tampouco foi corretamente apreendida pelo A., quando diz que para ela a teologia é ou um “reflexo da prática cristã”, ou “o comentário da reflexão teórica sobre a práxis política” (de resto, que significa “comentário da reflexão”? será erro da tra-

dução do inglês para o francês?). Tudo isso é dito para provar a relação da TdL com o marxismo que o A. acentua unilateralmente. Aliás, não estivesse fora de moda, se poderia levantar sobre o *DCrTh* a suspeita ideológica de excessivo zelo antimarxista. No verbete “moral econômica” (365-367), de Richard HIGGINSON, o capitalismo é defendido (“não é somente um sistema injusto”; “há sem dúvida muitos capitalismo”) e noticia-se que “certos cristãos (Novak, por exemplo) são ardorosos partidários do liberalismo econômico que outros criticam energeticamente de um ponto de vista marxista (teologia da libertação)” (367). E a defesa do capitalismo por Novak não é feita de um ponto de vista liberal? Fica também a dúvida se, para o A., os “outros”, os teólogos da libertação são marxistas ou chegam a ser também cristãos. (Semelhante preconceito contra a TdL encontra-se no verbete “revolução”, de Oliver O’DONOVAN [1007-1008]).

Em outro sentido, a TdL é unilateralmente interpretada no verbete “salvação” (1049-1060; aqui: 1054), de Romano PENNA (parte bíblica) e Raymund SCHWAGER (teologia histórica e sistemática). Diz este segundo A. que a TdL (e a teologia política) “vêm primeiramente em Jesus não mais o mestre, mas o profeta de novas estruturas sociais” através da proclamação do Reino e da solidariedade com os pobres. E acrescenta que “a cruz, a ressurreição e a participação na vida divina não podem encontrar sua plena expressão numa teologia da educação ou da transformação social”. A TdL tinha, por acaso, a pretensão de que a “plena expressão” da salvação cristã era só a criação de novas estruturas sociais?

Voltando ao artigo chave, ora em discussão, encontra-se a afirmação de

que a TdL se volta à eclesiologia, “quando já não havia mais interesse pelo marxismo e pela revolução socialista na América Latina, sobretudo depois do fracasso da experiência da Nicarágua”, é simplesmente desconhecer a história. Bastaria ter acesso à tese doutoral (provavelmente ignorada pelo A.) de Álvaro QUIROZ MAGAÑA: *Eclesiología en la Teología de la Liberación*. Salamanca: Sígueme, 1983, para saber que já nessa data havia na TdL material eclesiológico suficiente para uma tese doutoral e não apenas após o fim do socialismo real. O livro de Leonardo BOFF: *Eclesiogênese. As comunidades eclesiais de base reinventam a Igreja*, data de 1977 (Petrópolis: Vozes). De resto, o polêmico livro de Boff, *Igreja, carisma e poder. Ensaios de eclesiologia militante* (Petrópolis: Vozes, 1981), que o A. aponta como o que mais irritou o Vaticano na TdL, na concepção do recenseur foi, sim, escrito por um teólogo da libertação, mas, do ponto de vista metodológico, não é propriamente um livro de TdL.

Indo mais longe que a famosa primeira instrução romana, o A. põe em dúvida a ortodoxia real da TdL que ele considera fascinada pelo protestantismo liberal, apesar de os teólogos da libertação protestarem ortodoxia. Uma última acusação, em que a TdL está na boa companhia de K. Rahner, é a de individualismo e a-historicidade na concepção de religião. Segundo o A., a TdL, nas pegadas de Rahner, pensa “o conteúdo da revelação fora da história, indiferente às manifestações concretas, e, portanto, estranhamente insensível aos processos dialéticos que são, em compensação, todo-poderosos no domínio social, considerado *a priori* como profano” (651). O recenseur não acaba de sair do seu espanto. Bastaria ler *Teologia da Libertação*, de

Gustavo Gutiérrez (G. G.) (Petrópolis: Vozes, 1975), citada na bibliografia, para saber do acento posto por ele na unidade da história. Não há história profana; portanto tampouco o domínio social é “*a priori* profano”. Em dissertação de mestrado defendida em dezembro de 1997 em nossa Faculdade, com o título *O conceito de salvação em G. G.*, João Carlos de Almeida mostrou que a elaboração mais sintética do conceito de salvação no fundador da TdL latino-americana é “comunhão dos homens com Deus e dos homens entre si” (G. G.: *TdL*, 128) e que esse conceito ultrapassa toda sua obra.

Em uma palavra, o verbete é, pelo menos, unilateral. O leitor que o compulse para saber o que é TdL, continuará sem sabê-lo. Não cumpre com a finalidade de um dicionário, indicada no “Avant-propos”: “transmissão do saber”. A bibliografia é pobre, mesmo que se procure justificar no sentido de só ter querido citar obras mais programáticas ou de metodologia. Também neste sentido, haveria outras que mereceriam ser citadas, como o primeiro tomo de *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, de Juan Luís SEGUNDO (São Paulo: Paulinas, 1985).

O comitê de redação confiou os diferentes verbetes a especialistas no assunto ou a pessoas próximas à problemática: uma teóloga escreveu a parte do verbete “mulher” sobre a teologia feminista; um africano redigiu o verbete “inculturação”; um sul-africano, “raça”; pessoas das confissões cristãs respectivas foram convidadas para elaborar os artigos sobre seus próceres; um íntimo colaborador de Karl Rahner e atual diretor da instituição que leva seu nome e se propõe difundir sua obra, elaborou o verbete sobre o teólogo. Por que a TdL não mereceu semelhante deferência? Não faltariam na Amé-

rica Latina teólogos capazes de apresentar objetiva e autocriticamente a TdL. Um Clodovis Boff, um Roberto Oliveros, um J. B. Libânio estariam perfeitamente à altura dos demais colaboradores do *DCrTh*.

Era dever de um recenseur latino-americano deter-se neste verbete que nos diz respeito de perto. Entretanto, não se julgue o *DCrTh* por esta página e pouco dedicadas à TdL. A obra é sumamente valiosa. De grande atualidade. Lêem-se com interesse e paixão seus verbetes. Em geral vão ao essencial, com concisão, erudição e maestria. As exceções (inevitáveis numa obra desse porte) apenas confirmam a regra. O recenseur, dada sua área de interesse, estudou os verbetes referentes à teologia sacramental e confirma sua excelente qualidade, escritos pelos mais conceituados especialistas em liturgia e teologia sacramental.

Se algum editor brasileiro tivesse a iniciativa de traduzir o *DCrTh*, não estaria em mau caminho. Deveria, no entanto, a exemplo do que se faz em outros países, adaptar a obra a nosso ambiente, introduzindo determinados temas e substituindo alguns verbetes. Seria imprescindível que acrescentássemos artigos. Citando a esmo alguns que não poderiam faltar: “pobres”, “economia e teologia” (que poderia ser confiado a Jung Mo Sung), “CEBs”, “J. L. Segundo” (Afonso Murad seria um autor indicado), “Bartolomé de Las Casas” (que poderia ser magistralmente escrito por Gustavo Gutiérrez). O verbete “teologia da libertação” deveria ser substituído por outro, escrito por algum dos teólogos já mencionados. O verbete “teologia das religiões” deveria ser complementado com a apresentação do estágio atual da discussão. No verbete “vida consagrada” deveria acrescentar-se algo sobre a Vida Religiosa inserida. E

assim por diante. A tradução pura e simples não seria indicada.

Para consolo das editoras brasileiras, também nesta obra da conceituadíssima PUF, encontram-se falhas de revisão ou digitação. Eis algumas que caíram na vista do recenseador: No verbete “Maria” (p. 709) é citado o “Missale” do Ps.-Alberto Magno. Não será “Mariale”? – À p. 710, é citado “Barré 1963”, mas na bibliografia só constam duas obras dele: uma de 1939, outra de 1951; provavelmente o texto se referia à primeira. – À p. 733 cita-se a obra *Le ministère et les ministères dans le Nouveau Testament*, dirigida por J. Delorme, como de 1994; a não ser que haja nova edição, o recenseador tem acesso a uma edição de 1974 (será engano ou há nova edição?). – P. 1023, o número 18 antes de “Melkisédek” está sobrando. – P. 1141: cita-se “Torrell 1994 et 1996”, mas na bibliografia não consta nenhuma obra de Torrell com a data de 1994; será provavelmente a de 1993. – Ainda na mesma página: o verbe “T. d’Aquin” de J.-P. Torrell (1991 *a*) está no *DSp* (= Dictionnaire de Spiritualité) e evidentemente não no *DS* (que seria, segundo a lista de

abreviações, Denziger-Schönmetzer). – Na lista de autores, no final do volume, à p. 1246, é referido “Georges Matthieu de DURAND, 192361997”; não é nenhuma cifra cabalística; deveria ler-se “1923-1997”, as datas de nascimento e morte do colaborador falecido.

Para finalizar, mais uma vez seja sublinhado o grande valor deste *DCrTh*, embora por vezes o recenseador se perguntasse, se o adjetivo “crítico” não seria melhor substituído por “histórico”. Mas o caminho da história é, sem dúvida, um caminho privilegiado para uma apresentação crítica das temáticas. Em resumo: uma obra utilíssima em qualquer biblioteca de teologia. Vale, porém, que também o leitor seja crítico: “A primeira exigência de uma razão crítica é criticar-se a si mesma”, escrevia J.-Y. L. no “Avant-propos”. Nesse espírito deve-se ter esta obra e qualquer outra. Resta agradecer ao diretor do *DCrTh* a gentileza de ter nos enviado a obra com uma cordial dedicatória de sua mão.

Francisco Taborda SJ

GOERGEN, Donald J. (ed.): *Being a Priest Today*. / James D. Whitehead... [et al.] - Collegeville, Minnesota (USA): The Liturgical Press, 1992. 206 pp., 21 x 13,2 cm. ISBN 0-8146-5032-5

Este livro reúne uma série de trabalhos sobre como configurar a vida de um padre na atualidade. São, em geral, textos muito bons, aderentes à realidade. Aqui está sua grandeza e seu limite: grandeza, porque diz coisas muito concretas e práticas; limite (para nós, no Brasil), porque reflete a realidade norte-ameri-

cana, muito distinta da nossa. Vale a pena ler, mas não vale a pena traduzir.

James D. Whitehead, teólogo pastoral leigo (17-32), identifica a crise do sacerdócio hoje na Igreja Católica como uma crise não individual, mas de pertença. O padre perdeu seu

lugar tradicional e não sabe mais qual sua função numa Igreja que dá espaço para o leigo adulto. J. D. W. reconhece, com razão, que a crise está exigindo o fim de clericalismo e não o fim da sacerdotalidade da Igreja. O sacerdócio de Jesus se mostrou no anúncio de abundância de graça. Por isso mesmo, a Igreja como totalidade é “povo sacerdotal”. O clericalismo alimenta-se da escassez que torna o padre insubstituível para dispensá-la. É preciso que o clero aprenda a passar por essa Sexta-feira Santa, para que possa ressurgir uma nova imagem de ministério ordenado, mais de acordo com Jesus.

