

McFAGUE, Sallie: *Modelos de Deus. Teologia para uma era ecológica e nuclear*. Tradução do inglês por José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 1996. 292 pp., 20 x 13 cm. ISBN 85-349-0741-2.

Neste livro, a A. se propõe buscar uma linguagem sobre Deus adaptada a uma "era ecológica e nuclear". Para tanto apresenta primeiramente o método adequado (I parte, cap. I-III), antes de oferecer três modelos, dentre os muitos possíveis, para falar hoje de Deus (II parte, cap. IV-VI).

O *cap. I* (17-51) analisa três aspectos da "nova sensibilidade" própria a nossa era: uma visão holística da realidade e a conseqüente relacionalidade de todos os seres; o reconhecimento da responsabilidade humana que até mesmo pode impedir que a vida continue na terra; a consciência do caráter construtivista da teologia como de todas as atividades humanas. Tal teologia não pensará mais as relações Deus-mundo e humanos-mundo de maneira hierárquica, dualista, externa, imutável, atomística, antropocêntrica, determinista, mas sim de maneira aberta, atenciosa, abrangente, interdependente, mutável, recíproca, criativa, porque "a única coisa permanente é a mudança" (32). Não conhecemos a realidade em si; conhecemo-la sempre de modo parcial e relativo. Por isso é necessário buscar novas metáforas mais adaptadas a nossa época.

O *cap. II* (52-90) explicita as conseqüências dessa nova sensibilidade para a teologia. Cabe ao teólogo "remitologizar, buscar na vida contemporânea e na sua sensibilidade imagens mais apropriadas para expressar a fé cristã no nosso tempo" (57). Por isso a teologia da A. é metafórica, uma teologia "de risco" (59), "uma aventura heurística" (60), "desestabilizadora" (60), experimental, não ligada às imagens e conceitos da Escritura, embora busque descobrir as "continuidades demonstráveis" entre as novas metáforas e o paradigma cristão. É uma teologia especialmente adequada a épocas de incerteza e de mudança (cf. 62-63). Por seu caráter precário, é uma teologia pluralista, pois nenhuma metáfora consegue abarcar a Deus (cf. tradição da teologia negativa). Em suma: A teologia metafórica "é hipotética, experimental, parcial, aberta a várias conclusões, cética e heurística" (67). É "um empreendimento pós-moderno", dissera a A. já na introdução (9).

As fontes dessa teologia são três: Escritura — tradição — experiência, vistas em íntima unidade. Todas interpretam o amor salvífico de Deus ou são experiência desse amor. Para

a A., a Escritura não deve ser entendida como texto de autoridade, pois então a fé cristã perderia sua relevância, tornando-se algo meramente do passado. A Escritura é normativa “como um modelo do modo como a teologia deve ser feita” (72, grifo do recenseador). Daí se seguem os critérios para a teologia: o critério formal é que seja uma reflexão expressa na linguagem e nas formas de pensamento do tempo presente (cf. 73); o critério material são as “continuidades demonstráveis” dentro do paradigma cristão. A teologia metafórica reconhece na visão desestabilizadora, inclusiva e não hierárquica da história de Jesus de Nazaré (cf. 79) sugestões válidas para interpretar a salvação numa era holística e nuclear. São ressaltados três aspectos paradigmáticos em Jesus: “o seu costume de falar em parábolas, o fato de sentar-se à mesa com os excluídos e a sua morte na cruz” (80), aos quais depois a A. acrescentará um quarto: os relatos das aparições do Ressuscitado (cf. 91). “... as parábolas ilustram o aspecto desestabilizador da boa nova do cristianismo; os excluídos sentados à mesa com Jesus, seu caráter inclusivo; e a morte na cruz, a sua ênfase não hierárquica” (ib.). Os modelos propostos pela A. na segunda parte seguem essa inspiração.

O *cap. III* (91-129) completa o esboço do contexto da teologia para uma era ecológica e nuclear apresentando um modo novo de pensar a relação Deus — mundo. Parte do relato das aparições do Ressuscitado, cujo significado é a consciência da presença constante de Jesus. A partir daí a A. propõe pensar o universo “como ‘corpo’ de Deus, presença palpável de Deus em todo tempo e lugar” (93). Sublinha que se trata de uma *metáfora*. Não que o mundo seja

o corpo de Deus, mas podemos *imaginá-lo* desta forma. O mundo “como auto-expressão de Deus” (94) exige de quem crê responsabilidade por ele. Com a afirmação do mundo como corpo de Deus, a A. entende “remitologizar” a afirmação de fé “Cristo ressuscitou” (cf. 95).

A nova metáfora está em oposição ao “modelo monárquico” tradicional de pensar a relação Deus — mundo (cf. 97) e deve ser entendida no sentido do panteísmo (não do deísmo que simplesmente identifica Deus e mundo). Deus encarnado no mundo que é assim seu corpo, pode ser morto, como Jesus o foi. Mas ressuscitará, como ele também. Destruí-lo é incorrer no pecado de dar morte a Deus. De onde se segue nossa responsabilidade por “zelar pelo corpo de Deus, o mundo” (109).

Na perspectiva dessa metáfora, a relação Deus — mundo é muito mais íntima. O conhecimento de Deus sobre o mundo “é empático, íntimo, [...] solidário, mais próximo do sentimento que da racionalidade” (110). Deus “está também envolvido, profundamente, palpavelmente, pessoalmente, no sofrimento” (112). Sofre permanentemente com o mal em seu próprio corpo e não só por poucas horas “como na antiga mitologia” (113).

Nós, humanos, somos uma “parte especial” do corpo de Deus, pois somos agentes. Relacionamo-nos com Deus como a outro Tu, numa experiência de encontro (cf. 114). Somos os únicos que são imagem de Deus, de onde deriva nossa responsabilidade especial pelo corpo de Deus (ecologia). Somos a consciência do cosmo. “O pecado é a recusa de viver a interdependência radical com tudo o que vive: é o desejo de pôr-se distante de todos os outros como se não

precisasse deles e não fosse necessário para eles" (115).

Mas a A. relativiza a metáfora do mundo corpo de Deus através dos modelos de mãe, amante e amigo (cf. 117), com "suas associações de atenção, reciprocidade, atração, sustento, apoio, empatia, responsabilidade, serviço, sacrifício de si mesmo, perdão e criatividade" (89). As metáforas pessoais têm a vantagem de se apoiarem sobre "o que melhor conhecemos" (121), as mais importantes relações humanas. Elas são especialmente apropriadas para uma época ecológica e nuclear, porque projetam nova visão de poder, "o poder do amor em suas várias formas (ágape, eros e filia) que opera por persuasão, cuidado, atenção, paixão e reciprocidade" (126). Unidas à metáfora do mundo como corpo de Deus, deixam de ter caráter individualista, porque "participamos do amor divino não como indivíduos, e sim como membros de um todo orgânico, o corpo de Deus" (127-128).

A segunda parte desenvolve os três modelos propostos, começando por sugerir que a tríade mãe — amante — amigo corresponde à Trindade da fé cristã (cf. 133s). Cada capítulo se desenvolve em quatro momentos: uma introdução que justifica a escolha do modelo, uma caracterização do amor de Deus para com o mundo na perspectiva do modelo, a correspondente atividade de Deus e a ética daí decorrente.

O cap. IV (139-174) é dedicado a *Deus como mãe*. A metáfora feminina é possível porque "Deus está além do masculino e do feminino" (142). "Deus é ele e ela e nenhum dos dois" (ib.). Além disso o ser humano, como homem e mulher, é "imagem de Deus". Aliás, também falar de Deus como Pai tem conotação sexual, pois

"... não existe linguagem de gênero neutro se tomamos a nós mesmos como modelo para falar de Deus, porque somos seres sexuais" (141).

Na perspectiva de Deus como mãe, o amor de Deus ao mundo é *ágape*. Depois de discutir e julgar infeliz a concepção de *ágape* como amor desinteressado, a A. propõe que se transfira o *ágape* do âmbito da redenção ("Deus nos ama, apesar do pecado") para o da criação (Se Deus nos ama, declara-nos: "Que bom que vocês existem!"). A metáfora da mãe e do pai é adequada, porque seu amor "é a experiência mais poderosa e íntima que temos de dar amor, cujo retorno não é calculado [...]: é o dom *da vida como tal* a outros" (147). É a mais próxima da idéia de criação. Mas não é como o amor de pai e mãe só interessado na vida humana, mas por todas as formas de vida, pois Deus é mãe do universo.

O modelo do amor de mãe/pai para o amor *agápico* e criador de Deus é o mais apto para uma era ecológica e nuclear, quando a fé cristã deve despertar para "uma profunda consciência da preciosidade e vulnerabilidade da vida como dom que recebemos e transmitimos" (149). A imagem de mãe é a que melhor exprime a "interdependência e a inter-relação de toda vida com seu fundamento" (151). O símbolo do nascimento implica "uma visão íntima e inclusiva do cosmo" com relação a Deus, sem identificar Deus e o mundo. Além disso, o modelo mãe/pai exprime ainda a sustentação da vida. Enfim, "Deus como mãe/pai deseja que tudo floresça. O amor divino *agápico* é inclusivo e portanto um modelo de justiça imparcial" (154).

Do modelo Deus-mãe emerge uma concepção de *criação* como "expressão do próprio ser de Deus"

(157). "...o universo e Deus não são nem totalmente distantes nem totalmente diferentes", "estão próximos e são semelhantes [...] como a mãe e seu filho" (157). A A. reconhece certa contradição entre sua afirmação do universo como corpo de Deus e a metáfora do parto (cf. 158), mas não procura conciliar, talvez por sua própria concepção de teologia. O modelo de Deus-mãe subverte todos os dualismos. Deus como mãe é criador e juiz, porque o feminino em Deus não é constituído a partir de estereótipos culturais (ternura, suavidade, piedade...), mas da experiência feminina de gestação, parto, lactação. "Por ele [o modelo materno], [...] é possível figurar Deus criador como aquele em quem vivemos, nos movemos e temos nosso ser, e como aquele que julga os que querem impedir o bem-estar e a plenitude do seu corpo, o nosso mundo" (165).

A conseqüência ética desse modelo de Deus é a *justiça*, entendida como "a justa ordenação do governo do cosmo de uma maneira que beneficie a todos" (167). A A. está de acordo com as teologias da libertação que consideram uma ordem sociopolítico-econômica justa como parte do Evangelho. Mas julga insuficiente se não se falar também da "atenção para com o mundo que fornece todos os bens a serem distribuídos justamente" (168) (ecologia).

O *cap. V* (175-215) trata de *Deus como amante*. A recusa dessa metáfora provém do temor de contaminar o amor de Deus com "a mais leve idéia de paixão" (176) ou desejo. Mas há na tradição cristã momentos em que o desejo ou a paixão foram importante dimensão na relação Deus — mundo (cf. Cântico dos Cânticos, místicos, a figura da alma ou da Igreja como esposa).

O amor de Deus ao mundo como amante é *eros*, "uma atração apaixonada para o que vale e um desejo de estar unido com ele" (183). Expressa carência e por isso pode parecer estranho que se use para o amor salvífico de Deus. A A. distingue dois tipos de amor que valoriza o outro: o que o valoriza e ama "apesar de" e o que o valoriza e ama "por causa de". No primeiro caso, o amor persiste, apesar de o outro ser indigno, pecador; no segundo, porque o outro é valioso, sejam quais forem seus defeitos. Ora, é melhor ser amado desta forma. Para uma época ecológica e nuclear o segundo tipo de amor é mais apto para uma concepção de Deus.

A segunda implicação do modelo é que Deus precisa do mundo. Hoje a imutabilidade já não pode ser considerada superior à mutabilidade. Pelo contrário. Nesse sentido é razoável "incluir a mudança como um atributo divino" (187). Deus precisa de nós para manter o mundo. É próprio do amor de amantes precisar de resposta. E a resposta no caso é o cuidado pelo mundo, o corpo de Deus-amante. Nessa concepção de Deus, o pecado é "a recusa da relação — a recusa de ser os amados do nosso Deus amante e a recusa de ser amante de tudo o que Deus ama" (194-195). O resultado do pecado são hierarquias, dualismos e exclusões.

A concepção de Deus-amante traz consigo uma nova teodicéia, não entendida como defesa de Deus, mas como a presença de Deus no sofrimento: "Deus como amante sofre com os que sofrem" (198). A *salvação* se realiza pela participação de Deus em nosso sofrimento (aspecto passivo, segundo, da paixão) e pela resistência (aspecto ativo para reintegrar as divisões e exclusões) à semelhança da concepção tradicional

da ação redentora de Cristo. Só que a A. se afasta da doutrina clássica sob três aspectos: 1) A salvação não é obra de um indivíduo, Jesus (embora ele seja paradigmático), mas de todos. 2) A salvação consiste na reunificação não de indivíduos, mas do mundo todo com Deus. 3) Recebe-se a salvação pela participação no processo de integração que rompe os dualismos, hierarquias e exclusões (e não [apenas?] pela palavra e pelos sacramentos). A salvação é um aprofundamento da criação: ela diz a todos, mesmo aos últimos e aos mais pequenos, não apenas “Que bom que você existe!” (criação), mas também “Você é sumamente valioso para mim”. “Os salvadores do mundo são amantes do mundo” (203).

A resposta ética a esse modelo é a *cura* que consiste na “reunificação do nosso mundo desordenado” que consiste primariamente na “atenção às coisas básicas de que os corpos humanos (e não-humanos) necessitam para sobreviver” (203); na correção dos “desequilíbrios que ocorrem em parte devido ao desejo desordenado da humanidade de devorar o todo em vez de fazer parte dele” (205); na resistência contra tudo que destrói a criação; na identificação com os sofredores em sua dor. Jesus é paradigma de Deus como amante, mas, de tempos em tempos, surgem outras figuras igualmente paradigmáticas (a A. cita Gandhi, Bonhoefer e outros exemplos pouco conhecidos no Brasil).

O *cap. VI* (216-247) aborda o terceiro modelo: *Deus como amigo*. A amizade (*filia*) é uma relação bem mais complexa do que parece à primeira vista. Alguns a consideram desnecessária. Mas justamente nisso está sua força, “porque é a mais livre de todas as relações humanas” (219).

“A amizade, antes de tudo, é uma atração alegre e livre entre duas pessoas: amigo é alguém de quem se gosta e alguém que gosta de nós. [...] ... é um relacionamento que em certo sentido é simplesmente satisfação mútua na presença de um ao outro. Neste sentido, a filia está próxima do eros, mas sem o elemento sexual” (220). A A. encontra três paradoxos nesse tipo de amor: “... numa relação livre, acontece um vínculo; numa relação entre dois, está implicado um elemento inclusivo; numa relação supostamente para crianças e anjos [porque inocente, “livre de culpa, medo, ciúme, ressentimento” 220], requerem-se características adultas” (223; 226). A relação de amizade é a mais adulta das três (ágape, eros, filia), porque significa mutualidade, reciprocidade, não ser dependente um do outro, mas em contrapartida ser responsável pelo outro, interdependência. Ora, tornar-se adulto é, entre outras coisas, “assumir responsabilidades, ser capaz de tomar parte no trabalho do mundo em vez de ser sustentado por outros” (227). A amizade com Deus leva a tomar parte em sua ação sustentadora do mundo.

O aspecto que a amizade acrescenta ao amor de Deus é o *sustentar*. O cerne da amizade é a alegria de estar juntos. Por isso, a refeição em comum é o lugar por excelência para os amigos se encontrarem. “Deus como amigo diz: ‘Partamos, todos nós, o pão juntos na camaradagem e na alegria’” (213). Como modelo para relação Deus — mundo, afirma “que Deus está conosco, Emanuel, nosso companheiro, que constantemente nos acompanha na alegria e no sofrimento. Não estamos entregues a nós mesmos na luta contra as forças do pecado e do mal...” (232).

A esse modelo corresponde classicamente o Espírito. A A. pensa, no entanto, "que o modelo do amigo ou companheiro é preferível para expressar a obra sustentadora de Deus numa era ecológica e nuclear" (233), pois dá conta melhor da ação sustentadora de Deus, representada na refeição partilhada incluindo todos os excluídos, humanos ou não. Quem está unido nessa amizade constitui a comunidade de amigos de Jesus (Igreja). E, como "amigos do Amigo do mundo" (236), está "disposto, como adulto, [a] somar forças em mútua responsabilidade com Deus e com os outros pelo bem-estar deste mundo" (240-241). É ser *companheiro* do mundo, estar com o mundo como um advogado lutando por um justo tratamento para todas as formas de vida do mundo, e como um parceiro identificando-se com todas elas.