Evelyn Eaton Whitehead, psicóloga (33-49), aborda a temática da necessidade de auto-reflexão do padre sobre aquilo que ele faz.

Donald B. Cozzens, padre e psicólogo pastoral, escreve sobre “a espiritualidade do padre diocesano” (50-72). Caracteriza a este último na dialética entre sua atividade (especialmente a atividade da pregação da Palavra) e sua oração. De forma concisa, resume: “Reza em vista da pregação e prega em vista da oração. Reza em vista do serviço e serve em vista da oração”. E acrescenta mais adiante: “O ato criativo de pregar, pelo qual a Palavra de Deus transforma o pregador e o ouvinte e identifica a graça da vida cotidiana, é como o eixo da vida espiritual do padre diocesano” (70).

Paul J. Philibert O. P. explica o sentido do presbiterado no contexto da Vida Religiosa (73-96). Desenvolve o tema a partir do sentido simbólico do ser religioso. Observa que nos últimos tempos houve um “deslocamento simbólico” no que respeita à concepção de Igreja, à vivência da Vida Religiosa e à prática ministerial. E, de acordo com isso, deslocou-se também a compreensão da identidade do religioso presbítero. O A.

admite que coexistem na Bíblia duas concepções de sacerdócio: uma hierárquica, outra a partir da *kénosis* de Cristo, na perspectiva do serviço. Enquanto a primeira está mais próxima do presbítero diocesano, a segunda caberia mais ao presbítero religioso. A partir dessa consideração, o A. considera que a contribuição específica do religioso presbítero ao ministério presbiteral deveria ser vista a partir dos votos e seria, por um lado, uma maior liberdade espiritual e, por outro, o específico do carisma de cada instituto.

O recenseador discorda de P. J. P. já pelo fato de não poder encontrar na Bíblia uma concepção de sacerdócio que esteja relacionada com os ministros da Igreja e, menos ainda, uma concepção hierárquica de sacerdócio. Entretanto, o A. tem páginas muito lúcidas ao analisar a influência da prática ministerial em paróquias com o surgimento de novas vocações que talvez não fossem propriamente religiosas, mas apenas presbiterais.

David N. Power O. M. I. encarrega-se do artigo de mais conteúdo teológico, tratando da questão da representação de Cristo pelo ministro, na comunidade e nos sacramentos (97-123). Baseando-se na obra (que se poderia dizer clássica) de Bernard D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi, in persona Ecclesiae*, Paris: Beauchesne, 1978), desenvolve uma história das duas expressões e a evolução de seu significado. O agir “in persona Christi” tem em Tomás de Aquino um sentido muito restrito. Posteriormente, no entanto, a idéia “tendeu a absorver todas as ações do ministro ordenado, quando se apelou para sua afinidade com Cristo como base de sua espiritualidade” (106). Passa-se das ações ministeriais para a vida pessoal do ministro,

especialmente por influência da espiritualidade de Saint-Sulpice.

A partir desse apanhado histórico, D. N. P. passa a tratar da ordenação de mulheres. Enquanto em Tomás e Boaventura a questão é claramente cultural, já que ambos argumentam com a diferença de gênero na base dos conceitos de cabeça – submissão, ativo – passivo, Duns Scotus apela à vontade positiva de Deus de que o Verbo na humanidade de um varão e na determinação de Jesus só homens fossem sacerdotes de sua Igreja.

Conclui dizendo que, de acordo com a tradição, “in persona Christi” expressa a fé em que, em determinados atos bem específicos, o ministro põe em ação o poder santificante de Cristo; “in persona Ecclesiae” significa outro aspecto da ação do ministro: sua prece unifica a prece da Igreja toda. Daí decorre que a função sacramental do ministro não o põe fora do resto da Igreja, como leva a crer a argumentação do magistério sobre o sexo do ministro ordenado. Por fim, a vida espiritual do ministro ordenado não deve ser baseada na celebração da eucaristia, mas no conjunto de sua função eclesial.

Um dos melhores artigos deste volume é o de *Patricia H. Livingston* sobre a intimidade, a amizade na vida do padre (124-150). Fundamenta-se em seus estudos de psicologia, mas principalmente na longa experiência de cursos de formação para padres em toda a extensão dos Estados Unidos. Um texto lindo e inspirador para a vida do padre, onde se acentua quão necessária para a maturidade humana, ministerial e espiritual do padre é a amizade (também com mulheres) e a abertura ao outro.

Outro artigo excelente é da autoria de um bispo, *Matthew H. Clark D. D.* e versa sobre a questão do celibato (151-

168). Auscultando o sentir do povo cristão e a experiência dos padres, defende a necessidade de repensar o vínculo obrigatório entre ministério presbiteral e celibato, pois não é justo que, pela ênfase exagerada numa tradição humana, diminua gradualmente a capacidade da Igreja de celebrar sua vida na eucaristia.

Outro bispo, *Rembert G. Weakland O. S. B.*, aborda o tema “o padre e a justiça social” (169-188). Lembra as hesitações que os padres mostram nesse âmbito, provenientes do perigo de extremismos, entre a espiritualização do cristianismo e sua instrumentalização política. Insiste, porém, na necessidade de que o padre não se omita, seja mestre, ensinando a relacionar Evangelho e justiça social, a reconhecer e criar sinais do Reino e incentivar os leigos a assumirem sua função na sociedade em prol da caridade e da justiça. Perora por um conhecimento e uso maior da Doutrina Social da Igreja.

Por fim, *Donna M. Hanson*, mãe de dois filhos, engajada em atividades sociais da Igreja, publica uma longa carta escrita a um dos filhos (Será padre? O texto não permitiu que o recenseur concluísse num sentido ou outro). É um texto amplo, com conselhos práticos para a vida de um padre (189-203). Uma verdadeira obra prima de bom senso, de reflexão a partir da experiência. Uma jóia de teologia prática narrativa. Lê-se com prazer.

Francisco Taborda SJ

Esta obra é uma tese de doutorado em teologia na Pontifícia Universidade Gregoriana. Trata-se de um projeto ambicioso. Analisar mais de três decênios de transformações na ação pastoral e evangelizadora da Igreja no Brasil (de 1952 a 1995) e refletir teológica e pastoralmente sobre elas em vista a abrir caminhos para o futuro. O projeto se torna ainda mais ambicioso porque se procura sempre olhar para as origens do cristianismo no Brasil na hora de analisar o presente.

O primeiro capítulo procura definir o que se entende atualmente por evangelização e pastoral. Isto é feito a partir da análise da própria ação pastoral da Igreja no Brasil, desde que se começa a pensar numa ação pastoral de conjunto e num planejamento pastoral. O termo evangelização, pouco usado entre os católicos, no passado, vai se impondo no vocabulário eclesial e definindo os seus contornos. Reservado num primeiro momento para a ação missionária, assim é entendida quase sempre nos documentos conciliares, ele encontra o seu amplo e profundo significado na *Evangelii nuntiandi*, que sistematiza o valioso material proveniente do Sínodo de 1974, e como bem mostra o autor, “mais do que um texto, pode ser considerada um gesto de evangelização em ato, uma daquelas palavras que empolgam e põem em movimento a Igreja” (p. 71). Melo mostra como a própria ação evangelizadora e a reflexão teológica realizadas na América Latina con-

tribuíram para esta aprofundada compreensão do conceito de evangelização. Puebla e Medellín continuam enriquecendo o conceito e a sua conexão com a pastoral.

O desenvolvimento do sentido do termo evangelização ajuda também a delimitar o uso e o conceito do termo pastoral. “Apesar da íntima conexão entre evangelização e pastoral – afirma ele – não podemos considerá-los sinônimos. Ambos exprimem a mesma realidade: a ação salvífica de Deus em Cristo, no poder do Espírito e por mediação da Igreja, mas com acentuações diferentes. Evangelização possui um sentido mais amplo. No interior dele, se situa a pastoral” (p. 81). É significativa e pertinente a observação do A. de que as últimas diretrizes do episcopado brasileiro tendem a falar de ação evangelizadora onde anteriormente falavam preferentemente da ação pastoral. Num tentativa de distinção dos conceitos, embora reconhecendo a dificuldade, devido à flutuação do uso dos mesmos em diversos setores da Igreja, Melo afirma: “Pode-se dizer que pastoral designa o serviço salvífico da Igreja em suas realizações oficiais e evangelização, o serviço salvífico da Igreja em sentido amplo, abrangendo desde o testemunho cotidiano dos cristãos até as ações da Igreja junto aos fiéis e sua presença nas variegadas circunstâncias do mundo, em campos como a cultura, a economia, a política, a ação social. Pastoral e evangelização, portanto, não indicam realidades paralelas,

mas exprimem uma realidade única, a vida da Igreja no cumprimento da missão para a qual o Senhor a convoca. Evangelização seria o horizonte mais amplo. Dentro dele situa-se a pastoral. Os dois conceitos afirmam a corresponsabilidade de toda a Igreja – fiéis pastores e fiéis leigos – no anúncio, na celebração e no testemunho do Evangelho (p. 337)”. Penso que é por esse caminho que se deve procurar a distinção. E a tentativa de distinção não resulta apenas de mero prurido acadêmico de distinção de terminologia. Ela pode colaborar para a lucidez e a eficiência da própria ação evangelizadora e a clareza da mesma perante o mundo extraeclesial.

Num segundo capítulo, o autor tenta construir uma teologia da evangelização. O seu mérito é não partir apenas de conceitos teológicos abstratos, mas das perguntas concretas do povo brasileiro a respeito de Jesus Cristo, princípio e meta da ação evangelizadora, e da maneira como entre nós é feita a experiência da Igreja e a experiência humana em todas as suas dimensões. Nesta análise, o autor remonta às origens da constituição do povo brasileiro e da Igreja no Brasil, com os seus paradoxos, da criação no tempo da colônia de uma civilização do mais alto nível, marcada porém, até hoje, pela desigualdade social. É muito feliz a seguinte conclusão: “A nova evangelização no Brasil só se realizará em extensão e profundidade se souber articular os dois pólos deste paradoxo, se anunciar, celebrar e testemunhar Jesus Cristo levando em conta a grandeza de nossas realizações: um país imenso, um só povo de uma cultura riquíssima e o que até agora não logramos realizar no campo da economia, da

tecnologia, da justiça social; se fizer do catolicismo popular e da cultura popular mestiça sua fonte e sua orientação de base. Todas as questões implicadas na nova evangelização só encontrarão resposta se forem situadas neste horizonte, se arrancarem dele, se forem enformadas, por seus dois constitutivos: o catolicismo popular e a cultura popular mestiça. O conceito-chave na dimensão antropológico-ética da evangelização não é o de classe, mas os conceitos de pessoa, comunidade e povo” (p.174). Num momento em que setores da Igreja pretendem eufórica e superficialmente enfrentar os desafios da nova evangelização imitando os caminhos da divulgação oportunista e eletrônica da mensagem, modelada pelos apelos e carência imediatistas, esta afirmação do autor merece o maior respeito e consideração.

Num terceiro capítulo são estudados os desafios “ad intra” que se apresentam à Igreja em Evangelização. Com uma visão ampla e equilibrada são abordados os seguintes aspectos da realidade eclesial entre nós: uma igreja de comunidades eclesiais que enfrenta o desafio da pastoral urbana; uma igreja de massas e minorias; uma igreja de “movimentos”, e uma Igreja que não pode ignorar a piedade dos pobres, dos humildes modelada pelo “catolicismo popular”.

Por fim, num quarto capítulo, se analisam os desafios “ad extra” que se apresentam à Igreja para a Evangelização do mundo: o ecumenismo e o diálogo religioso no panorama atualmente acentuado do pluralismo religioso no Brasil; a Evangelização em relação à promoção humana e à libertação; a evangelização e a inculturação; a evangelização em face da modernidade.

Como pode ver-se facilmente, esta tese audaciosa, que certamente custou ao autor um ingente trabalho de pesquisa e uma acurada reflexão teológica, é de imprescindível leitura para quem queira encontrar um mínimo de lucidez perante os desafios que se apresentam à evangelização na atual realidade brasileira. Ela não pretende dar uma resposta fácil a esses desafios (se o pretendesse seria suspeita de superficialidade e presunção), mas colocar os parâmetros nos quais deverá situar-se toda reflexão sobre a evangelização e todo trabalho de evangelizador que pretenda ser fiel ao Evangelho de Jesus Cristo e “à experiência de fé cinco vezes secular do povo brasileiro”.

O autor está de parabéns – a Igreja no Brasil também – por esta contribuição que é certamente um ser-

viço valioso para que o esforço de trabalho evangelizador e de reflexão teológica de tantos e tantas neste rico período renovador (com seus acertos e fracassos) que vai de 1952 a 1995 não se perca devido à erosão do olvido. A memória histórica é imprescindível na ação evangelizadora, sobretudo quando o slogan “nova evangelização” pode dar lugar a tantos equívocos. Melo é bem consciente disto e, por isso, sabe enraizar o período estudado na tese, nas origens do anúncio do Evangelho no Brasil colonial, sem cair na exaltação fácil do passado ou na sua precipitada condenação. A abundância da bibliografia mostra a seriedade do estudo.

Juan A. Ruiz de Gopegui SJ

PANTEGHINI, Giacomo: *Angeli e demoni* – Il ritorno dell’invisibile. Padova: Ed. Messaggero, 1997. 203 pp., 21 x 14 cm. Coleção Problemi & Proposte. ISBN 88-250-0592-X

Partindo do interesse atual pelos seres e experiências sobrenaturais, que faz aflorar a nostalgia do invisível, o autor se propõe a esclarecer o sentido cristão da crença tradicional nos anjos e demônios. Na perspectiva em que o autor se coloca, este retorno de crenças em seres angélicos ou demoníacos viria de alguma forma confirmar a explicação tradicional das figuras bíblicas de anjos e demônios, banidas, aos olhos dele, pelo racionalismo que se teria introduzido nas igrejas através dos métodos histórico-críticos de exegese e de uma “discutível” precompreensão da relação entre fé e cultura. A obra se

move do começo ao fim dentro da explicação teológica tradicional sobre essas figuras bíblicas, retomada recentemente, embora de forma um tanto sóbria, no recente “Catecismo da Igreja Católica”. A opinião dos teólogos que negam ou ao menos mostram a extrema problematidade dessa interpretação é descartada de saída sem maiores discussões.

Dentro desta perspectiva a obra se torna interessante. Após delimitar quatro contextos envolvidos pela realidade em estudo: o teológico, o antropológico, o cosmológico e o cristão, o autor estuda o significado

cultural de anjos e demônios na história das religiões: nas religiões politeístas e animistas, nas religiões da Mesopotâmia, no zoroastrismo, na demonologia grega e romana e no Islam.

Um capítulo é dedicado aos anjos e demônios em Israel, mostrando como eles são concebidos, na revelação bíblica, ao serviço do Monoteísmo, estudando também a proliferação na literatura intertestamentária.

A seguir se estuda o Novo Testamento, mostrando a função cristológica de anjos e demônios e o seu papel na vida do discípulo de Cristo. O autor apresenta depois os desenvolvimentos teológicos dos primeiros séculos da Igreja, as tendências neo-platônicas e as precisões do Magistério.

É apresentado mais adiante o universo medieval, no qual “o invisível aparece até mais real do que o visível”, com a maciça presença de anjos e demônios na teologia, na filosofia, na ciência, na espiritualidade, na religiosidade popular, no folclore, na arte, na literatura, no teatro, na pregação, na hagiografia. Não são esquecidas as conseqüências desta maciça presença de espíritos temíveis no universo cultural do medievo, como a caça às bruxas.

Passa-se por fim às concepções de anjos e demônios na época moderna e às suas perversões na demonologia do Satanismo, cujas raízes e causas mereceriam talvez um maior aprofundamento, concluindo-se com um breve capítulo sobre a possessão diabólica e o exorcismo.

Numa breve conclusão, intitulada “o retorno ao invisível” são reafirmadas as posições “tradicionais” do

Magistério e da Teologia. Desautorizam-se, em poucas linhas, as reservas da exegese moderna e da teologia crítica a essas posições. Curiosamente se apela para o problema da inculturação, que é precisamente o que levaria, não a negar as afirmações bíblicas a respeito das figuras dos anjos e dos demônios, mas a situá-las culturalmente e a compreendê-las através de uma correta hermenêutica.

Fosse feito isto e apareceria claro que o problema não está no confronto entre uma negação “racionalista” das realidades invisíveis, e a sua afirmação em nome da fé, como quer o autor, mas na fidelidade às mesmas afirmações da fé, tanto dos assertos bíblicos como das interpretações do magistério, que necessariamente devem passar por uma hermenêutica. Ver-se-ia então a sabedoria, tanto do texto bíblico, como das pontualizações do Magistério, para – num determinado contexto cultural – defender, perante o misterioso e inquietante problema da liberdade humana (ou criada) e do mal que dela se origina, a unicidade divina e a bondade da sua criação. Para isto, no entanto, não é necessária uma interpretação fundamentalista, tanto dos textos bíblicos como das afirmações do Magistério, que não podem escapar aos condicionamentos culturais.

A obra termina com um apêndice, certamente muito útil, com os textos do Magistério sobre Anjos e Demônios e com uma farta Bibliografia.

É uma obra de interesse para quem quiser estudar este problema sempre atual e de conseqüências inegáveis para a imagem cristã de Deus, mas carece de um aprofun-

damento teológico mais acurado. As asserções bíblicas sobre Anjos e Demônios são certamente de uma riqueza e de uma beleza extraordinária, as quais não se pode renunciar, mas a sua pertinência não está na mera afirmação ou negação dessas figuras como seres invisíveis (ou espíritos) bons e maus, condenados estes a suplícios eternos, mas na sua significação para a compreensão da

dramática luta entre Deus e as forças que a ele se opõem, procedentes certamente das liberdades criadas, simbolizadas na Bíblia por Satã ou o Diabo (que, no grego, não é sinônimo do neutro *daimónion*).

Juan A. Ruiz de Gopegui SJ

RUIZ DE LA PEÑA, Juan L: *Crisis y apología de la fe*. Evangelio y nuevo milenio. Santander: Sal Terrae, 1996. 237pp., 21,3 x 13,5 cm. Col. Presencia teológica, 81. ISBN 84-293-1154-8

Autor, que foi recenseado, recentemente, em nossa revista (*PT* 30 (1998) 132-136), e, não faz muito, nos deixou, partindo para a casa do Pai, caracteriza-se por sua capacidade sintética e didática, com amplo nível de informação, tanto no campo da teologia como no da filosofia. O presente livro apresenta um retrato da atual crise de fé, buscando conhecer-lhe as causas e avança algumas propostas pastorais. Há sensível desproporção entre as duas primeiras partes, consagradas à descrição crítica da atual situação e aos seus desafios e a última parte de sugestões. As primeiras partes são mais consistes e valiosas.

Quem espera do livro pistas para o futuro sai decepcionado, mas, pelo contrário, pode apreciar as análises pertinentes sobre o surgir da atual situação de mal-estar generalizado, tanto no campo cultural como no religioso.

O A. começa o livro descrevendo os traços mais importantes do que chama de “lado escuro

de nossa cultura”. Interessa-lhe estudá-la enquanto desafio ao Cristianismo. Para isso, vai dedicar-lhe a segunda parte do livro.

A cultura ocidental moderna é vista em conflito com o Cristianismo. Ao buscar os antecedentes desse conflito, estuda o antiteísmo científico de A. Comte com seu positivismo. “Toda proposição que não é finalmente redutível à simples enunciação de um fato particular ou geral, não pode oferecer nenhum sentido real e inteligível”. Torna-se assim “absolutamente inacessível e vazia de sentido a investigação do que se chama ‘causas’, sejam primeiras, sejam finais”. Considera-se o estado teológico superado. Na mesma linha, o humanismo endeusado de L. Feuerbach nega “o fantasma da religião unicamente para afirmar o ser real do homem”. E, por fim, o ateísmo trágico de F. Nietzsche vai mais longe. Desmonta o otimismo de uma “fé humanista”, conduzindo o pensamento ocidental a um “ceticismo final”, a um ‘niilismo radical’.

Em seguida, o A. percorre o itinerário teórico de A. Comte ao Círculo de Viena. O neopositivismo vienense ocupa-lhe a atenção. Mostra como o cientismo, depois de seu surgimento e apogeu, entrou em decadência. Nesse momento, traça o percurso teórico de L. Feuerbach até o pensamento débil pós-moderno. Termina essas reflexões sobre o lado escuro da cultura ocidental com excelente e sintética visão de conjunto, verdadeiro balanço da situação.

De um lado, vê-se o surgir otimista da modernidade com suas pretensões: uma leitura esperançosa da história, um humanismo vibrante e ardentemente militante, um ateísmo postulado como premissa iniludível do humanismo, a redução intramundana das esperanças e tarefas humanas. De outro, emerge dentro da modernidade o pensamento iconoclasta de Nietzsche que põe em questão a idéia da história como processo linear e teleológico, que nega a identificação entre homem e humanismo, que desconfia da pretensão de a morte de Deus ser em proveito do deusamento do ser humano, já anunciando, assim, o que se chamará mais tarde a “morte do homem” e que finalmente ameaça o otimismo eufórico com uma visão trágica da vida humana.