Os três modelos têm relação com a Trindade, o que não constitui mera coincidência, "mas deliberada tentativa de destronar esses nomes [Pai, Filho, Espírito Santo] como descrições de Deus que não permitem suplementos nem alternativas" (249). "*Deus tem muitos nomes*" (ib., grifo da A.). A A. pretendia um duplo movimento: o primeiro desorientador (introduzir modelos alternativos que mostrassem outras possibilidades de abordar as categorias tradicionais); o outro reorientador ("para o nosso tempo os novos modelos são modos esclarecedores, proveitosos e apropriados de pensar sobre a relação Deus - mundo" 250).

Como a A. considera não ter podido "abordar de modo unificado [...] a transcendência e imanência de Deus" (250), ela o faz na *conclusão* (248-256). Seus modelos não apresentam a Deus como "uma divindade solitária distante do mundo e sem relação com ele, nem um Deus

submerso no mundo e indiferenciado dele" (251). Nesses modelos Deus "é ao mesmo tempo transcendente ao mundo (como somos transcendentos aos nossos corpos) e profundamente imanente no mundo (como somos um só todo com nossos corpos)" (251). A Trindade é apropriada "para expressar a unidade, a separação e a reunificação" (252), embora não circunscreva a natureza divina (cf. 251-252). Estabelecer os três é uma espécie de pragmatismo frutuoso e esclarecedor!

Nosso contato com Deus é sempre mediado e encarnado, pois o mundo, corpo de Deus, é o lugar onde o encontramos. Isso implica que não tomamos consciência de Deus como indivíduos isolados em momentos de êxtase, "mas como trabalhadores — pais, amantes e amigos — no mundo. O mundo é o nosso lugar de encontro com Deus, e isto significa que a imanência divina é 'universal' e que a transcendência de Deus é 'mundana'" (253). "*Imanência universal*": não há lugares e tempos especiais para encontrar a Deus, apesar de haver lugares e tempos, pessoas, povos, instituições de importância paradigmática. Mas encontramos a Deus trabalhando pelo mundo. "*Transcendência mundana*": Uma sensibilidade ecológica evolutiva que vê no universo o corpo de Deus, admira-se e se enche de sentimentos de temor, reverência, admiração. "Como corpo de Deus, ele [o universo] é maravilhosa, estupefata e divinamente misterioso" (255).

O recenseador espera que esta apresentação da obra tenha permitido perceber toda sua riqueza e também seus limites. Os modelos de Deus são, sem dúvida, muito sugestivos e ricos e permitem nomear Deus

em continuidade com a grande tradição cristã. O problema está na epistemologia teológica da A. É patente seu agnosticismo: "O ponto básico da afirmação metafórica é que existe algo sobre o que não sabemos como falar e a que não temos acesso a não ser por metáforas". Porém isso "...não quer dizer que não existe uma realidade (nem significa que existe), embora a suposição do discurso metafórico [...] seja que estas metáforas [...] são de alguma coisa, ou não haveria nenhum sentido em argumentar em favor de uma antes que de outra" (264, nota 13 do cap. II, grifo do recenseador). A A. não duvida em classificar sua teologia de "cética" (67; cf. 9). Nesse sentido é bem típica da pós-modernidade (cf. 9).

É lamentável que, numa obra de pesquisa, rica em notas eruditas e esclarecedoras, a editora as tenha colocado no final do livro (257-292) em vez de pô-las ao pé de cada página. O leitor precisa constantemente passar do ponto onde está ao fim do livro, pois as notas não são supérfluas, como parece ser o pensamento da editora, mas explicitam, complementam ou confirmam o pensamento da A.

A tradução é muito boa, fenômeno infelizmente não tão freqüente nas obras teológicas traduzidas em nosso país. Merece menção.

Francisco Taborda SJ

SCHRIJVER, G. de (ed.): *Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clash of Socio-economic and Cultural Paradigms*. Leuven: University Press, 1998. 453 pp., 24,3 x 16 cm. Coleção Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 135. ISBN 90 6186 883 1.

Na Universidade Católica de Louvain há um Centro para Teologia da Libertação (TdL) que já vem desde 1994 pesquisando o deslocamento de paradigma da análise sócio-econômica para a cultural nas TdLs do Terceiro Mundo. Organizouse em novembro de 1996 um Symposium internacional em que esse tema foi o foco central. Nesse Symposium, o coordenador do Centro, G. de SCHRIJVER, desenvolveu uma análise da situação atual, avaliando-a à luz da transição da modernidade para a pós-modernidade e da globalização. Este texto constitui a primeira parte do livro.

Sete teólogos do Terceiro Mundo de três Continentes do Sul foram

convidados ao Symposium para reagirem ao texto de discussão, avaliando a hipótese do deslocamento de paradigma na sua validade científica, na sua aplicabilidade à teologia à luz do próprio contexto ou, eventualmente, propor idéias alternativas. É a segunda parte do livro.

Um grupo seleta de teólogos e cientistas sociais, do hemisfério Norte e Sul, foi também convidado a participar do debate. Foram criados grupos para discutir se houve um deslocamento de paradigma e se certas mudanças de ênfase estariam relacionadas com o fenômeno de globalização. Os resultados foram apresentados em plenário. A terceira

parte do livro reúne reações desses plenários, textos apresentados nos grupos que puderam ser refeitos e outros artigos, agrupados sob o título de "Avaliação do Symposium", "Pós-modernidade e globalização" e "Mudança de paradigma desde perspectivas diversas".

Percorrer os vinte e dois textos é impossível. Merece maior relevo o texto principal que ficou por conta do Coordenador do Centro e editor do livro. É um texto de quase 80 páginas. Bem maior que todos os outros.

Num primeiro momento, o A. mostra como esse deslocamento da análise sócio-econômica para a cultural aparece no interior das TdLs, especialmente pela influência da África e da Ásia. Tal se constata também nos documentos da Igreja da América Latina, estudando a mudança da Conferência de Medellín (1968) passando pela de Puebla (1979) até a de Santo Domingo, em que predomina o aspecto cultural. Na Igreja da América Latina, a posição de auto-defesa da Igreja, perdendo a coragem mostrada durante o Vaticano II e Medellín, mostrou-se, entre outras coisas, nesse deslocamento da análise sócio-econômica para a cultural (cristã), em que se supõe estar a práxis libertadora do pobre.

Em seguida, o A. constrói um quadro da modernidade e relaciona com ele a clássica TdL. Apresenta a modernidade sustentada por cinco pilares: confiança na tecnologia baseada na ciência, a soberania dos estados-nação e o conceito moderno de cultura, a racionalidade burocrática, a maximização do lucro e a crença no progresso permanente. Esses pilares apoiam-se numa metodologia que visa a compreender racionalmente as coisas em termos de sua ordem

universal estandarizada. A racionalidade vem na linha do aperfeiçoamento dos métodos científico-filosóficos de Galileu, Kepler e Newton (físicos) e Descartes, Locke e Leibniz (filósofos). Elabora-se um pensamento científico com sua capacidade de elaborar leis e sistemas abstratos como motor da mudança. Tema já muito conhecido dos estudiosos da modernidade.

Na relação entre a clássica TdL e a modernidade, o A. começa pelo encontro dela com o capitalismo, um dos rebentos da modernidade. A TdL nasce no contexto da teoria da dependência, como aparece do texto fundador de G. Gutiérrez. Empreende-se um novo modo de fazer teologia que reinterpreta a fé dentro de um quadro cognitivo social da análise marxista desde o lugar do intelectual orgânico junto ao processo de libertação do pobre. O A. desenvolve dois eixos da teologia de Gutiérrez: a construção da humanidade em vista de uma comunidade humana enquanto libertação e salvação, e a questão da conscientização, herança de Paulo Freire, ponto de partida para uma permanente revolução cultural. Avança a reflexão abordando a questão da relação entre teoria e práxis na TdL.

O A. estuda a situação, para a TdL, provocada pela queda do socialismo no referente aos pontos da teoria da dependência e da unidade entre teoria e práxis. Alude à posição de G. Kruip que indica os pontos que a TdL deve conservar como rever. Mostra a perda de validade da teoria da dependência, da oposição radical contra o mercado, considerando-o fetiche, idolatria. Sugere também uma revisão da conscientização como compromisso com a práxis para atentar as diversas raízes culturais das massas populares. O A. interpre-



ta o desmoronamento do marxismo como fim da modernidade. Agora confrontamo-nos com a questão como podemos ou devemos imaginar a construção de um "socialismo" dentro da pós-modernidade e de sociedades complexas.

No parágrafo seguinte, prossegue a reflexão examinando a pós-modernidade, relacionando-a com a modernidade. Vê-a como a modernidade reflexa — modernidade por ela mesma. As pessoas acostumam-se ao ritmo acelerado e fragmentado da modernidade, encontrando satisfação no sempre novo momento presente. Processa-se na pós-modernidade um colapso dos clássicos centros unificadores com o novo conceito de ciência, com a escolha diversificada na obtenção de informação e com o declínio do eurocentrismo. Em seguida, trata do "fim dos grandes relatos", seguindo a versão de J.-F. Lyotard e a de A. Giddens. Termina esse bloco de reflexão abordando amplamente a globalização que se conecta com os processos de mudança cultural e reinvenção das culturas locais. Seguem-se três leituras de tal fenômeno. Uma mais ligada ao estilo pós-moderno de Lyotard e Vattimo, outra do ponto de vista do sistema mundial (Wallerstein) e finalmente outra desde a perspectiva reflexivista de A. Giddens.

O A. traçou um panorama cuidadoso, objetivo e bem informado dos desenvolvimentos recentes nas ciências sociais, focalizando a transição da modernidade simples para a modernidade reflexiva (pós-modernidade), partindo das mudanças culturais iniciadas no Primeiro Mundo. Tal fenômeno conecta-se estreitamente com a globalização e com os desafios que ela levantou. A globalização antes de tornar-se moda já tinha sido percebida pela TdL na perspectiva da teoria da dependência, embora hoje seja fenômeno muito

mais complexo para ser explicado unicamente por essa teoria.

O A. apontou as conseqüências da civilização pós-moderna para os países recém-industrializados do Sul, Sudeste asiático em particular e a possibilidade da resistência cultural de povos fora do mundo ocidental, mesmo assumindo o desenvolvimento tecnológico.

Nesse mundo globalizado, os atores que marcam a realidade são mais complexos, tais como "formas de vida", "mercado", "Estado", "movimentos sociais". Diante de uma análise assim "dissipativa" como a TdL deve reagir? Eis o desafio. A libertação dos pobres continua um tema urgente, mas o modo de realizá-la torna-se mais problemático. Os próprios pobres estão distribuídos em várias camadas culturais com seus problemas específicos.

A partir de afirmações do Card. Ratzinger sobre a "interculturalidade" — Cristianismo como cultura e as outras culturas —, o A. levanta uma série de perguntas extremamente pertinentes sobre o significado da apropriação pelo cristianismo de análises sociais, sobre as novas possibilidades da TdL na sua forma mais cultural, sobre a tensão entre o acento sobre o lado cultural e a abertura para o social, sobre a manutenção de tradições culturais e um retorno a pré-modernidade, sobre o surgimento dos novos movimentos sociais e a TdL.

Estamos diante de um texto altamente sugestivo e plataforma excelente para discussões. Cuidadoso, sério, bem fundamentado, alimentado por uma bibliografia seleta e bem trabalhada.

Os textos da segunda parte do livro ampliam a temática. J. C. Scannone prefere falar que entre os dois Encontros de teólogos da libertação no Escorial (1972 e 1992) houve antes um deslocamento de eixo que de paradigma: do sócio-econômico para o sócio-cultural sem negligenciar o anterior. Scannone mostra como a TdL argentina desde o início atribuiu importância à análise histórico-cultural e influenciou Puebla nessa direção. Em seguida analisa esse deslocamento no interior da corrente principal da TdL. Finalmente expressa sua opinião de como o futuro da TdL está ligado a essa mudança já que corresponde à transformação na realidade do pobre e nas reais possibilidades de sua libertação.

A brasileira Maria J. Rosado Nuñez reage ao texto-base na perspectiva sociológica e feminista. Prefere falar de uma busca por parte da TdL de novos paradigmas. Ela ainda não construiu um "consenso teológico" a respeito da proposição alternativa, que não pretende perder a aproximação sócio-política. Entende a questão de gênero e raça como estruturante da realidade social tanto como as próprias relações de classe.

D. Irarrazábal enfrenta os preconceitos e caricaturas da TdL, vendo a novidade do seu paradigma na interação profunda entre espiritualidade, atos concretos (históricos) de amor e reflexão sobre a fé dentro da Igreja e para o bem da humanidade. Programa, sem dúvida, audacioso. Desenvolve no texto os contornos do paradigma latino-americano indicando-lhe os elementos fundamentais: a irrupção dos povos marginalizados, o tipo de hermenêutica e o "amor compreensivo" como núcleo teológico. Em seguida, coloca certas questões e temas para concluir apontan-

do alguns elementos presentes no programa em curso em relação aos três elementos básicos do paradigma.

L. Magesa traz uma contribuição da África. O texto indica como os efeitos da modernidade e pós-modernidade podem ser vistos, diferentemente do texto-base, sob outra luz, a saber, desde as vítimas e pacientes desses efeitos no hemisfério Sul. Esses efeitos criam uma base ou eixo diferente para uma reflexão teológica. Em seguida passa a descrever a experiência africana da modernidade e pós-modernidade. Estabelece a política como paradigma básico para TdL africana, estudando alguns teólogos de modo especial: J.-M. Ela, M. A. Oduyoye, Ch. Nyamiti e E. Milingo. Conclui com observações sobre a reflexividade, fundamentalismo, corrupção e irresponsabilidade cívica e o futuro.

Outra contribuição da África ficou por conta de J.-M. Ela, cujo pensamento já fora estudado pelo A. anterior. Levanta a pergunta sobre que tipo de prática teológica o momento atual demanda. Antes de tudo, trata-se de fazer teologia numa época de pluralidade de culturas. Entra direto na questão da inculturação que implica "decentramentos salutares". Outra questão é defrontar-se com a globalização das forças do mercado. Trata-se de uma reapropriação teológica dos desafios postos pela globalização com sua economia predatória e de programas de ajuste estrutural. Há uma teologia do império a que se deve opor uma teologia da vida. Portanto, repensar a TdL a partir dos condenados da terra. Na África, o genocídio do mercado é um desafio primordial para a teologia.

P. Caspersz, de Sri Lanka, se pergunta pelo futuro da TdL. A situação do mundo piorou para os po-

bres. A injustiça social continua fato relevante para a teologia e para a fé. Atribui importância ao atual pontificado na mudança da temática (paradigma) da justiça para a da cultura. Para ele não houve uma mudança de paradigma, mas uma mudança de João XXIII para João Paulo II. Indica também outras mudanças de acento: espiritualidade, relação mais profunda entre análise cultural e social. Lamenta que se tenham perdido ocasiões importantes para avançar na linha da libertação: comemoração do quinto centenário de chegada de Colombo à América, a reforma litúrgica do após-guerra, a crítica do modelo desenvolvimentista. Retoma o tema da modernidade e pós-modernidade na perspectiva do 3º Mundo e termina lembrando a tarefa básica de lutar por um mundo justo e são.

O último trabalho dessa parte vem das Filipinas, na pena de J. de Mesa. Acentua o fato da diversidade e particularidade da cultura o qual não é neutralizado nem pela homogeneização cultural nem pela cooptação ideológica. Daí a impor-

tância da relação entre evangelização e cultura, as experiências locais para a teologia, a inculturação. O A. vê razões no contexto filipino para partir e acentuar a análise cultural em relação à social.

Como se vê, este é um livro muito rico pelas diversas contribuições em torno do texto-base. Outros trabalhos foram acrescentados dando conta do próprio Encontro e de outras exposições. Seria longo percorrê-las todas. Cada uma trouxe, com efeito, elementos complementares muito significativos, valorizando ainda mais a obra.

O livro presta um enorme serviço que pode ser resumido em duas palavras: realismo e esperança. Reflete com argúcia e clarividência o momento atual e seu impacto sobre a TdL. Doutra lado, não deixa o leitor preso a uma análise sem perspectiva de futuro. Antes, abrem-se muitas pistas de vida para a TdL a serem trilhadas de maneira reflexivista, crítica e esperançosa.

João Batista Libanio SJ

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes: *Liberationis mysterium*. O Projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico na perspectiva da *regula fidei*. Roma: P. U. G. 1997. 462 pp., 24 x 17 cm. Coleção Tesi Gregoriana - Série Teologia, 33. ISBN 88-7652-771-0.

Trata-se de uma tese doutoral apresentada na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. O fato de ser publicada na própria coleção da Universidade abona para seu valor. Pois, a coleção pretende colocar à disposição de um público maior as melhores teses elaboradas nessa Universidade.