O A. se pergunta, se o desemboçar desse movimento da modernidade não está a terminar no “niilismo” em decorrência da crise da razão, da idéia de história, da paz social. Conclui esses parágrafos visitando o clima que reina para além do mundo dos filósofos e que já atingiu o homem da rua. Este vive uma mistura de sentido lúdico da vida, onde nada parece sério, com uma percepção dos riscos e tragédias que o ameaçam por causa do desenvolvimento científico-tecnológico em

curso. É uma visão nada lisonjeira da modernidade.

Um segundo longo parágrafo detém-se sobre a situação espanhola. Expõe o pensamento agnóstico do marxista E. Tierno Galván. Critica-lhe tentar colocar num mesmo sistema de pensamento um neopositivismo lógico com uma epistemologia verificacionista e o materialismo histórico. “Urram de estar juntos”. Como variações de Tierno-Galván, defronta-se com M. A. Quintanilla.

Em parágrafo posterior, passa em revista a tendência analítica inspirada em Wittgenstein nos escritos de Sádaba que critica a escatologia marxista. A religião é para ele irrelevante nas pegadas da velha teoria feuerbachiana. Apesar de, no fundo, ser uma filosofia da desesperança, defende uma moral da vida cotidiana. Moral relativa, miniutilitária, desobjetivada.

A tendência ética é estudada nos textos de F. Savater. É uma ética do eu autoafirmado, negando uma ética altruista. O prazer é proposto como forma excelsa de virtude. Entende por prazer “o assentimento ao assentimento na vida/mundo”, cujo “elemento fundamental é o tipo de vinculação que estabelece entre o eu e o corpo”.

A tendência metafísica espelha-se na obra de E. Trias. Afasta do positivismo científico para afirmar que “não há solo firme onde assentar nenhuma certeza”. O A. termina esse parágrafo com uma avaliação e prognóstico. A questão da descrença em Espanha toca as raias do antiteísmo para além do agnosticismo. No entanto, dito com cautela, percebem-se alguns sinais de mudança de fase.

A parte mais interessante do livro retoma elementos vistos na des-

crição analítica da situação de desconcrença da modernidade em forma de desafios.

O cientismo filosófico aparece com toda sua clareza em contraste com a visão cristã. O A. dedica longas páginas a analisar a redução que o cientismo faz da razão humana à razão científica positivista. Nesse parágrafo, estuda autores como P. Davies, R. Dawkins, S. W. Hawking, captando a pergunta que levantam sobre Deus. No fundo, apresentam uma oposição tal entre razão e Deus que a razão científica não pode fazer outra coisa do que recusar a Deus, no mínimo, como hipótese inútil, senão retrógrada para o homem moderno. O A. refuta tais posições, mostrando como sofrem de miopia metafísica, do preconceito do cientismo e de desinformação teológica.

Mais interessante é o desafio antropológico. Debate-se mais detidamente com a problemática da inteligência artificial. É o cientismo que comanda o mundo da antropologia, segundo a equação: o ser humano = mente; mente = cérebro; cérebro = máquina. No fundo, defrontamos com o mais grotesco dualismo, em que a alma seria o “software” e o corpo o “hardware”. Tudo se reduz, no fundo, ao software. A máquina lógica só tem significante e carece de significados. O mundo do sentido desaparece. É o lado antípoda da antropologia cristã da liberdade, da responsabilidade, da unidade profunda da pessoa humana.

O terceiro desafio vem da ética. A ética secular parte do pressuposto de que a negação de Deus é condição de possibilidade da ética humana. Se Deus existe, a ética é impossível. O A. expõe três modelos antropológicos que negam a ética e a liberdade, baseados no condutismo e na engenharia social, na sociobiologia e

na engenharia genética, e no programa da Inteligência artificial e na engenharia cibernética. Depois analisa as possibilidades e limites de uma ética religiosa. Mesmo sendo de valor, ela esbarra com o limite de estabelecer uma fundamentação absoluta, de fazer-se observar e de legitimar sua extensão.

Um último desafio vem da ecologia. O A. localiza o surgir desse problema, o peso de culpa que se atribui e que cabe à fé cristã e uma interpretação dessa mesma fé numa perspectiva ecológica.

Nessas duas primeiras partes, o A. mostrou-se excelente analista. Dispõe de ampla informação bibliográfica que apresenta de modo claro e didático. Sabe captar a força e a fraqueza dos argumentos. Tem uma posição aberta em aceitar as críticas às formulações da fé cristã, reformulando-as, mas sabendo também defendê-las quando as críticas não são pertinentes. Não se trata de nenhuma análise original, mas retoma, de maneira organizada, reflexões bem fundamentadas e pertinentes. Suas melhores páginas são dedicadas à ideologia do cientismo, tanto na primeira parte quanto na segunda.

A última parte do livro é a mais fraca. Reconhece os valores positivos da modernidade atual sobretudo na defesa dos direitos humanos, da dignidade da pessoa. No entanto, cabe redefinir a racionalidade, reduzida pela modernidade a seu aspecto mais experimental e instrumental. Sobretudo faz necessário recuperar a questão do sentido e, de modo especial, do sentido de Deus. A modernidade foi, e ainda é, enorme mal-entendido que leva a opor religião, Deus, de um lado, razão, ciência, autonomia humanas, de outro.

Pista necessária de evangelização é limpar o terreno infestado da oposição entre razão e fé, ciência e crenças. Isso permanece até hoje, desde os longínquos anos do caso Galileu Galilei. Cabe mostrar diversos usos da razão, e superar a polaridade alternativa entre razão científica e irracionalidade. A razão é maior que a razão científica, o homem é maior que a razão. Mais do que nunca é uma tarefa evangelizadora para os cristãos nos dias de hoje debruçar-se sobre a questão do sentido e trabalhar o significado de Deus. Nesse ponto, debate a questão do mal, o grande libelo contra Deus. Problema sem solução na metafísica, encontra na revelação, pelo menos, um sentido no próprio sofrimento de Deus na pessoa de seu Filho em comunhão com a dor dos humanos.

Por fim, trata de questões a respeito da crise interna da Igreja, manifestada nos dissensos que a dividem. Defronta-se com os prognósticos pessimistas do fim da religião, em geral, e do Cristianismo, em particular. Os fatos desmentem os vaticínios. E termina sonhando com uma Igreja que responda à altura aos desafios estudados. Aponta-lhe três condições: ser uma comunidade confessante e orante, uma comunidade missionária e uma comunidade fraterna. E conclui discutindo algumas questões abertas: democracia na Igreja, o desrespeito aos direitos humanos na Igreja, o papel dos leigos e, sobretudo, da mulher na Igreja, o celibato sacerdotal e a virgindade consagrada.

Vale a pena ler o livro. Mesmo que não haja muitas novidades, tanto na descrição da situação atual e suas causas, como nos desafios presentes e nas tarefas evangelizadoras do futuro, estamos diante de exce-

lente síntese, de clara e didática apresentação de vasta temática. Serve para o leitor organizar muitos de seus conhecimentos e penetrá-los mais profundamente.

O livro oferece pistas de estudos posteriores com boa dose de informação. O A. domina a temática atual e sai-se bem no diálogo com os pensadores contemporâneos, em verdadeira atitude de abertura. Com efeito, sabe perceber-lhes as contribuições como também é consciente da identidade cristã inegociável.

No fundo, está em jogo como falar de Deus com sentido aos homens e mulheres contemporâneos, envolvidos pelos desafios da ciência, da antropologia, da ética e da ecologia. Desafios estes que só se entendem no contexto do desenvolvimento cultural do Ocidente. E nenhuma pastoral da Igreja será pertinente, se não os levar em consideração. As contribuições teóricas iluminam uma pastoral condizente com as questões que afetam a humanidade e a Igreja dentro dela.

O A. não teme ser julgado conservador quando resiste às fáceis críticas à Igreja e defende atitudes coerentes de fidelidade à mesma. Está preocupado com a dose enorme de crítica à Igreja, feita por seus membros. Apesar de serem grupos minoritários, a mídia dá-lhes ressonância exagerada. A comunidade eclesial só evangeliza, se demonstra ser um lugar de comunhão em torno de uma unidade necessária. Daí a importância de administrar seus dissensos.

João Batista Libanio SJ

García Martínez e Trebolle Barrera não são desconhecidos entre nós. Do primeiro, a Editora Vozes já publicou a tradução completa dos textos de Qumran, e, do segundo, a volumosa obra sobre a gênese da Bíblia. A presente obra reúne diversos artigos, alguns “datados”, a respeito dos escritos da comunidade de Qumran, a descoberta bíblico-arqueológica mais importante deste século.

A *primeira parte* descreve a comunidade de Qumran. O artigo inicial de García realça que se trata não de uma “genizá” (despensa), mas de uma biblioteca, ou seja, de uma coleção criteriosa de textos condizentes com o ideário da comunidade. Isso não quer dizer que seja fácil esboçar o perfil dessa comunidade. A identificação com os essênios não está isenta de problemas. Antes, tratar-se-ia de uma dissidência de um grupo de sacerdotes no próprio movimento essênio, em torno do Mestre de Justiça.

O autor lembra a hipótese de José O’Callaghan, histericamente propalada pela revista *Trenta Giorni*, querendo atribuir ao evangelho de Marcos um minúsculo e fragmentado texto de alguns centímetros encontrado na gruta 7 de Qumran. De modo semelhante, há quem queira atribuir outros fragmentinhos a determinados escritos neotestamentários, inclusive a Atos e Romanos! As razões por que os “peritos” não aceitam tais hipóteses encontram-se claramente expostas nas p. 25-27 do presente livro.

A importância de Qumran para o NT não está em alguma ligação direta com a comunidade cristã, mas em exemplificar o ambiente literário contemporâneo do movimento cristão primevo. Sobretudo, Qumran mostra a pluralidade do judaísmo do século I. Frente a esse, “o cristianismo nascente surge-nos como o que na realidade foi: uma nova seita judaica entre outras tantas” (p. 28). A origem judeu-cristã dos textos de Qumran é vigorosamente negada também por Trebolle no artigo sobre as descobertas (p. 39-40), ao mesmo tempo que considera infame a briga em torno aos fragmentos (inh)os ainda não publicados “much ado about nothing” (cf. p. 44).

O artigo “Os homens do Mar Morto” (García, pp. 46ss) é um dos mais instrutivos, permeado de criteriosas citações dos escritos da seita. Fugindo dos ritos impuros do Templo, retiraram-se para o deserto, lugar da Promessa. Tipifica muito bem o dualismo do pensamento qumraniano: “um dualismo cósmico que só se detém diante do princípio básico do monoteísmo” (p. 57). A aproximação das tropas romanas, em 68 d.C., é interpretado como o combate escatológico da luz contra as trevas.