De fato, é uma tese abundante. Escolheu um prisma original. O A. no início faz um elenco das principais obras publicadas sobre a Teologia da Libertação e constata que ficou um campo descoberto, que ele pretende cobrir. Com efeito, não há um estudo da TdL como sistema que abranja toda a teologia. Antes, os

trabalhos são sobre determinados aspectos e temas parciais. E a TdL já tem cidadania suficiente e produção abundante em todos os tratados teológicos a ponto de poder-se considerá-la já um sistema. Além disso, o magistério oficial da Igreja, já bem cedo em relação a qualquer outro tipo de Teologia, tomou posição tanto sob o aspecto de reconhecer-lhe o valor como de apresentar suas reservas. Então o A. pretende seguir o caminho de estudá-la como um sistema global e compará-la com a *regula fidei*. Assim responde às duas lacunas maiores, deixadas pelos trabalhos anteriores.

Com isso, o A. já definiu a estrutura da tese. Num primeiro momento, o mais longo de todos, apresenta uma sistematização da TdL em cinco capítulos conforme os eixos principais da Teologia Sistemática: Metodologia e Epistemologia, Mistério de Deus e Trindade, Cristologia e Pneumatologia, Eclesiologia, Antropologia e Escatologia. Tomou como base principal a obra coletiva *Mysterium Liberationis* (vv. I e II: Madrid, Trotta, 1990), completando com outros escritos de teólogos da libertação. Num segundo momento, em um capítulo, o A. analisa esse sistema elaborado nos capítulos anteriores à luz da *regula fidei*.

A sistematização de uma Teologia não tem de si limite de extensão. O A. foi bastante abundante. Para quem não conhece a TdL a leitura desses capítulos oferece uma idéia complexiva dos principais eixos e temas da TdL com muito bom nível de informação. Para meu gosto, a sistematização poderia ser sido muito mais breve e mais contundente em forma mais axiomática que analítica. Pois, são temas muito conhecidos e tratados pelos diferentes autores. E a

extensão afasta, sobretudo hoje em dia, os leitores.

No primeiro capítulo, o A. estuda a epistemologia e o método da TdL. Baseia-se especialmente em Cl. Boff, J. L. Segundo, G. Gutiérrez, I. Ellacuría, H. Assmann, P. Richard, E. Dussel além dos biblistas C. Mesters e G. Gorgulho, e em outros teólogos para as ópticas setoriais: etnia, gênero.. Talvez tenha valorizado pouco a obra de L. Boff na sua primeira fase, restringindo-se às de sua última fase da relação entre a TdL e a cosmologia.

Este capítulo é bastante completo. Apresenta, logo de início, a TdL como uma Teologia global na perspectiva do pobre e sua libertação. O conceito de libertação é analisado na sua pluralidade semântica e na relação entre suas diversas dimensões. Aborda os aspectos formais do método e da epistemologia da TdL seguindo a conhecida distinção de Cl. Boff da tríplice mediação — sócio-analítica, hermenêutica e teórico-prática —, detendo-se um pouco mais nas questões mais agitadas da relação da TdL com o marxismo, com a Doutrina social da Igreja. Desce também a aspectos mais concretos como as formas da TdL — popular, pastoral e acadêmica. Em outro momento, apresenta certas prolongações da TdL na Teologia feminina, Teologia indígena e Teologia negra. Dedicou um parágrafo especial a duas preocupações mais recentes da TdL na sua relação com a economia e com a cosmologia moderna, perseguindo o pensamento de H. Assmann e Mo Sung, no primeiro caso, e de L. Boff no segundo. Termina o capítulo apontando o quadro teórico da TdL como apropriação dos métodos transcendental, histórico e praxístico num duplo movimento de continuidade e

aprofundamento dessas intuições iniciais de teólogos europeus, tais como: K. Rahner, J. Daniélou, O. Cullmann, M. D. Chenu, de Lubac, W. Pannenberg, J. Moltmann, J. B. Metz. Para tanto, analisa especialmente as coordenadas metodológicas e epistemológicas do Projeto Myterium Liberationis. Elenca quatro pontos: a Teologia como crítica da práxis histórica de libertação dos pobres, a dimensão política da fé, a interdisciplinariedade e a libertação da teologia.

Na conclusão desse capítulo, o A. matiza, de modo discreto e sóbrio, o projeto metodológico da TdL. Chama à atenção, entre outros pontos, para a novidade do método da TdL que tem o pobre, visto concreta e não romanticamente, como referencial epistêmico. Talvez tenha faltado acentuar nesse momento da metodologia a relação íntima da TdL com a espiritualidade. Está mencionada, mas sem o devido acento.

Outro bloco temático gira em torno de Deus e da Trindade à luz da ortopraxis libertadora da fé, tratado no capítulo II. Começa estudando a relação entre Deus Pai libertador e misericordioso e os seres humanos, numa perspectiva da compreensão moderna da história, do agir humano com especial referência aos pobres. Nesse ponto, R. Muñoz é referência. A ação de Deus Pai manifesta-se sobretudo na pessoa de Jesus pobre entre os pobres. Em seguida, apresenta a metodologia da Teologia trinitária a partir dos escritos de L. Boff que articula o prisma do pobre e a vida *ad intra* de Deus, a Teologia imanente e a econômica. Seguindo ainda o pensamento do mesmo teólogo, desenvolve o papel da Trindade como modelo para todo convívio social igualitário e diferenciado, os riscos sociais da deformação da ima-

gem da Trindade, os caminhos de sua revelação, a busca de intelecção racional desse mistério na teologia, salientando os toques interpretativos da TdL. Como fez no capítulo anterior, procura mostrar também quais as influências a TdL recebe das teologias transcendental (K. Rahner) e da esperança (J. Moltmann).

Na conclusão, resume os pensamentos em três pontos. Nessa Teologia trinitária, a fé é articulada com a práxis histórica de libertação dos pobres. Foi uma Teologia muito influenciada por K. Rahner e J. Moltmann, repensando-os para uma situação conflitiva de opressão e libertação. E finalmente, propõe algumas críticas em forma de perguntas. A co-igualdade trinitária para fundamentar sistemas históricos não ameaçaria a compreensão de Deus Pai como princípio sem princípio? Há reparos também à historicização do Espírito Santo em Maria. Talvez seja falta de precisão de linguagem da TdL nesse campo. As observações têm pertinência. A Teologia trinitária correrá sempre o risco de acentuar a unidade de essência até o modalismo ou a pluralidade de pessoas até o triteísmo. A verdade fica entre os dois extremos, mas a tendência a acentuar um dos pólos sempre permanece. É verdade que a TdL prefere correr o risco do triteísmo a soçobrar num essencialismo modalista.

O terceiro capítulo ocupa-se da Cristologia e Pneumatologia. O A. não perde o fio da meada dos pobres. A Cristologia é vista na perspectiva dos pobres. A Cristologia da TdL articula Jesus com o Reino de Deus. Ele é mediador e libertador. Na Cristologia, a figura mais trabalhada é Jon Sobrino. A categoria de Reino e anti-Reino está no centro. O Reino de Deus é a mediação que

articula a história com a transcendência e permite-nos perceber seu oposto, o anti-reino. O Reino é entendido por meio da pregação e práxis de Jesus na sua dupla dimensão histórica e escatológica em íntima relação com os pobres. A práxis de Jesus é aprofundada na sua qualidade profética. O último parágrafo sobre a Cristologia focaliza o significado da morte e ressurreição de Jesus. Estuda o sentido histórico e escatológico da morte. Trabalha a belíssima idéia da íntima ligação entre Jesus crucificado e o povo crucificado e a realidade do martírio. A ressurreição é protesto de Deus em relação à morte antes de tempo.

A outra parte do capítulo refere-se à Pneumatologia. A obra de J. Comblin alimenta esse parágrafo. Focaliza a manifestação do Espírito Santo no meio dos pobres, no mundo, em relação à Igreja, nas pessoas. Seguindo a estrutura adotada, o A. volta-se para a Teologia principalmente europeia para descobrir aí os elementos teóricos que influenciam a Cristologia e Pneumatologia da TdL. Na Cristologia, concentra-se nos escritos de E. Schillebeeckx, K. Rahner e J. Moltmann. Talvez tenha faltado a contribuição de Pannenberg e D. Bonhoeffer que marcaram a obra de J. Sobrino. Sem dúvida, são esses os autores que mais influenciaram a geração primeira da TdL. Atualmente há outros cristólogos como G. Faus, Ch. Duquoc etc. que, ao mesmo tempo, se deixaram fecundar pela TdL como a enriquecem.

Na Pneumatologia, o autor europeu estudado foi Y. Congar, que também indubitavelmente exerce nesse campo com sua larga influência. A conclusão retoma os pontos centrais do capítulo. É uma Cristologia *von unten* (de baixo) que insiste sobre a

práxis profética de Jesus, principalmente em vista dos pobres, que encontra na cruz sua expressão máxima. Salienta a novidade da idéia do "povo crucificado" como verdadeiro servo sofredor. Faltou uma rápida menção a C. Mesters que desenvolveu belamente essa idéia. Na Pneumatologia, a originalidade da TdL fica por conta da experiência do Espírito na concretidade da vida do pobre.

A crítica do A. é lúcida quando reconhece que falta à Cristologia da TdL uma dimensão pneumatológica, embora na Pneumatologia a Cristologia não esteja ausente. Aliás é uma lacuna generalizada das Cristologias. Por isso vale a pena mencionar trabalho recente em que se procura corrigir tal lacuna em vista de abrir mais fácil diálogo com as outras religiões: BORDONI, Marcello: *La Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*. Brescia: Queriniana, 1995.

Um longo capítulo é dedicado à Eclesiologia da TdL. Começa com a dupla idéia central do Concílio Vaticano II de que a Igreja é sacramento histórico de salvação e povo de Deus, recorrendo sobretudo a I. Ellacuría, L. Boff, J. A. Estrada, P. Richard. A Igreja dos pobres é a melhor maneira de realização da Igreja como sacramento histórico da salvação e demonstra o fato de os pobres se constituírem como povo de Deus.

Em seguida, aborda a Eclesiologia encarnada pelas CEBs e o seu poder evangelizador. Aqui também sente-se a falta de nomes e textos fundamentais como a trilogia de F. Teixeira e os textos fundantes da Eclesiologia das CEBs, produzidos por ocasião dos Encontros Intereclesiais de CEBs (1975-1998). O binômio antitético "comunhão e conflito" merece com justiça um parágrafo devido a sua im-

portância. Continua abordando a questão dos ministérios na Igreja dos pobres, baseando-se na obra de A. Parra. Faltou estudar os trabalhos de A. J. Almeida, que são aliás citados em outros lugares. Descendo mais ao concreto, aborda a problemática dos sacramentos, recorrendo principalmente às obras de V. Codina, F. Taborda. Encerra esse capítulo com os temas da evangelização inculturada, do martírio e da Mariologia.

Na conclusão, considera a Eclesiologia da TdL como resultado do relacionamento dialético entre a fé tradicional da Igreja e a libertação histórica dos oprimidos. Reconhece nela menor influência de uma Teologia em particular a não ser do magistério da Igreja. Talvez o livro de L. Boff sobre a sacramentalidade da Igreja, fruto de sua tese doutoral na Alemanha antes de começar sua carreira como teólogo da libertação (*Die Kirche als Sakrament im Horizont der Weltveränderung* (Paderborn, Bonifatiusdruckerei, 1972), possa ser uma pista para articular essas Eclesiologias. Aí estão as sementes "européias" da Eclesiologia que lentamente se desenvolverá na América Latina com originalidade própria.

Observa a ausência de perspectiva ecumênica na Eclesiologia da TdL. É realmente uma lacuna que ultimamente vem sendo sanada, mais no nível do diálogo inter-religioso. Há a obra de Santa Ana e Jether Pereira que trabalharam mais esse tema. Criou-se até a expressão "ecumenismo na base", que reflete a vivência ecumênica nas CEBs. O A. salienta a articulação da práxis e festa nos sacramentos, desenvolvida por F. Taborda.

Aponta para uma falta de precisão teológica no referente à distinção entre Igreja dos pobres e CEBs. Tal-

vez se encontre alguma luz na distinção que Pedro A. Ribeiro de Oliveira faz entre Igreja com CEBs e de CEBs (*As Comunidades de Base em questão*, Paulinas, São Paulo, 1997: 121-175). O campo dos ministérios estão à espera de mais aprofundamento respeito à distinção entre ministério ordenado e não ordenado. Não parece muito correta a observação de que paira ambigüidade sobre a categoria *pobres*. O conjunto dos textos de G. Gutiérrez, que estuda amplamente essa categoria, oferece uma compreensão bastante clara e completa.

O capítulo quinto apresenta o último bloco temático do sistema da TdL: Antropologia e Escatologia. É uma Antropologia que afirma com força a unidade do ser humano e da história, do temporal e do eterno, sem desconhecer a distinção. A Teologia da criação é vista na dinâmica morte e vida, graça e pecado, *descriação* e criação recriada. A pessoa humana, sobretudo o pobre, aparece em todo seu esplendor de imagem de Deus. A graça manifesta-se na liberdade, na comunhão dos seres humanos com Deus e entre si. Aqui o A. recolhe principalmente as contribuições de P. Trigo da Venezuela e do teólogo espanhol González-Faus. Um parágrafo trata das três virtudes teológicas e suas implicações éticas: o tema da justiça enquanto promoção da vida dos pobres, a paz e sua relação com a violência e revolução, a idolatria do mercado, o sistema econômico atual na sua face sacrificial. Um parágrafo sobre a sexualidade do homem livre encerra a reflexão antropológica.

Utopia e esperança abrem o cenário do estudo sobre a escatologia. Depois destaca-lhe o núcleo fundamental: a realidade do Reino. E, em

seguida, percorre alguns dos temas fundamentais da escatologia: morte e ressurreição, juízo, inferno e céu. Talvez faltasse acentuar a proposta fundamental da escatologia da TdL de superar a dicotomia dos novíssimos pessoais e sociais e de valorizar a dimensão escatológica, messiânica da religiosidade popular.

Aponta corretamente a importância de K. Rahner nesse capítulo da TdL. Na conclusão, pontualiza alguns elementos relevantes. A crítica de que a escatologia da TdL descarta o purgatório e o inferno como lugar, colocando-os dentro da história não parece correta. Descarta, como toda a Teologia moderna, uma "concepção de lugar" tanto do purgatório, como do inferno, como do céu, mas não os descarta como realidade nem como transcendentos.

O último capítulo é o trabalho mais específico da tese. Retoma todo o sistema anteriormente exposto e considera-o à luz da *Regula fidei*, perguntando-se pelas suas contribuições, consistência, limites. O A. seleciona de cada capítulo algumas questões para sua verificação. No conjunto, considera a TdL como uma Teologia aberta, com grandes contribuições para a fé e a evangelização. Seus pontos inconsistentes mostram o caminho aberto da reflexão e a necessidade de sua continuidade.

Evidentemente essa proposta soa, à primeira vista, de enorme ousadia, para não dizer desmedida pretensão, para um jovem doutorando. Julgar à luz da *Regula fidei* a obra de teólogos de peso que durante décadas vêm elaborando sua por quem ainda está a começar a conhecer a *Regula fidei*. Além do mais, esta não é nenhum cânone fixo, que se aprende de memória e se aplica a outros corpos para medir-lhe o tamanho. Visão muito

estática da fé. Parece que a pretensão da tese vai na contramão da história, da modernidade, do pluralismo, da consciência cada vez maior, em todos os campos das ciências da natureza e hermenêuticas, da impossibilidade de ter posições apodíticas e unívocas, de construir regras fixas.

A maneira como A. realiza o projeto é com bastante modéstia, sem arrogância, que a proposta poderia sugerir. Mostra a atitude hermenêutica básica de querer entender as posições e situá-las no conjunto do sistema, antes de elaborar suas críticas.

As observações críticas permanecem num nível bastante geral, quase diria óbvio. Dizer por exemplo, ao analisar a hermenêutica bíblica da libertação, que o uso da Escritura não deve conduzir a uma leitura unilateral e materialista, pela qual se perde a dimensão de salvação universal, é fazer uma afirmação que pertence ao mais elementar dado teológico. O mesmo vale de recordar o papel do magistério de garante da autenticidade ou a necessidade de uma linguagem trinitária que salve a unidade de natureza e diferença de pessoas ou a afirmação indubitável da dimensão teândrica de Cristo e de uma Cristologia integral, etc.. Nesse nível de abstração, não existe problema, mas somente no plano prático e pastoral do quando, do como, do em que pontos, etc.

Enfim, todo esse longo capítulo de confronto do sistema da TdL e a *Regula fidei* cumpre uma dupla função de retomar pontos relevantes da TdL e relembrar os parâmetros teológicos básicos de ortodoxia. Na verdade, nenhum teólogo de certo peso os desconhece nem levemente os infringe. O problema se joga muito mais no nível de mediações mais



concretas, na maneira de interpretar situadamente tal *Regula fidei*. Muitas questões que o A. levanta em relação à TdL são questões de toda Teologia. No fundo, os grandes dogmas estão aí a pedir sempre novas reinterpretações e todas as Teologias se debruçam sobre essa tarefa. É sempre uma questão de linguagem no sentido bem amplo do termo.

Um excelente epílogo condensa as idéias principais do livro. Lendo-o pode-se ter uma boa idéia de todo o conjunto da obra. É uma conclusão de tese muito bem elaborada. É quase inevitável em obra tão grande que escapem erros de pontuação, de referência, de construção, de estrangeirismos, de hifenização equivocada, etc.

Este é um texto que tende à abundância. O A. fez ingente trabalho de sistematizar uma literatura já muito ampla. Merece os maiores encômios por essa gigantesca tarefa. Esse esforço de querer ser completo talvez tenha prejudicado um pouco a organicidade e a progressividade das idéias. Às vezes, tem-se a impressão de que as idéias se sucedem sem muita lógica. Não é fácil estruturar mole tão grande de dados. Alguns títulos teóricos não cabiam bem no

edifício e ficaram meio soltos. Além disso, fez digressões teóricas com a finalidade de situar melhor o leitor, recorrendo a outras literaturas.

Na minha opinião, o texto ganharia muito se fosse bem mais reduzido. Esses trabalhos longos correspondem a uma concepção de tese doutoral, muito comum em certas universidades européias, mas que, ao meu ver, merece ser revista num mundo cada vez mais preocupado com informações reduzidas e sucintas. Ganha-se muito mais se se mostra com clareza a vertebração enxuta do tema e não tanto inflando-lhe o conteúdo. Tanto mais perigoso é deixar-se levar pela amplidão dos temas quanto mais em Teologia cada afirmação, de certo modo, relaciona com muitas outras. E ao querer-se mostrar suas implicações, vai-se muito longe.

O esforço de sistematização do A. é digno de louvor. Permite que se possa entrar nos meandros da TdL por mãos seguras. É uma obra que serve de marco para o conhecimento da TdL. Vale a pena freqüentá-la.

João Batista Libanio SJ

VERGOTE, Antoine: "*Amarás al Señor tu Dios*". *La identidad cristiana*. Tradução do francês por Alfonso Ortiz García. Santander: Sal Terrae, 1999. 294 pp., 21 x 13,5 cm. Coleção Presencia Teológica, 95. ISBN 84-293-1292-7.

Livro provocante e combativo, no qual o A. expõe a sua síntese e compreensão da fé cristã. Antoine Vergote, professor emérito da Universidade de Lovaina, é sacerdote, psicanalista e teólogo. Tem publicado várias obras sobre as relações entre a

psicanálise e a fé: *Interprétation du langage religieux* (Éd. du Seuil, 1974), *Dettes et désir* (Éd. du Seuil, 1978), *Religion, foi, incroyance* (Ed. Margada, 1984), *Exploration de l'espace théologique* (University Press - Peeters, Louvain, 1990).

O título da publicação é muito revelador: referindo-se a Mc 12,28-30, o A. chama à atenção para a primazia do primeiro mandamento, que, portanto, não deveria ser apenas uma introdução a Mc 12,31, ou seja, ao segundo mandamento. Conquista-se ou acede-se à identidade cristã somente quando seu centro teológico é reconhecido. Este centro teológico é a aliança entre Deus e os seres humanos, como resultado da auto-revelação de Deus. O livro é compreendido somente nesta perspectiva teológica, pois todos os conceitos teológicos utilizados pelo autor sustentam-se na revelação. É também nesta perspectiva teológica que reside a força, a unidade e a grandeza do livro, mas também sua fragilidade.

Pergunta-se o A.: "O que é mais essencial no conjunto de ideias, símbolos, sentimentos, experiências, práticas e atitudes que compõem a 'religião cristã'? Qual é o coração que a mantém viva, sem o qual tudo se decompõe?" (p.9). Guiado por estas perguntas, o A. analisa as transformações culturais que desconcertam o crente, assim como as más interpretações teológicas das relações necessariamente ambivalentes entre Deus e o mundo. Assim, o A. parte da pergunta que o escriba dirige a Jesus, em Mc 12,28: "qual é o primeiro de todos os mandamentos?". A resposta de Jesus, sem nenhuma equivalência em outra religião, é um imperativo categórico de urgência diante do qual é preciso decisão, mas que deve ser interpretado à luz da auto-revelação sinaítica: "O primeiro mandamento é inseparável da irrupção de Deus como Deus no mundo dos homens através da palavra auto-declarativa de Javé a Moisés. (...) O vínculo entre o primeiro mandamento e a auto-revelação da Deus a Moisés, e depois em Jesus Cristo,

faz pensar que a revelação de Deus por Ele mesmo, é, sem dúvida, o mistério fundamental da religião bíblica, e que este mistério cumpre-se no homem Jesus de Nazaré, o Cristo, pelo Espírito de Deus" (p.11). O A. reconhece que a tradição cristã silenciou sobre o primeiro mandamento, pois sua preocupação principal foi o pecado e a redenção, provocando um deslocamento de perspectiva teológica: da revelação para a redenção.

Antoine Vergote inicia o livro analisando as dificuldades do cristianismo em preservar a "identidade revelacional" (J. Haers) no contexto do mundo contemporâneo. O primeiro capítulo (pp.13-42) trata do "mal-estar cristão". "Agonia do cristianismo" (Unamuno) e "ocaso religioso europeu" são termos que expressam bem a dificuldade do cristianismo em situar-se no mundo "pós-cristão". A quebra da consciência da identidade cristã e a desassociação do cristianismo pode ser evidenciada, segundo o A., não pela via da secularização, mas pela "nova aliança entre o cristianismo e o mundo": "A fé que quer ser, antes de tudo, útil para o mundo, acaba destruindo-se a si mesma" (p.22).

A identidade cristã não está fora da relação com Deus, como diz Jesus, em Mc 12,30, pois o amor a Deus é tão primordial que precede toda religião. Além disso, o mundo moderno, caracterizado pelo antropocentrismo, subjetivismo, auto-realização, acaba produzindo uma religião e cultura do mundo para o mundo; assim, a religião cristã é vista como "alegoria religiosa", como também, no diálogo inter-religioso, reluta em considerar o inevitável exclusivismo bíblico: "... são muitos os cristãos que vacilam ante uma franca confissão de fé no Deus úni-

co, porque temem que esta resulte exclusiva, violenta e autoritária, já que para eles a verdade e a realidade são universais, e a adesão à diferença iria contra a razão ilustrada" (p.27).

À luz destas dificuldades, o A. vai desenvolver os outros cinco capítulos em uma análise teológica da identidade cristã, cujo fundamento não será outro senão a própria revelação de Deus. O segundo capítulo (pp.43-94) começa tratando do chamado de Moisés (Êx 3,1-15). Aí, Deus se revela, toma a iniciativa do diálogo e exige resposta. Deus evidencia-se de forma progressiva na história de Israel, o que permite ao povo eleito a elaboração do conceito de criação, senhor da história, juiz e da própria auto-revelação. Este processo, tema do terceiro capítulo (pp.95-168), terá seu cume e plenitude na pessoa de Jesus Cristo, paradigma de toda a revelação, cujas palavras e obras têm autoridade divina. O imperativo de amar a Deus é o relato propriamente dito da revelação, pois sustenta toda a revelação bíblica. Conforme o A., há uma unidade entre a revelação de Deus e o imperativo de amar, e isto distingue o monoteísmo bíblico de todas as religiões.

O quarto capítulo (pp.169-217) - pivô ou eixo interpretativo do livro - analisa a revelação sob o prisma da aliança de amor entre Deus e os seres humanos. Acolher o mandamento de amar a Deus é escuta e relação pessoal. Esta relação passa pela palavra ouvida e praticada. A relação de amor com Deus engloba todas as dimensões da pessoa: "coração, alma, pensamento, força", substantivos do primeiro mandamento.

Em diálogo com a filosofia e psicologia, o A. faz uma incursão, via fenomenologia, pela natureza, ele-

mentos e falsos caminhos do amor humano. Quer superar a idéia do amor apenas como desejo, fusão, êxtase, busca de complementaridade, supressão da carência, a fim de salvar as personalidades/subjetividades implicadas na relação amorosa. "Em sua forma essencial, o amor consiste nas relações de vínculo afetivo entre as pessoas e, ainda que esteja ligado ao desejo, não se reduz a ele" (pp.187). Na auto-revelação, Deus revela simultaneamente seu amor ao povo e a lei do amor. Por isso, "o amor é forte como a morte" (Cant 8,6), exige a conversão ao outro" (pp.202), renunciando aos antigos apegos. Isso explica o vínculo dos outros mandamentos ao primeiro e seu caráter de obrigatoriedade. O primeiro mandamento é "incoativo", ou seja, é memória do amor primeiro de Deus e apelo de amar. Desta forma, o amor "extraí de si a sua própria lei" (pp.200).

Nos dois capítulos seguintes e finais, quinto (pp.218-262) e sexto (pp.263-294), o A. trata da resposta humana ao amor de Deus situando-a bem no centro do amor humano. O amor a Deus, dito em perspectiva cristã, tem três dimensões religiosas indissolúveis: a) amor à criação, que penetra as relações com o mundo; b) é centralizado na pessoa de Jesus Cristo; c) impregna a ética das relações humanas.

Ver o mundo como criação de Deus é já uma profissão de fé que suscita a contemplação e o louvor. A contemplação das obras é via para contemplar o Criador e uma forma de amá-lo, mas que exige vigilância e conversão para não ser seduzido e fundido na beleza do mundo. O amor a Deus, em e por Jesus Cristo, se expressa pelo seguimento, pois Cristo é modelo de amor de Deus por

nós e para Deus: "modelo trans-histórico do amor a Deus" (p.252). O seguimento implica também participação no destino de Jesus Cristo. Por fim, para o A., a noção de ágape é o dinamismo subjacente a toda ética cristã inspirada na revelação. Esta centralidade revelacional permite o A. afirmar: "Na Bíblia, a Lei - a Torá - é mais que uma ética. (...) É uma unidade indissolúvel de ensinamento sobre Deus e normas para o agir" (pp.263). Deve-se, porém, manter a diferença entre o amor divino e o amor humano: o primeiro é puro, o segundo inclui o desejo, o que não elimina o estatuto criacional do ser humano, ou seja, o amor que Deus propõe para os seres humanos não suprime neles o desejo, nem as diferentes formas de amar, como por exemplo, a amizade, o amor paterno, o amor erótico-conjugal, a solidariedade, amor pela arte, etc.

Este livro chega em boa hora, em que os cristãos sentem a dificuldade de se situarem neste mundo denominado "pós-cristão". A superação do "mal-estar cristão" não pode eximir-se da busca pelo núcleo da identidade cristã. A visão que o A. apresenta é extraída do núcleo da fé cristã, ou seja, da auto-revelação de Deus à humanidade, vinculada ao mandamento do amor. A obra é simultaneamente diálogo e crítica à filosofia e à psicologia. Este enfoque interdisciplinar torna o livro muito oportuno em nosso ambiente teológico. Aqui está um dos pontos positivos do livro.

A força deste livro reside também na ênfase dada à revelação como auto-revelação, mandamento e relação. No entanto nesta força também

é que está sua fragilidade: o enfoque teológico unilateral do conceito de revelação que concede certa primazia a Deus em detrimento da experiência humana. Por um lado, na revelação, Deus não só fala e exige, mas também ouve os gemidos do povo, silencia e solidariza-se nos sofrimentos. Na revelação Deus não é só palavra e mandamento, é também ouvido e silêncio. Pode-se então questionar o autor, não sobre a análise e descrição da fé cristã, mas sobre sua compreensão de revelação, a qual deve permitir inclusive a rejeição de Deus. Por outro lado, decorrente desta primazia dada a Deus na experiência humana, como ficam a liberdade e o sofrimento humanos, como caminho de resposta à revelação? Ademais, no tema revelação, é preciso dar maior ênfase ao fato da revelação como tal, priorizando a relação Deus/homens, colocando em segundo lugar os conteúdos decorrentes da revelação.

Por fim, tem-se a impressão de que o A. não dá suficiente atenção à dimensão pneumatológica na constituição da identidade cristã. O Espírito Santo, determinante da identidade cristã responsiva e obediente à revelação, é praticamente ausente no livro. Penso que a ausência do tema da *pericóresis* trinitária na formulação da identidade cristã, acaba empobrecendo as relações que se podem estabelecer, a partir da aliança e do ágape, entre Deus e nós ou nós e Deus.

Nedio Pertile OFMCap

TAMAYO-ACOSTA, Juan José: *Os sacramentos. Liturgia do próximo*. Tradução do espanhol por Thereza C. Stummer. São Paulo: Paulus, 1998. 180 pp., 21 x 14 cm. ISBN 85-349-1113-4.

Trata-se de uma introdução aos sacramentos em geral, escrita em perspectiva interdisciplinar (implícando antropologia, fenomenologia da religião, teologia, exegese), aparentemente para ser trabalhada em grupos.

O A. parte do atual clima sócio-religioso onde constata a tensão entre secularização e retorno ao sagrado (cap. I: 9-42). Nesse contexto, pergunta-se pela crise do simbólico (e em especial dos sacramentos cristãos) (cap. II: 43-63), tentando reconstruir o mundo sacramental primeiramente a partir da ritualidade como característica humana que, no entanto, apresenta peculiaridades cristãs (cap. III: 65-94). O A. continua a reconstrução do mundo sacramental pelo resgate dos símbolos, já que o ser humano é um animal simbólico (cap. IV: 95-124) e a completa ressaltando o caráter lúdico-festivo dos sacramentos (cap. V: 125-152). O livro conclui com um capítulo (VI: 153-180) sobre ética e culto, imprescindível para uma perspectiva cristã, dada a crítica profética e jesuânica a um culto desligado da vida.

O livro é ameno, de agradável leitura. Seu conteúdo mostra domínio da matéria por parte do A. e capacidade de transmiti-la de forma adequada a um público pouco afeito a leituras teológicas, para o qual o livro parece destinar-se.

O recenseador apresenta um reparo com relação à questão da eficácia dos ritos (cf. 78-79). A forma abrupta como o A. conclui sua exposição, deixa o leitor perplexo. Depois

de dar três exemplos de eficácia do rito, tomados da antropologia cultural, o A. observa que neles se dão dois tipos de efeito: cura corporal e restabelecimento das relações sociais rotas. Pergunta-se então se isso se pode aplicar aos sacramentos cristãos, respondendo que é difícil dizer, dada a existência de duas concepções opostas: a realista ou católica e a simbólica ou calvinista. A primeira "se expressa na fórmula *ex opere operato*, segundo a qual o sacramento produz seu efeito se for realizado nas condições institucionalmente estabelecidas e conforme as normas fixadas oficialmente"; a segunda "dá prioridade ao caráter simbólico do sacramento sobre a eficácia" (79).

Na opinião do recenseador, o A. deturpa a concepção católica de sacramento, tanto ao descrevê-la, como ao opô-la à que atribui ao calvinismo. A explicação do "ex opere operato" é de extrema pobreza teológica. Qualquer obra atualizada saberá explicitar o sentido profundo da expressão latina que visa quase ao oposto da explicação do A. Quer insistir em que a eficácia do sacramento vem de Deus somente e não do ser humano que realiza o rito ou a ele se submete (cf. F. TABORDA: *Sacramentos, práxis e festa. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. Petrópolis: Vozes, 1998, 168-173). Que a teologia vulgar se tenha fixado numa compreensão simplista do "ex opere operato", é outro problema que só se pode lamentar. Não é inerente à teologia católica.

Quanto à prioridade do caráter simbólico sobre a eficácia, bastaria, por exemplo, um estudo mais aprofundado das questões 60 a 65 da III parte da Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino para saber que a originalidade da doutrina tomásica dos sacramentos na Suma consiste exatamente em ter partido do simbólico (os sacramentos como sinal) e não do conceito de causa (eficácia), como costumava fazer a Escolástica até então e o próprio Tomás o fez no Comentário às Sentenças. A prioridade do simbólico é também característica dos Padres da Igreja, embora anteriores à sistematização da teologia sacramental. De qualquer forma, quem não quiser pesquisar Tomás nem voltar aos Padres, reflita sobre o axioma escolástico: "sacra-menta significando causant" ("os sacramentos causam significando"). Seu teor subordina a eficácia (causalidade) à expressão simbólica ("significando"). Nada mais católico e menos calvinista.