Ora, importa estudar o mundo qumraniano por si mesmo, não em função de interesses cristãos. É o que faz o artigo “Os essênios de Qumran entre o domínio da Lei e a fuga apocalíptica” (Trebolle, pp. 65ss.). Os manuscritos de Qumran revelam algo dos “judaísmos falidos” (p. 66).

Trata-se de uma “comunidade essênica apocalíptica”, mas importa definir bem estes três termos. Apocalipse não é necessariamente revelação a respeito do fim dos tempos; há apocalipses (visões) relativas à história e outras relativas ao cosmo, aos astros. E, no caso do judaísmo, as revelações estão ligadas à Lei, na qual se encontram os mistérios de Deus! É um *apocaliptismo nomista*. A Lei e os Profetas, o “princípio da realidade e o princípio da utopia”, eis o que se trata de divisar (p. 67). Nas pp. 77s., encontramos uma clara explicação do calendário de Qumran. Parece que os membros da comunidade de Qumran eram só homens, embora num cemitério afastado se tenham encontrado cadáveres de mulheres e crianças. Detalhes à parte, vale a pena reproduzir aqui, seguindo Treballe, a “hipótese de Groningen” (onde trabalha García): O movimento essênico teve origem na Palestina antes da crise de Antíoco; a tradição apocalíptica da qual ele parte remonta ao séc. III a.C. O grupo de Qumran é uma dissidência: o Mestre de Justiça deixou Jerusalém e se instalou em Qumran. O “sacerdote ímpio” não é um só, mas vários sucessivos (p. 80 e cf. García, pp. 108-123).

Depois de ter examinado o nomismo e a “segunda Torá”, Treballe dedica sua atenção ao messianismo e à escatologia apocalíptica. A predestinação e o fim inexorável dos ímpios fazem parte desta linguagem. “Os membros da comunidade de Qumran viviam num ambiente escatológico exacerbado. Toda a história era para eles ‘preparação’ do que havia de vir” (p. 90). Os qumranitas esperavam dois messias, um sacerdotal e um político. Conclui Treballe que importa pensar o judaísmo e o cristianismo nascente a partir da polaridade

apocalíptico-nomista, messianismo e lei.

O artigo seguinte, de García, sobre as origens da comunidade, acrescenta a isso o caráter utópico de muitas estipulações legais: a lei como utopia. Assim também o Templo escatológico (que substitui o Templo de Jerusalém rejeitado pelos qumranitas) (p. 114). O Mestre de Justiça deve “guiar os fiéis pelo caminho justo e fazer conhecer a todos a iminência e o resultado do juízo divino” (p. 116). O que está em questão é a *halaká*, mais exatamente, questões de calendário e de pureza.

Estas questões são enfocadas na *segunda parte* do livro: Bíblia, pureza, esperança messiânica. No primeiro artigo, Treballe realça a presença, em Qumran, de textos canônicos ampliados, como, p. ex. um Pentateuco afim com o Pentateuco samaritano. Ou de textos fronteiriços entre o bíblico e o não-bíblico. Depois, alista os textos bíblicos mais importantes encontrados em Qumran, com suas principais características. Estes permitem conhecer a forma dos textos bíblicos em voga em diversos lugares da Palestina nos séc. III-II a.C. A existência de um texto consonântico uniformizado antes dessa data fica confirmada. Qumran mostra também que, em diversos casos, a tradução grega do AT se baseia numa forma mais antiga do texto hebraico que o atual texto massorético. Enquanto os textos bíblicos da gruta I mostram surpreendente coincidência com os manuscritos bíblicos do sec. IX-X d.C., os da gruta IV se aproximam da Septuaginta e dos textos samaritanos. Há casos de coincidência dos textos samaritano e grego contra o massorético, por ambos se basearem num modelo comum, anterior ao texto massorético. Antigas suspeitas de inserção de algum tre-

cho se vêem confirmadas pelas descobertas de Qumran. Assim, fica confirmado também o valor da tradição grega e cristã do texto bíblico.

A história do cânon bíblico deve ser revisada depois das descobertas de Qumran. A comunidade de Qumran parece ter dado ao livro dos Jubileus, p. ex., um valor quase canônico. Os textos extracanônicos, encontrados em Qumran revelam, além de formas variantes dos textos bíblicos subjacentes, pluralismo no método exegético. A partir daí, pode-se perceber a presença desses métodos no NT, p. ex., o *pésheh* (interpretação) nas citações mateanas ou em Lc 4,16-21, os métodos exegéticos de Paulo, o uso de *testimonia* ou coleções de citações no NT e na exegese patrística judeu-cristã.

As fronteiras entre texto bíblico e interpretação se tornam incertas. “A *hebraica veritas*, que tanta tinta fez correr na época de São Jerônimo, ou tanto sangue no tempo da Reforma, nada mais é do que o resultado da imposição, depois da destruição do Templo de Jerusalém, do ‘texto bíblico’ do grupo fariseu, o único grupo dentro do judaísmo com suficiente influência para impor o seu ‘texto’, ao qual devemos nossas Bíblias hebraicas” (García, p. 171). Não convém, aliás, transferir um conceito posterior, o de “cânon”, para um momento em que tal conceito ainda não tinha relevância.

Outro tópico relativo à autodefinição da comunidade de Qumran é o problema da pureza. O Rolo do Templo – uma legislação religiosa “utópica” – suscita nosso espanto por prever uma proteção para evitar o vôo de pássaros impuros sobre o Templo. Obsessão pela pureza! O Rolo exclui definitivamente a presença de cegos na Cidade Santa, enquanto Jesus os cura e

encontra no Templo (Jo 9) – o que pode ser interpretado de diversas maneiras. O Rolo revela o desejo de estender a toda a cidade (não a “toda cidade”, como é traduzido na p. 179) o nível de pureza exigido no Templo, e a todo o povo as normas de pureza especificamente sacerdotais. Alguns desses devaneios parecem ter contaminado os manuais de moral cristã.

A *Regra da Comunidade* transfere as exigências de pureza do Templo para a comunidade (p. 193). Identifica impureza com pecado, coisa sem analogia, segundo Neusner (p. 194). Tudo isso é importante para os exegetas compreenderem melhor a semântica de termos como “pecado”, “voltar” (= reintegração na comunidade), “murmurar”, “consciência” etc. A natureza humana é considerada impura; só é puro quem pertence, devidamente purificado, à comunidade. E mesmo o membro da comunidade pertence à humanidade impura. A impureza é a realidade do mal. Disso, só Deus pode salvar, só ele pode expiar essa impureza por sua bondade, no interior da comunidade que substitui o Templo, pelo Espírito divino que faz da seita o lugar de purificação e expiação. O membro da seita encontra-se então no nível dos anjos (p. 195). Paranoia religiosa, busca de inconfundível identidade grupal ou consciência radical da imperfeição humana traduzida em linguagem simbólico-ritual? Os fenomenólogos da religião respondam! García julga: “A teologia da seita chegará mesmo a ontologizar a impureza radical do homem e a identificar purificação com justificação” (p. 197). Seja como for, tais expressões não podem deixar de suscitar o interesse do teólogo cristão.

O último artigo da segunda parte, igualmente de García, trata do

messianismo. A terminologia messiânica de Qumran não é mais definida que a do AT, no qual nenhum dos 39 usos do termo “messias” tem exatamente o sentido de iniciador da era salvífica! Em Qumran encontram-se textos que respiram o messianismo davídico, mas também outros tipos de expectativa messiânica: messias sacerdotal, messias celestial (semelhante ao Filho do Homem de Dn 7). Em alguns textos, aparecem várias figuras messiânicas combinadas: o “Messias de Aarão” (sacerdote) e o “Messias de Israel” (leigo). Ou então, o “Príncipe da Congregação” e o “Intérprete da Lei”. Ou o messias celeste e o profeta escatológico, ou este combinado com o messias de Aarão e o de Israel. Em vista de tudo isso, Garcia é bastante cético quanto à possibilidade de uma síntese tanto sincrônica quanto diacrônica das expressões messiânicas em Qumran.

Tal pluralismo não é próprio de Qumran. É mais visível ainda no primeiro cristianismo, a que é dedicada a *terceira parte* do livro. No primeiro artigo, Garcia descarta a suposta “conspiração do silêncio” em torno dos manuscritos e a onda de interpretação esotérica. Positivamente, comenta alguns tópicos relevantes para o NT.

Trebolle contrapõe à frase de Renan dizendo que “o cristianismo é um essenismo que teve êxito” (p. 253), a atual tendência de aproximar Jesus do farisaísmo. Os escritos de Qumran nasceram bem antes do cristianismo. Nada de identificar suas figuras com personagens do cristianismo nascente. João Batista até poderia ter pertencido, por algum tempo, à comunidade de Qumran, mas faltam provas consistentes. Interessante é que Qumran usa Is 40,3 – que os evangelhos aplicam a João –

para dar conta da comunidade no deserto. O batismo de João difere do de Qumran pela unicidade. O batismo no Espírito é mencionado em Qumran. Tampouco quanto ao contato entre Jesus e Qumran existem provas. É verdade que o material de comparação oferecido por Qumran “contribuiu de modo decisivo para todo um movimento de ‘volta ao Jesus histórico’” (p. 258), mas entretanto esse movimento já vai perdendo fôlego. As analogias referem-se apenas a elementos soltos: a renúncia às posses, os exorcismos, a proibição do divórcio (recorrendo a Gn 1,27). Quanto à data joanina da última ceia, que Annie Jaubert quis relacionar com o calendário de Qumran, devemos admitir que o problema é complexo e que existe inclusive semelhança com as *haburot* (“irmandades”) do farisaísmo (não *aburoth*, p. 260). Há analogias com o *Abbá*, “Pai” de Jesus. Já não é preciso explicar os títulos “filho de Deus”, para pessoas humanas, e “o Senhor”, para Deus, pelo helenismo. Estes ocorrem em Qumran. O “(filho do) homem” não é propriamente um título, mas uma imagem do salvador celestial, que tem analogias fortes em Qumran (usado como título, só ocorre no NT). O título “servo” é aplicado com frequência a Moisés, Davi e os profetas (como no AT); o Servo Sofredor messiânico, próprio de Lc-At, todavia, não se encontra no AT, nem em Qumran.

Notáveis são as analogias com Mt: bem-aventuranças, Lamec (a respeito da concepção de Noé), “odiar o inimigo”, os dois caminhos, comunidade-pedra, correção fraterna (à qual é dedicado o artigo seguinte). Quanto ao dualismo ético-escatológico de João, nenhuma literatura oferece melhores analogias que Qumran, inclusive quanto aos “filhos da luz” (ausentes do AT e do

rabinismo) e o “espírito da verdade”. Um trecho da Regra da Comunidade descreve a obra criadora de Deus em termos que lembram o Prólogo de João. Também com Paulo há semelhanças: mistério, carne-espírito, potestades, perfeito. Mas isso se explica pela comum origem judeu-cristã. O mais importante parece-nos o paralelismo entre a justificação pela graça em Paulo e na *Regra da Comunidade* (pp. 270s.). Mas não esqueçamos que Qumran e o NT têm um fundo comum no AT e demonstram mais divergências que

semelhanças. Não projetemos o cristianismo em Qumran por causa de algumas semelhanças.

Apaixonante por sua vivacidade (as brigas em torno da questão) e informações (embora estas já se encontram em obras mais padronizadas), este livro merecia uma tradução-revisão mais atenta.

Johan Konings SJ

PIXLEY, Jorge V.: *Vida no Espírito*. O projeto messiânico de Jesus depois da Ressurreição. Petrópolis: Vozes, 1997. 282 pp., 20,5 x 13,5cm. Tradução do original espanhol por Jaime A. Clasen. ISBN 85.326.1793-0

O título do livro é intencionalmente enganador. O subtítulo explica. “Vida no Espírito” evoca conotações que vão desde a tradicional vida espiritual de padres e freiras até o espiritualismo e sentimentalismo individualista de certos ambientes ditos carismáticos. O subtítulo, porém, deixa claro que não se trata de nada disso, e sim, do projeto messiânico de Jesus continuado pelos seus, de geração em geração, na força de seu Espírito. Aliás, só quem não conhecesse o nome do autor poderia esperar outra coisa.

O ponto de partida do estudo, ao mesmo tempo a chave de leitura para o resto do livro, é o primeiro capítulo: a experiência do Espírito no movimento formado por Jesus Cristo, morto e ressuscitado. Depois da morte de Jesus como Messias fracassado, a Ressurreição torna possível uma nova

leitura de sua trajetória e da missão dos seus seguidores, à luz do Espírito.

Tendo evocado a expectativa messiânica em torno de Jesus – provável razão de sua morte decidida, a quatro mãos, pelas autoridades romanas e judaicas –, Pixley adverte: “Nosso propósito é outro [estudar o messianismo de Jesus]. Queremos entender o messianismo ‘espiritual’ que a ‘igreja cristã’ assumiu [...], todos aqueles que confessam que Jesus, por sua ressurreição, fora declarado ‘Senhor e Cristo’ por Deus” (p. 23).

Segundo Pixley, a releitura dos discípulos é dupla: uma primeira para reconhecer no carpinteiro de Nazaré o Cristo-Messias, e uma segunda, a partir da ressurreição, para reconhecer no Messias rejeitado Jesus Cristo, o Filho de Deus. Esta é a releitura no Espírito (p. 32).

Não foram só os cristãos, mas também a sinagoga liderada pelos fariseus que tiveram de reinterpretar o messianismo, depois da destruição do Templo, em 70 d.C. Foram estas as duas comunidades que sobreviveram ao acontecimento mais anti-messiânico que se podia imaginar. Mas, enquanto os fariseus colocaram a Lei no centro da vida, os cristãos se enveredaram por um messianismo espiritual, a libertação do pecado. A diferença entre a igreja e a sinagoga é a presença do Espírito, dom escatológico, messiânico, que “revitaliza” a existência.

“Com sua ressurreição, o messianismo de Jesus deixa de ser israelita para se voltar para a transformação no Espírito do mundo inteiro, incluindo sua libertação de toda opressão” (p. 68). Esta frase resume bem o argumento do primeiro capítulo.

Nos capítulos seguintes, segue-se, então, uma releitura pixleyana de praticamente todos os textos sobre o Espírito na Bíblia (um índice dos lugares bíblicos no fim teria sido útil), e mesmo de alguns tópicos da teologia ulterior, na perspectiva ecumênica explícita do A. (que é batista). Confronta a compreensão bíblica com os desvios dualistas e espiritualizantes do pensamento ocidental, não superados, mas antes exacerbadas pelo Iluminismo ou Ilustração (pp. 201ss.: O Espírito e a Ciência). O Deus do Iluminismo (o Deísmo) é um Deus sem Espírito. E torna-se supérfluo. Abre o caminho para o materialismo. Na segunda Ilustração, a de Feuerbach, Marx e Freud, surge o materialismo científico e dialético. Com relação a esse, o autor, ele mesmo socialista, nos proporciona belas reflexões, chamando de pseudociência aquele marxismo do livrinho que ensina que basta

transformar a infra-estrutura econômica para que todo o demais se torne revolucionário. “Esta pseudociência esquece a dialética da relação entre a subjetividade humana e as leis da matéria” (p. 219). Neste ponto, o neoliberalismo, com sua fé cega no mecanismo do mercado, está bem próximo dessas cartilhas marxistas (p. 220).

Que tem a teologia a ver com isso? “A teologia é uma região da cultura. Descansa [é este o termo certo?] sobre a experiência e a tradição de reflexão da comunidade que foi convocada pelo Espírito. Sobre a matéria-prima que lhe oferece essa comunidade elabora uma ciência de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo e da vida comunitária vivida em função desse Deus” (p. 223). O que faz viver essa comunidade é o Espírito, que é o Deus verdadeiro. Hegel compreendeu que o fim de uma coisa é um mero cadáver se não incorporar em si seu próprio devir que sua vitalidade exprime. Aí está o progressivo devir do Espírito Absoluto. Mas este não é o Espírito Santo. Tampouco a “mão invisível” que, segundo Adam Smith, impediria o mercado livre de se tornar um caos social é o Espírito Santo. O Espírito Santo é o da liberdade, não dos determinismos econômicos. Por isso, inspira a luta para tornar a economia mais justa. O mesmo se diga em relação à política. E quanto à teologia, também essa não pode ser reduzida a uma tecnologia de explicação de textos, nem se transformar num sistema totalizador. “A teologia não deve esquecer o papel da Palavra profética na vida da Igreja e da sociedade em geral. A profecia provém do Espírito Santo [...] denuncia e anuncia [...] pela Palavra inspirada que ultrapassa os esquemas das instituições dentro das quais se desenvolve a vida ‘normal’” (p. 231).

A partir daí o A. passa a descrever a “vida no Espírito” como ele a entende, no nosso contexto atual latino-americano (pp. 233ss). Não celebração de uma vida no outro mundo: isso seria o “ópio” de que fala Marx. Mas afirmar a força da ressurreição na vida das crianças, das mulheres e dos homens que estão aí, deixados à beira da morte. “A santidade é também pessoal” (p. 236). A novidade dessa frase só é percebida por quem lidou com grupos altamente comunitários. “A solidariedade que não é acompanhada de disciplina pessoal é superficial e não dura” (*ibid.*). Que bom que alguém, como Pixley, diga isso! Mas lembra também que foi um erro dos gálatas quererem impor a superação da carne mediante a lei. Paulo aconselha o Espírito! Ora, nesta perspectiva, lutar por chances de viver, e de viver dignamente, é uma luta espiritual. Que terá seus inimigos. “O servo não é maior que o senhor”. Mas, no horizonte, brilha a Ressurreição. “Morrer é pôr-se à disposição de Deus” (p. 243). Ele disporá dessa vida, mas a ressurreição não é uma repetição da vida material e mortal.

Viver no Espírito é viver em liberdade. Impossível, se não existe a liberdade de sobreviver! Espiritualidade exige liberdade e esta exige chances de viver. Lutar contra o mundo não é apenas lutar contra a bebida (isso também), mas contra “as estruturas demoníacas através das quais o diabo mata os pobres” (p. 249). Não basta regenerar homens e mulheres; devemos transformar o mundo. Tudo isso, porém, não na anarquia, mas nos “frutos do Espírito” que superam os códigos de comportamento. Até o martírio. Falando a palavra profética, a do Espírito, não a da autoridade natural, da idade. “O povo irrompe pelo Espírito” (p.

258): trata-se de um cristianismo simples em que as não-pessoas podem abrir a boca para falar: modelo pentecostal. Crescer na vida comunitária. “Aquele que não era povo se converte em povo de Deus” (p. 266). Participar na comunhão do Deus trino (p. 273).

Realcei, assim, alguns tópicos desta súpula de espiritualidade libertadora, que é certamente um antídoto contra o falso entendimento da espiritualidade e do empenho na realidade material. Livro útil para todas as idades. Não que seja perfeito. Falta certa sistematicidade. Assim, no primeiro capítulo, não fica sempre claro que nível de messianismo aponta. Às vezes, aponta para o movimento camponês galileu, às vezes para o messianismo já reinterpretado. Assim, soa estranho quando o A. diz que para o quarto evangelista “Cristo não é mais um título messiânico” (p. 25). João é o único evangelista que explica que Cristo significa Messias (Jo 1,41; 4,25). Evidentemente, Messias significa, para João, algo diferente que para um zelote. Se em João, conforme as palavras de Pixley, “o título de Cristo [...] deixa de ser uma testemunha para nosso tema, a consciência messiânica do movimento galileu de Jesus” (*ibid.*; a frase parece mal construída), isso não significa que o título não seja messiânico. Pelo contrário, o evangelho de João quer inculcar que Jesus foi e é, mesmo, o Messias. João não nega Jesus de Nazaré, nem a expectativa messiânica que ele provocou. Mas leva à frente a reinterpretação que todo o Novo Testamento testemunha. Diz Pixley: “Para Lucas, nossa melhor testemunha, Jesus ressuscitado continuou sendo Cristo, mas o messianismo de sua vocação é transformado pelo próprio ressuscitado

num messianismo do espírito” (p. 27). O mesmo se diga de João. O fato de Jesus ressuscitado ser confessado como “o Senhor”, isto é, Deus – tanto em Lucas-Atos como em João (e Paulo) – não tira sua messianidade, mas a reinterpreta. Pixley parece subestimar a equivalência operacional entre o enviado e quem o envia, isso é, a legitimidade bíblica de ver na missão messiânica de Jesus a presença de Deus.

É discutível também a opinião de que Paulo não se interessava pela vida de Jesus (p. 67). As cartas paulinas não contêm o “primeiro anúncio”, não apresentam a vida de Jesus, mas falam explicitamente só dos efeitos para a vida cristã. Mas Pixley acerta quando diz que os leitores de Paulo durante séculos “ignorar[am] a continuidade da missão messiânica que se afirmou na ressurreição, e com a presença vivificadora do Espírito” (pp. 67-68; a frase portuguesa soa estranha).

Ocorreram-me algumas dúvidas. Na p. 31, se pode ler, na citação de Rm 9,11: “Se o Espírito que ressuscitou Jesus dos mortos ...”. O texto grego e as boas traduções dizem: “...o Espírito *daquele que* ressuscitou

Jesus dos mortos...”. É diferente! Na p. 38, o A. diz que o título “Filho de Deus”, em Mc, não consegue penetrar nos actantes do relato, mas permanece na consciência privada de Jesus (cf. Mc 1,11, batismo de Jesus), até a exclamação do centurião em Mc 15,38. Mas, em Mc 9,7, Jesus é revelado aos apóstolos sob este título, com evidente referência à cena do batismo.