À p. 87-88 o A. retoma a questão do "ex opere operato". O recenseador concorda: o presbítero não é um mago e a comunidade toda celebra a eucaristia, presidida pelo ministro. Mas daí não se segue — o que é longinquamente sugerido no texto — que qualquer cristão poderia presidir a eucaristia. Tal proposta não elucida a questão da eficácia nem colabora para a reta compreensão do papel do ministro. Não é a comunidade que se dá um ministro, mas é Deus quem lhe dá. E essa doação se expressa pelo sacramento da ordem. Que ele deva ser reservado a varões e célibes é outro problema que não se soluciona com a superficialidade dessas páginas. O recenseador é de opinião que o raciocínio que recorre à polêmica em torno ao rebatismo, está deslocado neste contexto, primeiro porque o problema do ministro do batismo é muito

distinto do da eucaristia; segundo, porque a questão-chave não era a ordenação ou não ordenação do ministro, mas se estava ou não na comunhão da "una catholica".

Maior cuidado nestes pontos teria sido sumamente aconselhável, já que as caricaturas são mais fáceis de fixar-se no imaginário e o livro se destina, ao que parece, a ser trabalhado em grupos por um público amplo, não especialista em teologia. Esta característica não é expressa diretamente pelo A., mas deve ser deduzida da organização de cada capítulo, constituído por cinco secções. Numa primeira página são oferecidos os *objetivos* que o A. tem em vista com o capítulo. Segue-se a explanação do tema, que é o núcleo do capítulo, apresentada sob o título "*chaves para a reflexão*". O terceiro momento é um "*questionário*" que retoma os pontos mais importantes e sugere ao leitor posicionar-se sobre determinadas afirmações. Segue-se um breve florilégio de "*textos sugestivos*" de autores consagrados, infelizmente sem referência à obra de onde foi extraído o texto. Por fim, uma bibliografia ("*leituras*"), onde nem a tradutora nem o revisor nem a editora se deram ao trabalho de adaptar ao público brasileiro. Parece que não acreditavam que o leitor brasileiro fosse se interessar por ler mais sobre o assunto. Por coincidência (?) só os livros traduzidos pela Paulus são referidos na tradução brasileira... Um exemplo gritante na p. 124: o livro de J. Mateos, da Paulus, está citado na tradução brasileira, mas o de Schillebeeckx, cuja tradução brasileira é da Vozes, permanece indicado em espanhol, e o de L. Boff, cujo original brasileiro foi também publicado pela Vozes e neste país é conhecido de qualquer cristão que tenha alguma vez na vida aberto um

livro de teologia, lá está citado pela edição da Indo-American Press, de Bogotá! O mesmo se diga do livro do recenseador, citado segundo a tradução espanhola, de Madrid (152). E assim por diante. Para que serve essa bibliografia? Para enfei-

te? É o que se deve deduzir. Está novamente em questão a seriedade das editoras católicas do Brasil.

Francisco Taborda SJ

SCHREITER, Robert J.: *Violencia e reconciliación. Mision y ministerio en un orden social en cambio*. Tradução do inglês por José Manuel Lozano-Gotor Perona. Santander: Sal Terrae, 1998. 119 pp., 21 x 13 cm. Coleção Presencia Teológica, 93. ISBN 84-293-1269-2.

O A. é professor de Estudos Históricos e Doutrinários na Catholic Theological Union de Chicago, autor do livro *Constructing local Theologies*, e diretor da coleção *Fe y Culturas* da editora norte-americana Orbis Books.

Este livro é o resultado de palestras proferidas no Congresso de Missiologia Orlando E. Costas em 1991 no Instituto Teológico de Boston, a convite da Comissão Internacional de Missões e Ecumenismo. Procura refletir sobre a relação entre violência e reconciliação; as dinâmicas da reconciliação, a visão cristã da reconciliação e o papel da Igreja nos processos de reconciliação.

O livro é dividido em quatro capítulos. É dedicado às sociedades que experimentam uma mudança radical na sua ordem social e sentem concretamente a necessidade de reconciliação quando superado o processo de violência.

O primeiro capítulo procura analisar, à luz do tema, as mudanças ocorridas a partir de 1989, com o fim do sistema político surgido da Primeira Guerra Mundial e consolidado na Segunda Grande Guerra; com

o fim do domínio soviético no leste europeu, o fim da "guerra fria" e do sistema bipolar de EUA e URSS, Ocidente — Oriente, Capitalismo — Comunismo, que durou cinquenta anos. Analisa ainda outras situações de mudanças com repercussão mundial, como o crescimento econômico dos "dragões" do Oriente, a globalização das bolsas de valores, o crescimento do Islã no Oriente Médio, na África e em todo o mundo, com o fenômeno da emigração, o ressurgimento das etnias, sobretudo na Iugoslávia e Tchecoslováquia, que se dividiram em repúblicas independentes sob um clima de tensões e guerras civis. Analisa o último conflito do Golfo Pérsico, onde a pressão militar cedeu lugar à pressão econômica, e a nova ordem mundial, com nova distribuição de poderes. Contempla os anos oitenta com o fim das ditaduras militares na América Latina, os resultados destas ditaduras, como o agravamento da dívida externa, o fenômeno da inflação e da preponderância do econômico, as violências físicas e seqüestros de civis. Analisa ainda os muitos conflitos étnicos, guerras civis e golpes de estado nos países africanos —

consequência da artificial e arbitrária divisão territorial feita sem a participação dos africanos na conferência de Berlim (1885) —, o fenômeno do “apharteid” na África do Sul, seu fim e consequências de sua violência. Conclui que estamos vivendo um período de transição entre duas etapas, marcado por muitas ambigüidades que devem ser assumidas para que não recaiamos nos erros do passado. A experiência da violência e do sofrimento nos muda de modo irrevogável: “já não somos os mesmos” (p.25). É preciso saber “assumir a violência e o sofrimento enfrentados ... para construirmos um mundo diferente... que seja capaz de superar a violência e caminhar na paz verdadeira” (p.26).

A reconciliação é o foco principal ... deste escrito” (p.26). Esta não deve partir de quem esteja por fora do processo, nem dos opressores, mas das vítimas. Os cristãos sempre tiveram e têm importante papel neste processo; não podem se omitir. Marcados pela crença na Redenção e Salvação e pelo perdão ao inimigo deverão ajudar a construir uma nova ordem social (cf. p.33-34).

A reconciliação não deve ser um processo apressado (p.36); é preciso escutar as vítimas, respeitar e restabelecer a sua dignidade. A proposta da reconciliação deve partir das vítimas. Só os que sofreram podem perdoar, reconciliar. A reconciliação é diferente do arrependimento; por parte dos violentos não pode encobrir as atrocidades cometidas, “requer a restauração das vidas humanas... dos que sofreram” (cf. p.38).

“A reconciliação não é uma alternativa à libertação” (p.40) (bandeira conservadora de parte do episcopado latino americano, que valoriza mais o consenso que o conflito). “Sem libertação não há verdadeira reconcilia-

ção” (p.41). Esta somente será possível se se reconhece a violência cometida e se erradicam as condições que a tornam possível, ou o seu ressurgimento. É preciso que se especifique, analise e erradique as causas do conflito para que haja paz. É preciso olhar de frente o conflito e afrontar suas causas. Aqui o silêncio pode converter os cristãos em cúmplices.

É preciso uma antropologia baseada no conflito. Os cristãos devem adotar uma visão da realidade baseada na idéia de conflito para poderem assim ser conscientes da existência do pecado e do mal no mundo e participar no processo que conduz à sua superação.

A reconciliação também não se identifica com um processo administrativo (p.45), ou com a mediação de conflitos. Esta não resolve a questão, mas apenas atenua o conflito, atendendo a alguns interesses de ambas as partes — reconhecidos como legítimos — buscando um ponto de equilíbrio. Fruto da mentalidade técnica, difere da reconciliação cristã, que é graça de Deus, mas ao mesmo tempo tarefa humana, e força renovadora a ser descoberta.

No capítulo II, o A. nos fala da violência e do sofrimento como consequência de relatos baseados na mentira. Além de falar das diversas formas de violências, de apresentá-las como acontecimentos que destroem a sensação de segurança, os indivíduos e as comunidades, diz que gera um erosão de sentido. São relatos baseados na mentira. Busca destruir a memória, substituir os relatos que são a base da identidade dos oprimidos, favorecendo a mentalidade dos opressores; visa a aceitação, por parte das vítimas, de que sejam verdadeiros os relatos dos opressores. A aceitação de um novo relato baseado na mentira se converte na



chave para a manutenção do controle violento. É um poder satânico, porque, baseado na mentira, divide e gera confusão.

No capítulo III o A. traz-nos a reflexão sobre a mensagem cristã da reconciliação. Primeiramente percorre as Escrituras e diz que o conceito de reconciliação está presente no conceito de Expição. À luz do Corpus Paulinum, sobretudo em Rm 5 e 2 Cor 5, diz que o termo difere de expição e adquire o sentido de "restabelecimento da paz depois da guerra" (p.66). A reconciliação cristã é dom de Deus, por meio de Cristo. Ela é descoberta e não construída; começa pelas vítimas; o perdão recupera a sua humanidade e sua autoconfiança; o perdão pode provocar até mesmo o arrependimento dos violentos. Abandonando a concepção jurídica de salvação própria da teologia ocidental, o A. adota a concepção da teologia ortodoxa, que procura ver na cruz, no sangue e morte de Jesus Cristo uma função "curativa" (p. 76). A paixão e morte do Senhor nos abrem caminho para superar e transcender o sofrimento, preparando as bases da reconciliação. Ainda neste capítulo, à luz da ação evangelizadora de Paulo, o A. procura fazer uma analogia entre Judeus e gentios e os violentos e as suas vítimas. Ambos se consideram estranhos. Lembra a importância de considerar o outro como outro sem demonizá-lo, que o perdão acontece quando reconhecemos que o que nos une é mais do que o que nos separa, e que somos basicamente iguais, embora essencialmente distintos. À luz de Ef. e Cl. o A. usa a imagem do "Corpo" (p.83) para falar da necessidade de superação da inimizade e a reunião de todos num só corpo, numa nova realidade, nova humanidade (Ef. 2,15). Dizendo que tudo será reconciliado em Cristo, afirma

que a reconciliação não deve ser um exercício da racionalidade técnica; que é algo que se descobre. É adentrar-se em um *mistério*, um processo pelo qual Deus nos conduz até uma experiência de graça e reconciliação, libertando-nos do sofrimento e da alienação. Esta graça é transformadora, oferece-nos condições para perdoar os inimigos e ajuda-nos a recuperar a humanidade perdida.

O A. nos apresenta a visão cristã da reconciliação em 5 pontos: a) é Deus quem inicia e suscita a reconciliação, mas que podemos cooperar neste processo "que nasce de Deus e é por Ele conduzido" (p.89). As vítimas, iniciando o processo, devem estar abertas a Deus para tornarem-se agentes de reconciliação; b) o perdão precede o arrependimento; a reconciliação é uma forma de vida, um chamado permanente a participarmos da missão reconciliadora; c) a reconciliação introduz as vítimas e os opressores num novo estado, tornando-os novas criaturas; leva-os a um lugar onde nunca haviam estado; d) o novo relato que desmascara o baseado na mentira, é o relato da paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo; que é o gesto de profunda solidariedade com a humanidade sofredora; e) por fim, a reconciliação é uma realidade multidimensional.

O capítulo IV trata das Igrejas Cristãs e o ministério da reconciliação. Primeiramente, o A. constata que muitas vezes, visando a liberdade religiosa, as Igrejas ou alguns de seus membros se mantêm do lado dos opressores. Nem todos na Igreja estão em condição de assumir automaticamente a função reconciliadora entre os opressores e as vítimas. Para tal missão deve haver na Igreja os que podem ser acolhidos pelas vítimas. A Igreja deve apostar na verda-

de, deve fazer tudo para abolir as estruturas de opressão. O processo começa com a cura das vítimas pela graça reconciliadora de Deus. As vítimas, oferecendo o seu perdão, sanam também os seus opressores. "Elas são os pequenos através dos quais Deus age, os *anawim*, os que tem compartilhado da cruz de Cristo" (p.102). É nas pequenas comunidades onde esta experiência reconciliadora é feita. Vive-se e é enviada a exercê-la. O que se pede das Igrejas é um ministério da verdade e uma iniciativa pastoral que nos leve a reconhecer-nos pecadores, necessitados da ajuda e do cuidado de Deus. Em situações de injustiça estrutural o principal papel é continuar lutando contra as injustiças. A reconciliação é uma espiritualidade, que chega a nós como cura. A reconciliação tem três características: a) uma atitude de escuta e de espera; b) uma atitude de atenção e compaixão e c) uma atitude *pós-exílica* (cf. Ez 47), em que somos chamados a construir uma nova sociedade sobre as ruínas da antiga. Para quem experimenta a reconciliação esta se torna vocação. O A. diz ainda que a Igreja deve usar seus recursos nesta missão. Cita a importância dos ritos (que podem dar sentido aos sentimentos dolorosos e profundos das pessoas), dos sacramentos (sobretudo a Penitência e a Eucaristia), as imagens do Novo Testamento (como as de Lc 15,11-32; Lc 24,13-35; Jo 4; Jo 20,19-29) que nos apresentam uma memória tecida num novo relato, baseado agora na verdade, e o recurso da Cruz (instrumento de tortura, mas também trono de Deus).

Este pequeno livro não esgota o tema, mas com certeza dá ao leitor latino americano, africano, europeu do leste (vítimas da violência), uma reflexão profunda sobre a sua missão como agente da reconciliação,

sobre o grande desafio que constitui o perdão, a reconciliação, a construção de uma nova sociedade baseada na verdade, sobre as ruínas de uma antiga que se foi e as feridas de um passado de violência. Apesar deste livro não ter tido a repercussão que se esperava quando da sua publicação, em 1993, nos meios acadêmicos e revistas especializadas nos EUA — nenhuma recensão ou resumo foi encontrado nos periódicos de língua inglesa consultados —, com certeza poderá ser fonte de reflexão para as nossas Igrejas em sua ação missionária, como era o seu objetivo, e para todos nós cristãos, que no dia a dia de nossas vidas somos convidados à solidariedade com as vítimas da violência e à construção de uma nova sociedade.

Aqui está uma obra onde aparecem reflexões como as de Victor Codina sobre a *Teologia da Libertação na encruzilhada*, presente neste número da *Perspectiva Teológica*: depois de viver o momento do Êxodo, a TdL vive o momento do Exílio: pausa para uma reflexão profunda e madura, a fim de partir para novas iniciativas em que a reconciliação sem dúvida será uma tarefa das mais importantes.

A prisão e julgamento do ex-ditador chileno Augusto Pinochet na Inglaterra e Espanha, bem como a nova guerra da Iugoslávia, com o racismo, limpeza étnica e radical violência dos Sérvios contra os Cossovares, e os bombardeios da OTAN, irão com certeza reacender a discussão sobre a reconciliação e a paz. Quem poderá mediar o conflito? Quem assumirá o ministério da reconciliação?

Amarildo José de Melo

SESBOUÉ, Bernard: *¡No tengáis miedo! Los ministerios en la Iglesia hoy*. Tradução do francês por Alfonso Ortiz García. Prólogo Henri Bourgeois. Santander: Sal Terrae, 1998. 205 pp., 21,5 x 13,5 cm. Coleção Presencia Teológica, 92. ISBN 84-293-1258-7.

Medo é o que domina a Igreja, quando hoje se trata de inovar. É um dos campos urgentemente necessitados de renovação é o dos ministérios. Advertindo, com as palavras de Jesus, a que não se tenha medo, o A. tem a coragem de abordar a questão dos ministérios exercidos por leigos e perguntar por seu estatuto teológico.

Depois de uma *introdução* (17-23) que mostra a importância do tema e declara a intenção do A., o livro se divide em quatro capítulos. O *cap. I* (25-82) propõe uma leitura da situação geral da Igreja na França (e no Ocidente), tendo presente do modo especial a questão das vocações e dos ministérios. O A. quer apresentar as sombras e as luzes e, entre essas, pode enumerar e especificar uma boa gama de "realidades que germinam", tais como "uma nova 'figura' de fiéis", a volta ao Evangelho, o catecumenato e batismo de adultos, o ecumenismo, o exercício do caráter sinodal da Igreja, o diaconado permanente, padres realizados, a existência de mártires e profetas etc. Mas essas sementes de esperança são pequeninas e frágeis como o grão de mostarda. É preciso discernir "o que o Espírito diz às Igrejas" através das sombras e luzes da situação eclesial. O A. recorda "o caráter frágil e provisório de toda instituição de Igreja num mundo cultural determinado" (79) e a necessidade de entrarmos na "dinâmica do provisório". Pergunta "se não há mudanças em que só consentimos obrigados e forçados pela necessidade" (81). E faz assim um convite a que a Igreja Católica estreite

te "os laços entre a existência e a instituição" (ib.).