Não verifiquei o livro do ponto de vista lingüístico, mas além das coisas estranhas que já aponteí, vejo na primeira página uma amostra de negligência na revisão; “... que as CEBs ou pentecostais *de* apropriem do monopólio do Espírito...”; certamente quer dizer: “as CEBs ou *os* pentecostais *se* apropriem...” (p. 13, última linha). Na p. 201, “investigaremos a teologia dos Concílios Ecumênicos” parece referir-se às páginas anteriores; não deveria ser “investigamos”? E o termo “terrorífico” (p. 228, 1ª linha) não se encontra nem no novo dicionário Michaelis.

Johan Konings SJ

MURAD, Afonso: *Visões e Aparições*. Deus continua falando? Petrópolis: Vozes, 1997. 214 pp., 20,8 x 13,4 cm. ISBN 85.326.1823-5.

No contexto da reflexão teológica no Brasil, não é comum encontrar livros ou artigos que tentem estudar e oferecer elementos de discernimento sobre a realidade das “aparições e visões”. Talvez este dado da religiosidade popular pare-

ça sem interesse, e as reações negativas apriorísticas da teologia e da hierarquia inibam quem queira refletir sobre este fato de enorme repercussão pastoral.

Coube ao Ir. Afonso Murad o mérito de ter favorecido um diálogo

sereno e objetivo sobre este tema delicado e complicado, oferecendo algumas conclusões em aberto, estímulo para uma aprofundada reflexão teológica, e não pontos finais ou definições de certezas neste campo.

O A. tenta aproximar-se do fenômeno extraordinário das aparições e visões sem a preocupação de tomar posição a favor ou contra, como parece ser a atitude de muitos, na Igreja, hoje, inclusive padres e bispos.

Inicia-se com uma explicação dos termos usados e dos conceitos referidos ao fenômeno da vidência, apoiando-se na Bíblia e na história da Igreja, para ajudar o leitor a alargar seu horizonte, permitindo-lhe entender corretamente este fato, no interior da experiência cristã. Visões, locuções e aparições são alguns dos tantos meios possíveis do diálogo de Deus com o seu povo. Porém, devem ser discernidas à luz da fé, para serem entendidas no seu valor, e ponderadas nos seus frutos.

Falar de discernimento significa relativizar estas experiências, sem cair em afirmações absolutas, preconcebidas, a favor ou contra. Muito interessante é o esforço feito pelo A. para apresentar estes fenômenos, de forma objetiva, reconhecendo sua legitimidade, e seu lugar na experiência de fé dos cristãos e, ao mesmo tempo, afirmá-los como um simples meio, entre outros, de aprofundar a revelação de Deus.

Muito bem focalizada é a influência ou pressão ideológica exercida pelo grupo ao redor do confidente, até o ponto de manipular as mensagens e a experiência religiosa extraordinária, desvirtuando, assim, seu

genuíno conteúdo, exaltando elementos secundários e ofuscando os aspectos prioritários.

Merece especial atenção o capítulo IV, onde o A. busca oferecer elementos de psicologia que podem ser muito valiosos para descobrir o componente psíquico, implicados nos fatos extraordinários. A explicação científica serve para alertar as pessoas ingênuas, e pode ser útil para desmascarar exploradores de fenômenos paranormais. Porém, a explicação científica não é exaustiva, porque nada pode impedir a Deus de manifestar-se, através de fenômenos humanamente explicáveis. A ciência psicológica ou a parapsicológica podem e devem descrever, analisar e questionar o mecanismo psicológico atuante nos fatos extraordinários. Mas não lhes cabe dar interpretações de fé ou de pastoral, inerentes ao fenômeno das visões e aparições, pois são distintos os critérios e os princípios a serem usados, situando-se além da perspectiva psicológica.

A presença de visões e aparições, ao longo da história da Igreja, não é simples decorrência de condicionamentos sociais, religiosos ou econômicos. Existe, de fato, uma relação entre as aparições e tais condicionamentos, mas não relação de causa-efeito. Embora os “movimentos aparicionistas” possam responder a carências ou aspirações da sociedade atual, não podem ser considerados fruto desta realidade. O A. indica, no âmbito da cultura e da religiosidade popular, como elementos decisivos: o encantamento pelo sagrado, a busca do maravilhoso, a forte devoção a Maria. No campo da cultura moderna, em crise, aponta: o subjetivismo pós-moderno, a

cultura da imagem e do símbolo, a ascensão do milenarismo. Importa ter presente todos estes e outros fatores, para evitar interpretações ingênuas ou mágicas dos fatos carismáticos, tidos como fruto destas circunstâncias ou como manifestações do divino, fora de um contexto humano preciso.

No capítulo VI, percebe-se um esforço de ir ao encontro das várias perplexidades despertadas, na pastoral, pelas visões e aparições, recorrendo-se a uma interpretação nova dos fatos e, sobretudo, das mensagens. Tem-se em vista criar no leitor um atitude crítica, baseada no amor à verdade e na capacidade de discernimento. Assim, na medida em que forem discernidos, os fenômenos extraordinários se tornam uma ajuda para a fé da comunidade cristã.

Por último, enfrenta-se o problema do discernimento das visões e aparições, e do acompanhamento pastoral dos confidentes, nelas envolvidos, oferecendo critérios concretos para agente, padres e bispos.

Com certeza, merece todo apoio o empenho do Ir. Murad para oferecer critérios e informações que possam fundamentar um posicionamento diante destes componentes da religiosidade popular. Entretanto, alguns pontos poderiam ter sido aprofundados, para envolver, ainda mais, o leitor e ajudá-lo a compreender o fenômeno com abertura, maturidade e senso crítico:

Seria interessante colocar as visões e aparições dentro de um contexto amplo, para não dar a impressão de que os fatos carismáticos se reduzem só a isso. De fato, as visões e aparições são os carismas que, hoje, mais chamam a atenção. Porém, há

muitos outros, até mais importantes numa perspectiva pastoral.

Na análise dos mecanismos psicológicos, que entram em jogo na personalidade do confidente, seria oportuno alargar o espaço dado aos condicionamentos culturais, pois, às vezes, uma mesma mensagem ou fato carismático possa se apresentar de forma contraditória.

O A. poderia ter-se detido na explicação da função da hierarquia da Igreja, no tocante aos carismas extraordinários e, especialmente, às visões e aparições. Padres e bispos são, diretamente, envolvidos no fato carismático, por lhes competir o dever de discernir e reter o que é bom. Trata-se de oferecer uma ajuda à hierarquia, de modo a munila de critérios objetivos de discernimento, para estar em condições de assumir esta função diante dos carismas extraordinários, bem como dos carismas ordinários do cotidiano da Igreja.

Mereceria ser aprofundado não somente o mecanismo psicológico que pode atuar na pessoa do confidente, mas também o mecanismo atuante na hierarquia, diante destes fatos. O sujeito de visões e aparições não é somente o confidente, mas também a hierarquia chamada a intervir, em cada acontecimento desta natureza, para discernir, e também para permitir o uso daquele carisma considerado útil e conveniente para o bem da Igreja.

Por último, o discernimento dos fatos carismáticos deveria levar o confidente a entender que, no coração dele, é onde deve se realizar um primeiro discernimento, antes de manifestar ao público seus sentimentos. Além disso, deve se definir mais detalhadamente as características que

tornam autêntica uma locução ou uma mensagem, presumivelmente recebida do “Alto”, fazendo uma aproximação com os critérios bíblicos de discernimento.

Urge, no acompanhamento do confidente e do seu grupo de apoio, a presença de um diretor espiritual, que, sem identificar-se com o confidente e com a sua obra, deveria manter o necessário equilíbrio, bem como distância dos fatos, de modo a

poder realizar um discernimento bem objetivo e espiritual.

São pistas de trabalho para outras publicações neste campo, que gostaríamos, de fato, poder encontrar em nossas livrarias.

João Pedro Cornado SJ

GRISCI, Carmem Lígia Iochins – GUARESCHI, Pedrinho A. – RUEDELL, Pedro: *Igreja questionada*. Apresentação Luís Carlos Susin. – Petrópolis: Vozes, 1998. 99 pp., 21 x 13,5 cm. ISBN 85.326.2007-8

Este livro apresenta o resultado de uma pesquisa sobre os “católicos afastados”, realizada por solicitação do Setor Regional de Catequese da CNBB Sul 3 (RS) e das coordenações diocesanas de catequese do mesmo Estado. Foi realizada por pesquisadores da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

A pesquisa realizou-se no horizonte teórico da chamada “teoria das representações sociais”, partindo de que ao agir as pessoas se guiam por “representações sociais”, e não simplesmente por conhecimentos racionais, mas antes por apelos afetivos, emocionais, simbólicos, míticos. Como metodologia foi usada a técnica dos grupos focais (grupos de discussão) formados em diversas camadas da população, cujos membros se dispõem a discutir o assunto em pauta.

Carmem Grisci (51-78) “esclarece a linha teórica em que se embasa a pesquisa, a maneira como foi feita a abordagem do objeto em estudo, privilegiando a apresentação dos resultados propriamente ditos” (51). *Pedrinho Guareschi* (79-91) interpreta os dados da pesquisa. Os dois textos centrais são precedidos por um trabalho de índole histórica, da autoria de *Pedro Ruedell* (17-49), que tenta contextualizar no processo histórico brasileiro a atual diversidade de situações dos batizados católicos. A introdução (13-16), uma conclusão inconclusiva (“E a história continua”, 93-96) e a bibliografia (97-99) completam a obra que é apresentada por Luís Carlos Susin (9-11).

O resultado da pesquisa “dá o que pensar” a todos os implicados na ação pastoral da Igreja Católica. Em primeiro lugar – e os analistas da pesquisa o sublinham bem –, o próprio conceito inicial de “católico afastado” é discutível e, do ponto de vista dos atingidos, inaceitável: “Não fomos nós que nos afastamos da Igreja; a Igreja é que se afastou de nós” (51; cf. 60-61.89-90). Eles se consideram católicos, mas não aceitam a instituição Igreja como mediação necessária para chegar a Deus: “Deus está bem no meio do peito do homem que tem fé” (65). Parece, aliás, uma marca do brasileiro médio

que a religiosidade seja “um valor geral e central” (85), mas para cultivá-lo não se sinta necessidade da Igreja (84). Pelo contrário, a “presunção” dos agentes que se consideram “donos” da Igreja e da verdade (86), os afasta.

O resultado da pesquisa deveria ser estudado, refletido e meditado por todo agente de pastoral, pois é, sem dúvida, representativo de todos aqueles que costumamos considerar “católicos batizados afastados”. Haveria muito a mudar, embora não tudo dependa da boa vontade do agente particular, mas de uma mudança mais profunda e estrutural na “Ecclesia semper reformanda” (a Igreja que deve ser sempre reformada).

Na opinião do recenseador, o artigo sobre o pano de fundo histórico da questão não acrescenta nada essencial ao livro. Poderia ter sido omitido com vantagem.

FT

FALLA, Ricardo: *Historia de un gran amor*. México: CRT, 1997. 87 pp., 20,8 x 12,9 cm. Colección Espiritualidad 3.

O A. relata, com as cores de uma experiência espiritual de amor, a aventura que viveu no contato com as “Comunidades de Población en Resistencia” Ixcán, na Guatemala. Antropólogo de formação, acompanhou um tempo essas comunidades, recuperando seus sofrimentos, sobretudo, com o terrível massacre de 1982. Viveu duras provas junto com o povo, sendo perseguido pelo exército que bombardeava e matava as populações indígenas. De um lado, é um testemunho de uma beleza heróica, e, de outro, provoca horror diante da tamanha monstruosidade de um regime militar e de seu exército.

Apenas cabe-nos na mente que exista, em pleno século XX, com todos os meios de divulgação tão horrendo genocídio, tão pouco sabido. Pesa sobre tudo isso um silêncio cúmplice da mídia. Esse pequeno livro revela-nos um canto desse drama. Está escrito a partir da experiência pessoal desse sacerdote jesuíta, que conviveu com essa dura realidade. Conversou muito, entrevistou as pessoas à cata de testemunhos vivos do sofrimento do povo.

Ele se refere no livro a uma obra folhuda que estava escrevendo com todo o material de sua pesquisa. Não saberia dizer se ela foi ou não publicada em algum lugar. Pelo testemunho do livro, desaconselharam-no, então, a fazê-lo para não arriscar mais ainda sua vida. “Publicar seria morrer”.

Admirável é o amor que o A. mostra para com seu povo sofrido. Usa para exprimi-lo versículos do Cântico dos Cânticos. Só uma experiência mística, espiritual de amor pode dar conta de tal vivência. O leitor termina vencido por tanto amor e beleza, mas machucado por tamanho sofrimento

dos pobres nesse mundo de injustiça e opressão. É um verdadeiro cântico desde o cativo. Realiza na prática o que L. Boff escrevera décadas atrás: Teologia do cativo e da libertação.

JBL

TELLECHEA IDÍGORAS, Ignacio: *San Ignacio de Loyola. La aventura de un cristiano*. Mexico: CRT, 1998. 70 pp., 20,3 x 12,8 cm.

Este é um pequeno livro, muito bem escrito. Uma jóia! O A. de uma vida de Santo Inácio, volumosa, historicamente muito bem documentada, com maravilhosa percepção do santo, resolveu brindar-nos uma edição resumida (cf. *Inácio de Loyola, sozinho e a pé*. São Paulo, Loyola, 1991, 343 pp.). Dessa maneira, ele pode atingir mais pessoas, que teriam dificuldades de enfrentar a sua obra de maior fôlego.

Na primeira parte, traça-nos a vida do Inácio mundano até sua tormentosa conversão. Com muito saber e sabor histórico, situa-nos Inácio no seu tempo, desde o berço de sua família, passando pelas diversas experiências da corte até a guerra contra os franceses. O fruto militar foi desastroso: a derrota. A consequência física grave: fratura da perna que o levou às portas da morte. O resultado espiritual foi surpreendente: leituras espirituais, luta interior de movimentos da alma, o início da escola do discernimento até sair convertido em busca de Montserrat.

A segunda parte inicia-se com a vida espiritual de um Inácio, ensinado por Deus. Sem passar pelas escolas espirituais da época, faz o noviciado na solidão da gruta de Manresa, onde se adentra na mística. Viaja à Terra Santa à busca das pegadas de Cristo, materiais e espirituais. Lentamente nasce o Inácio apostólico que vai reunindo em torno de si companheiros. Algumas tentativas frustradas. Ei-lo em Paris já com amigos que constituirão mais tarde os primeiros co-fundadores da Companhia de Jesus. O A. desvela-nos, com beleza, o surgir lento do Inácio que se prepara para sua última e grande missão.

A terceira parte é dedicada a ela: Inácio e a Companhia de Jesus. Essa nova Ordem religiosa, apesar de todas as dificuldades, termina por ser aprovada pelo Papa Paulo III. A sua obra espiritual por excelência, o livrinho dos Exercícios Espirituais, recebe também uma rara aprovação pontifícia. E, por fim, recebem os primeiros companheiros a incumbência por parte do Papa de escreverem as Constituições. Ninguém melhor que Inácio para assumir, principalmente, a tarefa com a ajuda dos companheiros. Nessa obra madura, mais espiritual que jurídica, Inácio deixa seu último testamento: as Constituições. Aliás penúltima! Porque um dos padres de Roma, o português Gonçalves da Câmara consegue ouvir de Inácio suas íntimas confidências e

deixa-nos o lindo Memorial da Autobiografia (cf. *Autobiografia de Inácio de Loyola*. São Paulo, Loyola, 1974).

Antes de morrer, sofreu uma última prova de fé e obediência. O cardeal Caraffa, desafeto de Inácio, é eleito papa. Pesam ameaças sobre a continuidade e a integridade substancial da Companhia de Jesus. Homem de fé, Inácio, depois de oração, vive o que escrevera no livro dos Exercícios: Sentir com a Igreja. Não se afastou um ponto na fidelidade e obediência ao magistério pontifício. Está maduro para morrer e deixar após si a esteira da sua vida nas pessoas dos jesuítas já presentes em vários continentes.

É a aventura maravilhosa de Inácio que o A. nos desenha com arte, com beleza, com profunda estima. Livro saboroso que faz bem ao coração num momento cultural em que faltam modelos e somos bombardeados pelos falsos e superficiais ídolos da propaganda e da mídia.

JBL

ALTMAYER Jr., F. (texto) e CORDEIRO, J. (fotos), *Aparecida. Caminhos da fé*. São Paulo: Loyola, 1998. 126 pp., 21 cm x 14 cm. ISBN 85-15-01777-6.

Há livros folhudos para leituras longas e profundas. Há livros leves, belos, feitos para agradar os olhos, aquecer a afetividade. Este pertence a esse último gênero. Apresenta, em texto sucinto, agradável, bem escrito e gostoso de ser lido, os mais diversos aspectos da realidade religiosa de Aparecida. Ao lado, estão fotos coloridas, expressivas, desse universo de piedade mariana.

Breve carta do cardeal emérito de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns, apresenta o livro. O A. começa com sucintas palavras sobre o sentido bíblico das aparições para, em seguida, numa primeira parte, recontar a história da imagem milagrosa desde sua pesca no Rio Paraíba, os primeiros sinais de devoção até o fato da proclamação de Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil, pelo episcopado brasileiro em 1931. Para quem não conhece essa história e a imagem, o autor as descreve com pormenores. Um conjunto de fotos muito belas completa tal descrição.

Uma segunda parte do livro, conjugando também texto e fotografia, detalha a obra da construção do atual santuário e todo o conjunto de obras anexas. Emerge da leitura a percepção da grandiosidade arquitetônica do Santuário e do seu significado religioso na vida do povo brasileiro.

E, finalmente, uma terceira parte reproduz uma série de orações e cânticos a Nossa Senhora Aparecida.

Este é um livro bom para presentear pessoas com sentido estético e religioso. O texto e as fotografias fazem um belo conjunto. Além disso, o A. consegue passar, em estilo agradável e simples, uma visão atualizada e teológica da devoção a Nossa Senhora Aparecida. Respeitando as devoções populares, dá-lhes um significado profundo, evitando desvios e exageros.

JBL

HORSLEY, Richard A. – SILBERMANN, Neil Asher: *The Message and the Kingdom*. How Jesus and Paul ignited a revolution and transformed the Ancient World. New York: Grosset/Putnam, 1997. 290p. 23x16cm.

O estudioso do Novo Testamento Horsley e o arqueólogo Silbermann resumem neste livro de modo claro, acessível e equilibrado uma leitura sociopolítica dos documentos referentes não só a Jesus, mas também a Paulo de Tarso, abrindo inclusive uma perspectiva sobre o período ulterior do cristianismo nascente. O resultado é uma compreensão “viável” do teor revolucionário de Jesus e Paulo no contexto sociopolítico e cultural do primeiro século. O estilo é fluente, os pontos tocantes ao dogma das confissões judaica e cristãs são tratados com muita delicadeza, evitando que se projete sobre a compreensão histórica de Jesus e de Paulo as discussões teológicas ulteriores. O livro apresenta-se sem notas de rodapé, mas em compensação traz um apêndice bibliográfico resumindo a discussão científica de cada item, além de valiosos índices de autores e de assuntos, linha de tempo e mapa.

A idéia fundamental é que Jesus, movido pelo Espírito profético, teria almejado a renovação do povo de Israel como “reinado (de Deus) sem rei”, a começar pelas comunidades aldeãs de sua terra natal, a Galiléia, sendo levado a enfrentar a constelação do poder, comportando a ambição de Herodes Antipas, o controle romano e a cumplicidade do sistema religioso do Templo. A análise do sistema herodiano é muito valiosa.

A aventura de Paulo seria análoga. Defensor das tradições judaicas, teve uma visão profética, comparável à de Isaías e de Ezequiel, de Jesus glorioso, que o levou a dedicar-se ao projeto das comunidades dos discípulos de Jesus, ultrapassando paulatinamente as fronteiras da “circuncisão” e concebendo a renovação num sentido que incluísse todos os povos, realizando as profecias universalistas, anunciando o tributo dos pagãos – a coleta das Igrejas da Grécia levada à comunidade de Jerusalém, o projeto de ir até a Espanha-Tarsis, ou seja, os confins da terra, tendo por base operacional a comunidade de Roma, à qual ele dirige sua carta mais explícita.

Ambos, Jesus e Paulo, estavam em contínuo contraste com o sistema do Império e seus vassalos – apesar de os escritos de Lucas esfumarem isso

-, o que determinou naturalmente sua morte, como também de outros “mártires” do cristianismo nascente. Será que a destruição do Templo foi uma vitória de César? E a história ulterior das comunidades cristãs, espiritualizando a herança de Jesus e Paulo e revestindo-se das insígnias imperiais? Esta é a pergunta que fica aberta no fim do livro, depois de uma saudosa evocação da comunidade judeu-cristã da Didaqué.

Os exegetas provavelmente não estarão de acordo com tudo o que o livro diz. Mas tem dois grandes méritos: lê a história de Jesus com olhos judaicos e inicia o leitor na abundância de novas evidências literárias e arqueológicas, que colocam definitivamente em xeque a maneira idealista e ocidentalizada com que a cristandade tradicional tem encarado os textos.

Johan Konings SJ