O *cap. II* (82-115) recorda a doutrina da Igreja (especialmente no Vaticano II) sobre o ministério presbiteral (e diaconal). Primeiramente põe diante do leitor critérios que o Vaticano II oferece, mas são atualmente relegados ao olvido: o ponto de partida eclesiológico no Povo de Deus e, portanto, no único sacerdócio de Cristo; a valorização do sacerdócio comum sem debilitar o sacerdócio hierárquico (nesse contexto observa que a categoria fundamental para o presbiterado não é o sacerdócio: bispos e presbíteros não são mediadores, mas ministros do único Mediador, numa mediação descendente que expressa a benevolência divina e não a tentativa humana de chegar a Deus!); o ministro a que mais compete a designação sacerdotal é o bispo, não o presbítero; a dimensão sacerdotal do ministério concerne às três funções: da Palavra, do sacramento e da direção pastoral da comunidade; o presbítero é "cooperador de segunda ordem" do ministério episcopal; o diaconado tem por peculiaridade o serviço, não o sacerdócio nem a função pastoral.

Dentro dessa perspectiva, o A. critica uma compreensão "residual" do ministério, reduzindo-o àquilo que só o presbítero pode fazer, seja na dimensão sacramental, tornando-se quase um "mago" dos sacramentos (cf. 98), seja na função de mero animador sem raízes na comunidade, como se fosse um "manager" das

comunidades sob seu encargo (cf. 102). Essas são as duas grandes tentações diante da escassez de padres. A proposta do A., a partir da prática francesa, é que se faça hoje uma equiparação entre o presbítero e o missionário itinerante dos tempos apostólicos. Ao apóstolo corresponderia hoje o bispo; ao itinerante, o presbítero animador de um grupo de comunidades; aos ministros locais, os atuais ministros leigos. Na opinião do recenseador essa equiparação congela a figura do presbítero em sua forma tridentina do presbítero celibatário, com formação acadêmica, e não resolve o grande problema da impossibilidade prática de vivenciar a centralidade da eucaristia na maioria das comunidades cristãs por falta de pessoa autorizada a presidi-la. O tema do acesso à eucaristia dominical é, de resto, também abordado pelo A. (cf. 104-110), que lembra como é anômala para a identidade católica, tão centrada na eucaristia, a prática generalizada e majoritária de celebrações da Palavra.

Os capítulos III e IV são dedicados aos dois tipos de ministério dos leigos que o A., com razão, crê dever distinguir: o ministério batismal e o ministério pastoral. Não fazer essa distinção significa subvalorar o ministério laical.

O cap. III (117-132) trata do ministério batismal, partindo de uma definição positiva de leigo, como membro do "laós", o Povo Santo de Deus, e dotado de uma vocação secular. O batismo habilita o cristão para o apostolado e para certos ministérios que não precisam de delegação da autoridade eclesial, mas são expressão de uma Igreja toda ministerial nos âmbitos da família e do matrimônio, da caridade e do testemunho particular, da vida política,

econômica, social, sindical, da defesa da criação (ecologia), da evangelização da cultura, da comunicação...

O cap. IV (133-171) é dedicado ao ministério pastoral dos leigos no âmbito da Palavra, da presidência da comunidade e da administração de alguns sacramentos. O A. defende que o ministério pastoral dos leigos não tem seu fundamento só nos sacramentos da iniciação cristã, mas tampouco pode ser entendido como uma questão meramente de jurisdição que separaria de novo, perigosamente, o poder de ordem do poder de jurisdição. Nesses ministérios a pessoa é enviada, e assim se estabelece uma relação apostólica entre o bispo e o enviado, enquanto nos ministérios batismais não é necessário envio, porque a missão advém diretamente dos próprios sacramentos da iniciação cristã. "Portanto, não temos dizer que, em virtude de seu envio em missão, estes leigos se convertem, de fato em 'novos cooperadores do bispo em seu cargo pastoral'. Com ele e em colaboração com os presbíteros, cooperadores sacramentais da função episcopal, simbolizam a iniciativa de Cristo para com a Igreja. Não são 'pastores' no pleno sentido da palavra; mas, se não o substantivo, sim ao menos se lhes pode aplicar o adjetivo 'pastoral'" (150). É uma tentativa de interpretação teológica dessa nova realidade eclesial. O A. mesmo reconhece que continua o desafio de definir o estatuto teológico do ministério pastoral dos leigos (cf. 151 e passim).

Estabelecida sua tese, o A. responde a uma série de objeções, dentre as quais o recenseador quisera salientar a que se refere ao vocabulário de "suplência" empregado como explicação do ministério pastoral dos leigos. Falar em suplência nesse contexto "é um modo de reconhecer que

o que fazem os leigos pertence em si à esfera do ministro ordenado. É uma confissão de que há algo 'anormal' no funcionamento da Igreja, e de que esses ministérios dos leigos não são, falando doutrinalmente, ministérios leigos" (155). Dado que ninguém, em boa consciência, pode dizer que essa situação é passageira, seria preciso definir mais positivamente o estatuto teológico do ministério pastoral dos leigos.

Outro ponto digno de menção, por sua importância teológica e pastoral, é a distinção entre ministério leigo e função diaconal. O diácono é ordenado para o serviço e não para o sacerdócio ou para a tarefa pastoral, enquanto o ministério leigo é uma tarefa pastoral, ligada a uma comunidade (cf. 112-114.159-160). Seria lamentável fazer do diácono um "minipresbítero" (a expressão é do recenseador), como se o diaconado funcionasse como um "grau" para subir ao presbitariado e não fosse um serviço com sentido em si mesmo. O diácono "deve encontrar o centro de gravidade de seu ministério no serviço setorial à comunidade diocesana (porque é diácono do bispo e da diocese); disso seu serviço litúrgico é expressão simbólica" (186). A atitude dos leigos comprometidos na pastoral que não desejam o diaconado é teologicamente correta e sadia. Se recusam o diaconado, não o fazem "por ignorância nem por menosprezo deste grau do sacramento da ordem, mas simplesmente porque não responde a sua vocação ministerial" (160).

Numa breve *conclusão* (173-175), o A. repete seu propósito de "contribuir a uma análise teológica, tão rigorosa e clarificadora quanto seja possível, da atual situação pastoral na França e em muitos outros países, e ajudar ao amadurecimento de uma figura nova da Igreja e de seus ministérios

no nosso mundo" (173). Ele reconhece a necessidade da prudência ao pôr em prática essa nova figura histórica, evocando "a prudência secular da Igreja". "Mas um excesso de prudência corre o risco de constituir a pior imprudência. O medo pode ocultar-se sob o rosto da prudência. Uma ausência demasiado prolongada de decisões corre o perigo de ser a pior das decisões" (174). Daí a advertência do título: "Não temais".

Dois *apêndices* discutem a polémica instrução de oito dicastérios romanos, intitulada "algumas questões sobre a colaboração dos leigos no sagrado ministério dos sacerdotes". Datada de 15 de agosto de 1997, é posterior à edição francesa do livro (1996). Tratando do tema central desta obra, a edição espanhola perderia sua atualidade sem estes dois apêndices. O primeiro (177-193) parece escrito especialmente para esta edição. A partir da Instrução, o A. não vê razão alguma para modificar a tese defendida no livro. O segundo apêndice (195-205) é a reprodução de uma entrevista do A. à conhecida revista italiana "Il Regno".

Depois desta resenha, não é necessário recomendar o livro. Ele se recomenda por si mesmo. Apesar o cap. I ser muito concreto em suas referências à França, pode facilmente ser transposto para nossa realidade.

*Uma nota final para as editoras católicas brasileiras:* Por que numa tradução do francês ao espanhol, realizada na Espanha, não é necessário fazer nenhuma observação crítica à tradução e revisão, quando o mesmo nunca acontece numa tradução brasileira?

Francisco Taborda SJ

EVELY, Louis: *Reinventar o matrimônio*. São Paulo: Paulus, 1998. 153 pp., 18 x 12 cm. Coleção Sementes. ISBN 85-349-1131-2.

O A. publicou a suas expensas, há mais de 25 anos, um livro intitulado *Amour et Mariage*. Sua tiragem ultrapassou em muito os cem mil exemplares; foi traduzido para as principais línguas do mundo. Mesmo depois de 10 anos de falecimento do seu autor a obra continua a fazer sucesso, mostrando que sua mensagem marcou os casais seus contemporâneos e permanece atual. O pequeno livro, agora recenseado, coloca-se na esteira dessa obra. Trata-se de uma pequena jóia que pode ajudar a muitos casais a *reinventar o seu casamento*.

Centra o matrimônio no projeto de união conjugal e não na procriação como era costume na tradição da Igreja. As reflexões estão construídas ao redor do amor conjugal. Amar é engajar-se. Um engajamento baseado no amor enobrece a vida. Um engajamento sem amor a degrada. Esse engajamento exige fidelidade, mas essa deve ser vivida na liberdade. O ideal do verdadeiro casal é que cada um "retenha" seu cônjuge pela sua liberdade. Marido e mulher se pertencem só pelo consentimento, pelo dom sempre renovado e pelo amor suscitado e ressuscitado sem cessar.

Os altos e baixos fazem parte da vida matrimonial. Todo casamento deve passar por crises; elas provam que os esposos ainda estão vivos. Por isso, des-dramatizar as crises e não temer o confronto, buscar o entendimento depois de uma boa explicação. Nessas crises, o amor vai amadurecendo. No casamento, aquilo que o outro precisa para mudar é ser

amado tal como é. Por isso, é necessário conhecer-se e falar-se. Casal que não conversa a dois sobre a sua vida não pode subsistir.

Aquilo que uma criança mais necessita não é que os pais a amem, mas que eles se amem. O A. defende que não se deveria pôr uma criança no mundo antes de se formar um lar que a ame, a acolha e a faça crescer. Assim os filhos não são a finalidade do matrimônio, são menos ainda meio de consolidá-lo. O ser humano não pode ser meio.

Para o bom entendimento do casal é necessário ter presente que homem e mulher são duas pessoas perfeitamente iguais. Igualdade na diferença. Eles são dessemelhantes, mas as diferenças não exigem segregação. É importante não esquecer que a diferença na condição masculina e feminina de amar é a base para a unidade do casal.

O A. tenta mostrar que um matrimônio não pode sustentar-se no institucional. O que justifica as relações conjugais não é o sinal verde da sociedade ou da Igreja, mas o amor dos esposos e sua vontade sincera de se engajarem um com o outro.

A visão cristã do matrimônio fundamenta-se na sua dimensão sacramental que põe o casal numa perspectiva de eternidade. A vida eterna já começou, e a melhor parte de cada um dos cônjuges, que será eternizada, é a maneira como eles se amaram. Nesse sentido sua vida é sinal do amor de Deus.

A reflexão do A. é pontilhada de pequenos conselhos e chamadas de atenção que podem enriquecer a vida do casal. Possibilita um choque de criatividade no amor conjugal que já se tornou rotina. Nas entrelinhas corre uma lufada de liberdade e engajamento que rejuvenesce a união

conjugal. A leitura dessa pequena obra pode trazer luz e vida para muitos casais enrustidos no puro formalismo sem amor.

*José Roque Junges SJ*

DE BOER, Sjaak: *Por uma liturgia libertadora. A união coletiva dos doentes*. Tradução do inglês por Fátima Regina Durães Marques. São Paulo: Paulinas, 1998. 444 pp., 20 x 13,5 cm. Coleção Liturgia e Participação. ISBN 85-356-0155-4.

O A. é um padre holandês radicado no Brasil e este livro, "uma versão abreviada" (17) de sua tese doutoral defendida na Universidade de Lovaina sob outro título. Como tese doutoral, o livro apresenta todos os méritos e limitações próprios desse tipo de trabalho acadêmico-escolar.

A estrutura é característica para uma tese. A primeira parte esboça em grandes traços uma "teologia sacramental geral" (cap. 1-3: 21-74). "Jesus como sacramento primordial" e "a Igreja como sacramento básico" são o ponto de partida, seguindo os passos de K. B. Osborne, E. Schillebeeckx, K. Rahner e P. Fransen. Logo o A. se detém na temática da Igreja-sacramento na teologia da libertação (G. Gutiérrez, J. Sobrino, L. Boff) para abordar então "a força transformadora dos sacramentos na liturgia libertadora".

A segunda parte trata do sofrimento e sua reintegração, segundo o AT e o NT (cap. 4-5: 75-118). Quando o leitor encontra o conceito de reintegração por primeira vez à p.

72ss, pergunta o que significa: Reintegração do que ou de quem e onde? Reintegração da saúde? Reintegração na comunidade? A palavra pede um complemento que não aparece. À p. 91 o uso da expressão "remédio reintegrador" dá uma primeira luz. Mas apenas à p. 184s (já fora destes capítulos) o leitor entende que se trata da cura como fenômeno psicofísico e espiritual.

A terceira parte aborda os mesmos temas na teologia da libertação (cap. 6-8: 119-219), embora o conteúdo não corresponda exatamente ao título, pois o cap. 7 tem como principais inspiradores J. Moltmann e D. Sölle e a maioria das citações no rodapé provém de outros autores não latino-americanos, o que também vale do cap. 8. Este, por sua vez, se detém bastante nas religiões afro-brasileiras, antes que na teologia da libertação.

A quarta parte se intitula "teologia pastoral prática e aplicações na liturgia" (cap. 9-11: 221-395), apresentando primeiro uma longa lista de documentos do magistério latino-

americano e brasileiro sobre temáticas mais ou menos atinentes à pobreza, à enfermidade, ao sofrimento (cap. 9). A seguir, entrando mais diretamente no tema anunciado no título brasileiro, o A. ressalta "a força transformadora da liturgia" (cap. 10). O último capítulo, por sua vez, corresponde ao subtítulo brasileiro. Estranhamente o livro acaba sem uma conclusão, embora acabe com uma seção estruturada com introdução e conclusão. A infinda bibliografia (397-444) recorda ao leitor mais uma vez que está lendo uma tese doutoral.

Uma tese doutoral é um trabalho escolar, o tipo mais graduado de trabalho escolar, mas sempre um trabalho escolar que raramente ultrapassa seu caráter de primeira tentativa cheia de imperfeições. Facilmente o A. cai numa mera justaposição de idéias alheias ou próprias, sem trabalhar bem a conexão entre elas. Por isso é necessário ter muito cuidado em sua publicação. Nunca se deveria publicar tal qual, pois regra geral aborrecerá o leitor. Evidentemente há exceções de teses doutorais que se tornam obras *standard* na área de pesquisa em questão. Mas permanecem exceções.

Esta obra, por exemplo, teria ganho em legibilidade e interesse se tivesse sido reduzida substancialmente. Todos os trechos que simplesmente reproduzem o pensamento de outros autores — parte necessária e mesmo indispensável numa tese doutoral — poderiam ter sido poupados ao leitor e resumidos em poucos parágrafos no que fosse verdadeiramente essencial para o fluxo do pensamento. O capítulo 9, interminavelmente monótono, que percorre o magistério latino-americano e brasileiro, poderia ter sido sumariamente supresso. Outros pontos, necessá-

rios para os professores europeus que deviam dar parecer sobre a tese, poderiam ter sido omitidos por desnecessários para o leitor brasileiro. Enfim, o livro teria ganho muito se se tivesse reduzido a 150 páginas.

É de lamentar a mudança de título. A tese se intitulava "O sacramento da unção dos enfermos no contexto latino-americano do sofrimento causado pela pobreza". Corresponde perfeitamente ao conteúdo. Já não se pode dizer o mesmo do título do livro. Poderá ter parecido mais comercial, mas perdeu em coerência com o desenvolvimento da matéria. Só se a tese tivesse sido retrabalhada, poderia justificar-se a discrepância entre o título original e o da edição brasileira.

Também o subtítulo corrobora a opinião do recenseur: "A unção coletiva dos doentes". Apesar de esse conceito ser repetidamente usado, apenas na p. 336 é justificado como de passagem (cf. também 372). Dado não ser usual, o leitor fica a maior parte do tempo em dúvida sobre a tese que o A. defende, pois o termo "coletiva" poderia significar que todos os implicados na pastoral da saúde e mesmo todos os membros da comunidade deveriam ser ungi-dos. A questão é mais grave, porque há passagens ambíguas que sugerem essa interpretação. E os textos em questão estão bastante no começo do livro, quando o leitor anda procurando entender a razão do título (e de sua mudança do inglês para o português). À p. 70, por exemplo, lê-se: "O sujeito do sacramento não tem que ser exclusivamente o doente. Ela [a celebração] pode incluir todos aqueles que diante da doença, comprometem-se com a causa da cura e lutam contra as causas do sofrimento". O que significa "sujeito do sacramento"? Na linguagem cotidiana-



na espontaneamente se pensa tratar-se naquele que recebe o sacramento. Então todos os citados seriam ungi-dos? Claro que teológica e liturgicamente todos os participantes (ou seja: todos os que celebram) são sujeitos do sacramento. Mas, um pouco adiante, diz-se que a unção dos enfermos deveria estar disponível "para todos os que se encontram enfraquecidos pelos efeitos da pobreza" (131). Mesmo que a enfermidade possa ser um efeito da pobreza, não é o único. As demais "fraquezas" decorrentes da pobreza também seriam razão para a unção? À p. 169, o A. chega mesmo a falar da "unção do pobre". Outros textos deixam o leitor em dúvida (cf. 136): será que o A. gostaria de adotar o costume da Igreja Oriental (cf. 335-336.366-367)? Outros ainda dão a entender que, através da unção dos que estão enfermos ou são idosos, toda a comunidade é atingida pela graça de dar atenção ao doente (cf. 179-180; 186; 197-198). Esta última perspectiva é bem outra coisa que uma unção generalizada. Enfim, um pouco mais de ordem e clareza no conceito central seria desejável. Além de levar em consideração que em português não se diz "unção dos doentes", mas "unção dos enfermos". "Enfermo" e "doente" são sinônimos, é claro, mas há um uso comum da linguagem que, a não ser por razões convincentes em contra, deve ser observado.

Quando chega aos últimos capítulos (os que mais correspondem ao título brasileiro), o leitor fica espantado com o aparecimento de um novo conceito: "unção dos fracos" (e isso no título de uma secção!). Em vão se pergunta se é algo novo, pois o A. não explica e continua falando de unção dos enfermos (cf. especialmente 378: o subtítulo 11.16, comparado com a

primeira frase do texto). Só à p. 383 se desvenda o mistério por uma alusão feita de passagem através de uma pergunta retórica. Ao leitor cabe a conclusão de que "unção dos fracos" é um termo usado para incluir os idosos na unção.

A tradução e a revisão são calamitosas, o que já não deveria impressionar diante da freqüência com que isso ocorre entre as editoras católicas do Brasil. Os erros de regência, concordância e ortografia são freqüentes. Apenas alguns exemplos entre os muitos que se poderiam aduzir: "... textos que lembram a mútua solidariedade e ao soerguimento" (379). "Os atos de amor de Jesus com muita freqüência *inicia* [no singular] com a frase: 'Não tenham medo'..." (136). "Isso ainda é *aquela*..." (163). "... a comunidade unem-se..." (377). "Os enfermos *poderiam* receber a unção sob a condição de que *estavam* bem preparados" (373). À p. 186 lê-se: "*um* ênfase excessiva". À p. 321, a tradutora ignora a mesóclise e escreve "tornaria-se". O verbo "desassociar" é grafado "desassosciar" (240). Crase é usada antes do artigo indefinido: "em direção *à* uma solidariedade" (154). Etc.

Diante disso não é de estranhar que a tradutora não se dê ao trabalho de citar em português as obras que existem em nossa língua. É raro encontrar-se esse procedimento elementar numa tradução teológica brasileira. A revista *Concilium*, tão fácil de ser encontrada, é citada ora em holandês (81, n. 7), ora em português (145, n. 43), ora em inglês (134, n. 27). O clássico "Teologia da Libertação", de Gustavo Gutiérrez, é citado em inglês à 129, n. 14, e, duas páginas adiante (131, n. 19), em espanhol. O mais característico ocorre na citação do ritual da unção dos enfermos. É citado em inglês, "naturalmente"

(aliás, até o Código de Direito Canônico é citado na edição inglesa: 377, n. 79!). Entretanto, à p. 386, encontra-se no texto *a tradução da tradução* inglesa de um trecho do ritual e na correspondente nota 93 se acrescenta a “tradução oficial em português”! Por que ela não foi logo para o texto? Não prejudicaria em nada o raciocínio e seria o mais lógico. Pouco depois, no entanto, o A. cita no texto a fórmula da unção e, para surpresa do leitor, a tradutora reproduz a tradução oficial em português. Acontece, porém, que esta tem um desvio com relação ao original latino. No último inciso, traduz o latim “*te allevet*” por “alivie os teus sofrimentos”. Os tradutores do texto litúrgico português não se deram conta de que em latim há dois verbos semelhantes “*alleviare*” (vem de *ad+levi*s e significa “tornar mais leve”, “aliviar”) e “*allevare*” (vem de *ad+levare* e significa “reanimar”, “levantar o moral”, “erguer”, “soerguer”, “consolar”). É o verbo que corresponde a Tg 5,15b, onde a fór-

mula se inspira. Ao ignorar a diferença entre os dois verbos latinos, a tradução oficial portuguesa teve que acrescentar o objeto direto “os teus sofrimentos”. No inglês não ocorreu tal erro de tradução. Ora, o A., depois de citar a fórmula, tece considerações a respeito do verbo “erguer” da tradução inglesa (correspondente ao latim “*allevare*”) que desapareceu em português... Onde o texto teria exigido fidelidade à versão inglesa do ritual, justamente aí é citada a tradução portuguesa! Maravilhas da “seriedade” habitual na tradução de obras teológicas no Brasil.

Um mérito indubitável do livro está na análise da realidade da doença no contexto atual. Há páginas valiosas nesse sentido. O recenseador chama especial atenção às considerações do A. sobre a “idolatria da saúde” na sociedade moderna (cf. 187-193).

Francisco Taborda SJ

DÍAZ MATEOS, Manuel: *Le hablaré al corazón*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1998. 208 pp. 21 x 14,5 cm.

Este livro, de fácil e agradável leitura, reúne artigos e temas de confissões, onde o A. dá acesso a uma reflexão bíblico-teológica, orientada por uma postura de espiritualidade encarnada, tendo como referência a relação de intimidade do Homem com Deus, relação marcada pela Palavra e pelos sentimentos que brotam do coração, como nos sugere o título.

V. Codina, em artigo publicado neste número de *Perspectiva Teológica*, lança a proposta de uma renovação da TdL por dentro, num momento de reconsideração de seu papel na atualidade, a partir de um momento de “exílio” amadurecedor e descobridor de valores antes nela presentes, mas ainda não saboreados o bastante: o valor do homem perante Deus, este Deus que ama suas cri-

aturas e deseja que todos, sem exceção, se salvem, os oprimidos, pela reconciliação, e os opressores, pela conversão (pp. 36-38; 42-44 da obra do A.), sem espírito de vingança, mas atingindo o pleno significado da libertação cristã.

A primeira parte é uma série de quatro comentários bíblicos (Oséias 2,16; Salmo 137; ICor.12 e Jo 2-4), orientados para uma reflexão acerca das diversas experiências de Deus presente na história do povo eleito, atualizadas no presente do povo latino-americano.

Em Oséias o autor nos leva a perceber como Deus é capaz de falar ao coração do povo por outras vias, num tempo de penúria e lamentação, onde a força e a atuação de justiça são urgentes. Surge um Deus cheio de amor, que transborda toda a sua ternura, carinho, afeto e misericórdia para com seu povo. Isto é expresso na nova linguagem utilizada e nas imagens, escolhidas para falar de Deus, muito mais próximas das relações humanas e da linguagem afetiva. Sinaliza o A. que esta pode ser a linguagem mais apropriada para uma nova evangelização.

De saudades, de nova experiência de Deus e de convivência humana, marcadas por desafios e sentimentos de abandono, surge a oração dos desterrados (Sl 137), com grande força poética, iluminadora de uma realidade onde a exigência de conversão se faz presente como alternativa de reconstrução da vida e retorno ao verdadeiro lugar do encontro com Deus.

Sobre o ICor 12 o A. nos oferece uma densa reflexão. Balizado no texto de Paulo, aponta a centralidade de Cristo na vida da Igreja, seu Corpo, e a ação do Espírito como força nele atuante e renovadora. O caráter

cristocêntrico e pneumatológico deste capítulo é bastante explorado. O A. nos leva a perceber que sem a ação do Espírito a Igreja distancia-se cada vez mais de sua origem, e isto se revela na maneira pela qual as relações são estabelecidas, principalmente quando se compreende a Igreja como espaço plural e diverso, em que a construção da unidade parte da fidelidade ao Espírito, doador dos mais variados dons e que anima a unidade do corpo eclesial. Interessa ressaltar que segundo o A. esta busca de unidade deve servir como estratégia para melhor servir àqueles que mais necessitam, os membros mais frágeis e indefesos da sociedade, da Igreja.

Cristo trouxe consigo toda a novidade!" Esta expressão de Santo Irineu condensa a intenção do autor quando reflete sobre os capítulos 2 e 4 do Evangelho de João. Cremos num Deus que é sempre novidade, e para nós cristãos a novidade de Deus se expressa e se concretiza no evento Cristo, que veio fazer novas todas as coisas. Numa leitura exegética, sem perder o conteúdo espiritual e a aproximação com a realidade, o A. oferece uma reflexão da novidade contida nesta seção do Evangelho de João, a partir da apresentação de Jesus e de sua obra como inauguração de novos tempos.

Na segunda parte do livro, intitulada "Palavra e Prática", o A. nos oferece quatro reflexões sobre temas da primeira parte. Podem ser direcionadas a uma perspectiva prático-pastoral:

O Fundamento Bíblico da Justiça": foi palestra no VIII Congresso de Administração de Justiça e Direitos Humanos, em Julho de 1994, em Lima, Perú. Uma das idéias principais é que o conceito bíblico, a justi-

ça, não brota do amor a uma lei, mas sim da sensibilidade frente a dor e o sofrimento humano, que se converte em clamor de justiça.

“A Força da Palavra”: Reflexão baseada na aula inaugural do ano letivo (17/03/1997) na Escola Superior de Filosofia “Antonio Ruiz de Montoya”, em Lima. Apresenta uma reflexão sobre o poder e a força, misteriosa e maravilhosa, que possui a Palavra na sua compreensão mais abrangente e no sentido mais dinâmico como criadora. Vem de Deus, é viva e atuante.

“Não Menosprezar a Profecia”: Conferência aos religiosos jesuítas, Lima, 1998. Alerta para a necessidade atual de contar com a força da profecia como caminho de esperança em situações de medo, em tempos e situações de repetição, de inércia e de rotina.

A Essência do Cristianismo: Comer Juntos”. Conteúdo de uma palestra apresentada pelo A. no Congresso Eucarístico Boliviano - outubro de 1997, Cochabamba. Reflete sobre a comensalidade e sua incidência na vivência da comunidade cristã a partir de um referencial socioló-

gico e da prática de Jesus e das primeiras comunidades.

O livro está bem organizado. Consegue dar seqüência em um tema principal, mesmo sendo composto de artigos e conferências com temas próprios. Apresenta boa fundamentação tanto bíblica quanto teológica, com linguagem acessível e atual. Oferece conteúdo para reflexão numa perspectiva prático-pastoral, bem como conteúdo para um aproveitamento de cunho espiritual. Alguns pontos de reflexão são orientados a uma crítica da realidade, da sociedade e Igreja, embora o autor escreva a partir de um contexto bastante delimitado (situação de seu país, o Peru). Faltou ao livro uma conclusão como um todo e alguma informação acerca do próprio A. Também se observa uma falta de uniformidade no aparato técnico das notas de rodapé. Desejável seria também uma bibliografia no final, reunindo a literatura mencionada na variedade de suas partes.

Waldir Souza SSCC

CHAREIRE, Isabelle: *La résurrection des morts*. Paris: L'Atelier / Ouvrières, 1999. 128 pp. 23 x 17 cm., Coleção Tout Simplement, 23. ISBN 2-7082-3424-2.

Tema muito atual. A alternativa da reencarnação parece mais humana e sedutora. Responde melhor a tantos fatos de nosso cotidiano, sobretudo quando nos encontramos com vidas que foram física ou psíquica ou moralmente um fracasso. Nada melhor que lhes dar uma nova

chance. A ressurreição sela definitivamente o percurso da existência humana. Além do mais, existe uma tensão latente por detrás de ambas as posições: o fato e o sentido da morte. A A. enfrenta precisamente esse problema a partir a perspectiva cristã e com maestria.

Nesse sentido, ela aborda no livro a problemática da morte e das respostas que se dão a ela. Presidem à sua reflexão as idéias centrais: Deus é o Deus da vida e por isso somos chamados à ressurreição; a ressurreição atinge a todos na sua dimensão pessoal e comunitária; e a fé numa vida para além da morte não desvaloriza a presente vida mas nos faz vivê-la de modo diferente.

O primeiro capítulo é uma reflexão sobre a morte enquanto ela é uma pergunta sobre o sentido da vida. Até o estilo retrata o tema, pois ele é todo feito de perguntas. Termina com a constatação da evidência inelutável da morte e, ao mesmo tempo, das tentativas contínuas de penetrar seu caráter enigmático. A A. semeia o capítulo com pequenos "boxes" onde insere textos escolhidos de Epicuro, Pascal, S. Cipriano, Santo Agostinho, Primo Levi, Y. Coppens.

O capítulo segundo apresenta várias respostas ao problema da morte. A primeira solução é a busca da imortalidade física pela via da ciência, congelando o defunto à espera da cura de sua doença e sua posterior revivescência. Processo em curso. Criou-se um Comitê para abolição da morte (1969). Por detrás, há uma expectativa de realmente vencer-se a morte. No fundo, há uma atitude de recusa da condição humana. E a vida só se torna verdadeira na perspectiva da morte. Em seguida, a A. trata das experiências de pessoas comatosas nas pegadas do livro de R. Moody. Não são experiências do além da morte. O tema da reencarnação merece uma referência mais longa, percorrendo rapidamente tradições orientais, Platão e Nova Era. Os "boxes" encerram textos de: E. Kübler-Ross, Platão e D. Spangler.

Os capítulos 3, 4 e 5 dissertam sobre a Ressurreição. Num primeiro momento, a A. percorre as principais críticas que se fazem ao Cristianismo por anunciar a ressurreição dos mortos. Uma primeira, que vem da psicanálise, vê na ressurreição uma negação da condição humana que implica a incontornável realidade da morte e seu caráter definitivo. Outra vertente da crítica, que se apoia no marxismo, vê nessa fé um modo perverso de alienar os explorados daquilo que os oprimem, aqui e agora, mostrando-lhes o espelho ilusório dum paraíso de felicidades no além. Ela os conduz à resignação. Críticas que tocam, na verdade, algumas expressões deformadas da fé cristã e nisso servem para uma autocrítica. No entanto, não contradizem a veia profunda do cristianismo. A A. introduz uma distinção que pode ajudar a entender a questão. Há o cristianismo real que em si tem expressões imperfeitas, a respeito das quais as críticas podem ter certa validade, o cristianismo "visé", a plenitude da Boa Nova de Jesus Cristo, que encontra na história realizações parciais. Está além do que podemos viver e compreender na história, cuja realização plena se dará na vinda do Reino de Deus. Instância crítica permanente do cristianismo real.

No quarto capítulo, a A. recapitula a fé de Israel na ressurreição, a qual se funda na sua concepção de um Deus da vida. Descreve rapidamente a evolução dessa crença no Primeiro Testamento, que encontra sua expressão mais clara no livro dos Macabeus. Ela nasce da fé no Deus dos vivos e não dos mortos. Jesus, como judeu, participa dessa fé.

O capítulo quinto aprofunda a realidade da ressurreição a partir do Segundo Testamento. O Deus da vida ressuscita Jesus. Para exprimir esse

mistério, o Segundo Testamento usa metáforas para exprimir a intimidade, a comunhão de Jesus com Deus. O livro trata também da expectativa escatológica da comunidade primitiva, de sua evolução, dos dois paradigmas da imortalidade da alma e da ressurreição da carne.

O capítulo sexto, dedicado ao juízo final, aborda também a questão do inferno e do purgatório. A A. apresenta com clareza diferentes posições teológicas com seus comentários pessoais. E termina o livro com um belo capítulo sobre o céu.

É um livro atualizado, teologicamente bem elaborado, de maneira simples e acessível ao fiel comum.

Bem escrito. Semeado de pequenos textos escolhidos com gosto e pertinência. Vale a pena lê-lo. Firma com clareza a posição cristã em confronto com as tendências modernas de negação da morte e da ressurreição. Atravessa o livro um sopro de esperança na misericórdia de Deus, sem cair num pieguismo barato, nem numa irresponsabilidade histórica. Pelo contrário, salienta muito a liberdade e a responsabilidade histórica do ser humano na sua relação com Deus e com os irmãos.

João Batista Libanio SJ

RALPH, Margaret Nutting: *The Bible and the End of the World. Should We Be Afraid?* New York / Mahwah: Paulist Press, 1997. 166 pp., 22,8 x 15, cm. ISBN 0-8091-3756-9.

A A. é secretária para a pastoral educacional numa diocese católica nos EE. UU. e dirige dois programas de mestrado num Instituto Teológico. Em final de milênio, em que temas escatológicos e apocalípticos vêm à tona, a A. estuda passagens da Escritura que permitem duas versões fundamentais. Uma que provoca uma atitude de esperança no sofrimento e outra que serve para incutir o medo diante da catástrofe final iminente. A A. opta pela primeira versão básica. Por isso, coloca no início do livro a citação de Lc 21, 7-8 em que Jesus admoesta as pessoas para não irem atrás de anunciadores de catástrofes em vez de citar Mt 24, 34 que anuncia, no sentido literal, para essa geração, a hecatombe final.

A escolha do versículo inicial já deu o tom do livro.

O primeiro capítulo é uma introdução hermenêutica que responde à pergunta: Como se pode entender o que se lê na Bíblia? Distingue duas correntes opostas. Uma é contextualista e a outra fundamentalista, conforme se entenda a passagem da Escritura no seu contexto ou ao pé da letra. Para explicar a posição contextualista trata rapidamente da natureza da Bíblia e do processo de sua redação percorrendo cinco passos: o acontecimento, a tradição oral, a tradição escrita, a redação unificada e a inscrição no cânon. Completa esse capítulo introdutório dando brevíssimas idéias sobre a noção de revelação e inspiração, a verdade na Escri-

tura, as formas literárias, o mundo de fé do autor bíblico, o processo da revelação e a Bíblia como palavra viva. É uma exposição simples, exata e didática. É o suficiente para um primeiro conhecimento sobre esse tema para um fiel sem pretensões mais sofisticadas, num estilo bem pessoal, pragmático, americano. Às vezes, um pouco simplificado demais.

O capítulo segundo aborda o tema das imagens de Deus na Escritura. Tema que levanta muita dificuldade já que lá aparecem figuras de um Deus irado, castigador, em cenas dantescas. Como entendê-las? Depois de uma rápida explicação sobre a natureza da imagem, a A. percorre algumas passagens da Escritura que, na sua má interpretação, oferecem imagens desabonadoras de Deus. Segue um esquema didático muito simples: descreve a interpretação equivocada, a causa do engano e o ensinamento correto que se pode colher do texto. Os textos estudados referem-se ao castigo de Adão e Eva (Gn 2, 4-3,24), à esposa de Lot que se transformou em estátua de sal (Gn 19,24-26), a ordem dada por Deus de matar mulheres e crianças (Dt 7, 1-11), a satanás maltratando a Jó com permissão de Deus (Jó 1, 1-2,13), juízos e condenações nos sinóticos (Mt 5,22; Mc 9,43; Lc 9,60; Mt 25, 41; Mt 22, 1-14; Mc 3, 38; Lc 17, 10).

O livro do Apocalipse permite muitas interpretações que incutem medo, como se o seu autor estivesse a revelar catástrofes futuras. A A. dedica a esse livro todo um capítulo para mostrar que também aí se trata de uma "Boa Nova" e não de previsão de desgraças futuras. Para situar bem o problema, começa explicando a função do profeta no seio do povo,

o sentido do dom espiritual da profecia, o surgimento e a existência da profecia no período dos reis, seguido pelo tempo dos escribas que interpretam as palavras dos profetas por meio de três formas: tipologia, alegoria e o jogo de profecia e cumprimento. Formas que se fazem muito presentes também no Novo Testamento. Em seguida, a A. debruça-se sobre o livro do Apocalipse. Oferece uma visão geral sobre a problemática ligada a esse livro e depois desce concretamente à análise de algumas passagens (Ap 6, 10; 14, 7-20; 7, 1-8; 14, 1-5; 13, 1-18; 17, 1-18). Aí aplica de novo o mesmo método: a interpretação equivocada, sua razão e o ensinamento que o texto traz.

Depois de desfazer falsas imagens de Deus, dedica o quarto capítulo à do Deus que ama e salva. Deus é amor, eis o coração da revelação bíblico-cristã. Refuta a afirmação tão corrente de que o Deus do Antigo Testamento é o da vingança e o do Novo o do amor. A A. faz uma reflexão geral sobre esse tema e depois comenta mais detalhadamente algumas passagens mais expressivas do amor de Deus: criação à imagem de Deus (Gn 1, 1-2,4), Deus como esposo e pai (Os 2, 16-20; 11, 1-4; 8-9), fidelidade eterna do amor de Deus (Is 54, 1-10), Deus ama até nossos inimigos (Livro de Jonas), a justiça de Deus é poder salvador (Rm 1, 16-17; 5, 6-11), a salvação é um dom (Mt 20, 1-16), Deus perdoa assim como perdoamos (Lc 8, 36-49), Deus é o pai misericordioso (Lc 15, 11-32), Jesus perdoa os algozes (Lc 23,24), nosso ministério da reconciliação (2 Cor 5, 18-22) e Deus é amor (1 Jo 4, 16-19).

O livro termina com um último capítulo sobre o clássico problema da expectativa iminente da escatologia na comunidade primitiva e de seu

retardamento. Depois de elencar os textos que afirmam a vinda próxima do fim do mundo, mostra como o próprio Novo Testamento vai respondendo ao retarde dessa vinda. Refere-se à segunda carta de Pedro e de modo especial ao evangelho de João. Este merece uma reflexão mais longa. Explicita o seu método alegórico que pretende comunicar o ensinamento central da presença do Cristo ressuscitado na comunidade e nos sacramentos. Nesse sentido, analisa algumas passagens de João: a cura do filho do oficial (4, 43-54), a multiplicação dos pães (6, 1-16), Jesus caminha sobre as águas (6,16-21), a cura do cego de nascença (9, 1-41). Em resumo, dessas passagens brota o ensinamento de João de que olhando demasiadamente para a vinda futura de Jesus poderemos não reconhecê-lo presente no nosso meio.

Estamos cegos, mesmo se queremos ver. Conclui o capítulo tratando das aparições do Cristo ressuscitado.

É um livro simples, direto, iluminador. De maneira didática e respeitosa, consegue passar ao leitor dados fundamentais da exegese e hermenêutica modernas, superando o fundamentalismo. No atual momento de encontro com tantas denominações evangélicas fundamentalistas, o livro presta excelente serviço. Não tem nenhuma pretensão de novidade, de ser uma pesquisa exegética. É um livro pastoral, de boa divulgação. Pode fazer muito bem. Abre horizontes e mentes para entender melhor o sentido das Escrituras Sagradas.

*João Batista Libanio SJ*

BRASH, Alan A.: *Encarando nossas diferenças*. As Igrejas e seus membros homossexuais. Tradução do inglês por Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1998. 107 pp., 21 x 14 cm. ISBN 85-233-0513-0.

Trata-se de uma publicação do Conselho Mundial de Igrejas de Genebra (Suíça). Seu autor é um pastor presbiteriano da Nova Zelândia com longa atuação no próprio Conselho. A obra procura levantar a questão da presença de homossexuais nas Igrejas da Reforma, explicitando, por um lado, os impasses e as posturas discriminatórias, mas, por outro lado, apontando para os avanços que nessa questão se deram nas diferentes Igrejas protestantes. A intenção do autor, como membro do Conselho Mundial de Igrejas, é chamar à atenção da marginalização que sofrem os homossexuais nas Igrejas do Primei-

ro Mundo e ajudá-las a evoluir nessa questão.

O livro começa com uma confissão pessoal do próprio autor sobre a evolução de sua postura diante dos homossexuais, evolução que resultou de sua atividade pastoral à frente de comunidades presbiterianas na Nova Zelândia. Educado na rígida visão do Protestantismo quanto à sexualidade, foi evoluindo em direção de uma postura mais compreensiva e tolerante. De uma maneira simples e prática explicita a mudança que houve na compreensão da natureza da sexualidade; de uma visão que reduz o



sexo à procriação a uma compreensão que privilegia a relação, o prazer e a ternura.

O capítulo central tenta apresentar o debate das diferentes Igrejas protestantes dos Estados Unidos, Europa, Austrália e Nova Zelândia, pertencentes ao Conselho Mundial de Igrejas, sobre a homossexualidade. Analisa documentos, apresenta tomadas de posição e aponta para os avanços. O autor tem um conhecimento minucioso dos documentos e das posturas das Igrejas. Consegue mostrar claramente a respectiva posição de cada uma diante da homossexualidade, indicando onde houve mudança e onde estão os impasses.

O argumento bíblico para as Igrejas da Reforma é central. Como ficam aquelas passagens da Bíblia que parecem condenar peremptoriamente a homossexualidade? Como interpretar o assim chamado pecado de Sodoma de Gênesis 19, tradicionalmente identificado com o homossexualidade? O autor tenta demonstrar exegeticamente que o pecado não se refere diretamente às relações homossexuais, mas à falta de hospitalidade. Outro texto é tirado do assim chamado *Código de Santidade*, Levítico 18,22 e 20,23, onde está uma condenação das relações sexuais entre homens. O autor rebate a interpretação tradicional lembrando que hoje em dia as leis de santidade do Levítico não são mais aplicáveis; por quê então conservar apenas essa, relativa à homossexualidade? Por outro lado, as leis de santidade se referem apenas às relações entre homens e não entre mulheres. O que dizer das exigências de Paulo em Romanos (Rm 1,18-32) e em Coríntios (1 Co 6,9-11), que se referem bastante explicitamente a relações entre pessoas do mesmo sexo? O autor afirma que Paulo não se tem

em mente a orientação homossexual tal como hoje entendemos. Ele se referiria propriamente ao fato de as pessoas terem vivido em relações heterossexuais para depois abandoná-las, passando a um relacionamento homossexual. Paulo não tinha uma concepção de orientação homossexual; ele pensava, como todo mundo até pouco tempo atrás, que se tratasse de uma opção consciente.

Depois de refutar a interpretação tradicional do argumento bíblico, geralmente usado para condenar o homossexualidade, o autor enfrenta criticamente a postura repressora da sexualidade e discriminatória contra os homossexuais, que foi evoluindo através da história no Cristianismo. No final do livro aponta para os ventos de mudança que foram se impondo nas diferentes Igrejas a partir da rejeição de tabus e mitos tradicionais que causavam incompreensão e abuso contra os homossexuais.

O livro termina com um apêndice, contendo três histórias pessoais de homossexuais.

A obra é interessante relato das buscas e dificuldades das Igrejas protestantes em tomar uma postura coerente diante dessa questão. Revela as idas e vindas em relação a uma realidade complexa e da qual é necessário aproximar-se com humildade e compreensão. Pode-se dizer que a mesma situação de busca acontece na Igreja Católica. A clareza dos princípios não apaga a complexidade da realidade. A homossexualidade é um fenômeno ao qual não foi dada uma resposta acabada. É necessário ter cautela e abertura ao avaliar e fazer afirmações.

*José Roque Junges SJ*

GAFO, J. (ed.): *La homosexualidad: un debate abierto*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1997. 267 pp., 21 x 14 cm. Coleção "Serendipity" de crescimento personal, 16. ISBN 84-330-1218-5.

Em 1981 foi publicada na Espanha a obra "*Homosexualidad: Ciencia y conciencia*" (Santander: Sal Terrae) com a colaboração de vários autores da faculdade Teologia da Universidade Comillas de Madrid. Essa obra foi traduzida ao português pelas Edições Loyola. Em 1997 saiu uma obra similar "*Homosexualidad; un debate abierto*" (Bilbao: Ed. Desclée De Brouwer), tendo Javier Gafo como editor e colaboradores da área biológica e psicológica. Como a obra anterior, essa também tenta colocar o estado da discussão sobre a homossexualidade.

O primeiro artigo, do psicoterapeuta Carlos Domínguez Morano, apresenta o debate psicológico atual sobre a homossexualidade. A interpretação psicológica mais conhecida e difundida é a de Sigmund Freud. Por isso o autor apresenta longamente a origem e a interpretação da homossexualidade dada pelo criador da psicanálise. A visão freudiana geralmente se concentra na estreita ligação entre homossexualidade e narcisismo. Os autores que seguem essa visão muitas vezes se esquecem de que Freud evoluiu em sua compreensão: partiu de uma concepção da homossexualidade fixada na etapa narcisista do processo evolutivo psico-sexual e passou a uma visão do fenômeno como vivência normal da sexualidade. Por isso o A. aponta deformações e esquecimentos pelos quais os seguidores de Freud deturparam sua visão e a colocaram a serviço da discriminação. Por fim apresenta o debate clínico atual, que

vê a homossexualidade como variante sexual e como conflito. Esse debate assume novas dimensões que as mudanças sócio-culturais produziram na compreensão da homossexualidade.

O segundo artigo, do geneticista Juan Ramón Lacadena, versa sobre a biologia do comportamento sexual, tentando avaliar a hipótese da ligação entre genética e homossexualidade. A exposição é muito especializada; traz os últimos dados da pesquisa genética. Procura mostrar como acontece, geneticamente, a transferência da sexualidade cromossômica (XX para a mulher e XY para o homem) para a sexualidade gonádica, e como se formam os diferentes elementos que definirão a identidade biológica feminina ou masculina. Essa formação acontece pela interferência de hormônios na orientação a uma ou outra direção. A falta ou a insuficiência dos hormônios pode originar disfunções biológicas sexuais. O autor apresenta e discute as pesquisas sobre a incidência de homossexualidade em gêmeos univitelinos, que levariam a provar sua base genética. Refere-se especialmente à investigação do Grupo de Hamer, que procura mostrar a ligação entre a região Xq28 do gen e a homossexualidade. O autor não comunga com uma explicação puramente genética da homossexualidade. Afirma que pode existir uma predisposição, mas não determinação uma biológica.

O terceiro artigo, da psicóloga Ana Gimeno-Bayón Cobos, trata da

relação entre homossexualidade e intimidade. Primeiro discute o significado da intimidade para um adulto e como se manifesta na mulher e no homem. A partir desses pressupostos tenta refletir sobre a presença da intimidade na homossexualidade e sua diferença na variante masculina ou feminina. Por fim pergunta se o tema da intimidade deve ser entendido de maneira diferenciada, psicologicamente, quanto ao homossexual e ao heterossexual.

O quarto artigo, do bioeticista Javier Gafo, apresenta a visão cristã da homossexualidade. Trata-se de uma exposição clara e completa da postura cristã e das discussões no âmbito teológico. Inicia com o tratamento que a Bíblia dá à homossexualidade, indicando a interpretação exegética de alguns textos clássicos (Lv 18, 22; 20, 13; Gn 19, 1-28; Rm 1, 26-27; 1 Co 6,9; 1 Tm 1, 10). Em seguida apresenta uma explanação da tradição da Igreja e do ensino atual do Magistério sobre a homossexualidade. Quanto ao último é bom ressaltar que faz distinção atual entre tendência e ato. Condenam-se os atos homossexuais, mas não a tendência. É o avanço possível dentro da visão do Magistério.

O debate teológico é mais diferenciado. Gafo parte da exposição das diversas posturas teológico-morais sobre a homossexualidade feita por W. Müller na sua obra *Homosexualität: eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge* (Mainz: Grünewald, 1987). Desde aquela que diz "não", tanto à orientação quanto

ao comportamento, passando pela que diz "sim" à orientação e "não" ao comportamento, até a postura que diz "sim", tanto à orientação quanto ao comportamento. Gafo propõe uma quarta posição, não contemplada por W. Müller, que diz "sim" à orientação e um "sim" parcial ao comportamento. Ele encontra essa postura em P. S. Keane e em Ch. Curran, certamente a mais difundida no ambiente teológico e com a qual se identifica o autor. A partir dos pressupostos da postura assumida, Gafo termina com algumas reflexões finais sobre a homossexualidade, abordando algumas questões concretas.

O último artigo, do psicoterapeuta José Luiz Trechera, apresenta os dados e as conclusões de uma pesquisa realizada na Espanha sobre como os homossexuais se vêem a si mesmo.

O mérito da obra, no seu conjunto, é o de abrir o caminho para a atual discussão sobre a homossexualidade, apresentada a partir de diferentes perspectivas e abordagens. Em poucas páginas pode-se ter um conhecimento aprofundado do que está sendo pesquisado e discutido principalmente no âmbito da biologia e psicologia. A visão cristã é apresentada de maneira aberta e coerente, apesar de a homossexualidade ser ainda um tema pendente na teologia católica. A obra mereceria uma tradução ao português.

José Roque Junges SJ