
FREITAS, Maria Carmelita de: *Uma Opção Renovadora. A Igreja no Brasil e o Planejamento pastoral*. Estudo genético-interpretativo. São Paulo, Ed. Loyola, 1997. 471 pp., 20,8 x 13,8 cm., Coleção "Fé e Realidade", 36. ISBN 85-15-01625-7.

A renovação da Igreja no Brasil desde a década de 60 até hoje teve como um dos componentes mais decisivos a "opção pelo planejamento pastoral de conjunto em nível nacional" (p. 17). M. Carmelita de Freitas pretende rastrear em seu livro, resultado de exemplar aplicação ao estudo e interpretação de documentos importantes da história recente da Igreja no Brasil, a implantação do processo de planejamento pastoral de conjunto na Igreja do Brasil. Ela o faz com rara competência. A isso certamente se acrescenta o fato de ela ter acompanhado por dentro a pastoral da Igreja no Brasil como secretária geral do Instituto Nacional de Pastoral durante alguns anos e de ter tido acesso aos documentos da biblioteca do INP e dos arquivos da secretaria geral da CNBB. Estudos mais aprofundados da vida eclesial, em especial, da CNBB, não são frequentes entre nós. É preciso recuar pelo menos uns 20 anos para encontrarmos trabalho semelhante, em nível de abrangência e profundidade, de G. Queiroga, *CNBB: Comunhão e Corresponsabilidade*, Paulinas, 1977, por ocasião dos 25 anos da CNBB, para fazer alguma comparação.

O estudo em questão se propõe acompanhar o planejamento pastoral nas décadas de 60 e 70, mais precisamente, de 1962, data do lançamento do "Plano de Emergência" (=PE), passando pelo "Plano de Pastoral de Conjunto" (=PPC, 1964), a 1979, data do lançamento das "Diretrizes Gerais da Ação Pastoral da Igreja no Brasil" (=DG) que assimilam os resultados da III Conferência Geral do Episcopado latino-americano de Puebla.

Na verdade, o planejamento pastoral, tal como foi aplicado, tem repercussões não apenas imediatas, nas ações pastorais, mas também no nível institucional, gerando mudanças na rotina da organização e na sua reflexão teológico-pastoral. O estudo da A. define-se como "genético-interpretativo". Trabalho metucioso e perspicaz, ele desafia o leitor a acompanhar até os detalhes os documentos-chave do planejamento pastoral dessa época, que já pareciam mofar em nossas estantes. Orienta-nos o olhar para uma época da vida eclesial, talvez a mais rica e instigante do nosso século, pela profundidade das transformações por que passou a Igreja no Brasil.

A reflexão de M. Carmelita de Freitas se desenvolve em 4 capítulos, precedidos por uma Introdução (pp. 15 a 25), seguidos por uma vasta bibliografia documental e de apoio (pp. 401 a 419). Ao final apresenta em Apêndice algumas entrevistas com pessoas-chave no processo de planejamento pastoral da época: R. Caramuru de Barros, Marina Bandeira, Virgílio Rosa Neto e Francisco Whitaker (pp. 421-471). Eles tiveram, no período, intensa participação na elaboração das diretrizes pastorais para a Igreja no Brasil em nível nacional, ao lado de personalidades como Dom Helder Câmara, primeiro secretário geral da CNBB, entre outros.

No cap. I, a A. acompanha o "Perfil histórico da institucionalização do planejamento pastoral" (pp. 27 a 94), com o objetivo de estudar a implantação e a evolução do planejamento pastoral através do PE (1962), do PPC (1965) e das DG (1979). Os estímulos para uma ação pastoral mais articulada vieram não só do despertar da Igreja para a corresponsabilidade no enfrentamento dos novos desafios numa sociedade em transformação, mas também de uma certa aproximação ao Estado brasileiro, que implanta novos processos de planejamento econômico para fazer frente ao subdesenvolvimento. Mais de perto, influem na adoção de um processo de planejamento pastoral de conjunto a própria fundação da CNBB (1952), o assim chamado "Movimento de Natal" de renovação pastoral, a estrutura da Ação Católica Especializada, a fundação da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) e alguns movimentos de renovação como o Movimento por um Mundo Melhor (MMM), muito ativo na época. Assim, através do PE, do PPC e da DG vai tomando corpo uma prática de

planejamento que hoje faz parte do dia-a-dia da Igreja no Brasil.

O Cap. II é dedicado a uma "Leitura analítica" dos textos do PE, PPC e das DG (pp. 95 a 244). É talvez a parte mais exigente do livro, pelo aspecto técnico da análise, da gênese, do processo de redação e de sua aprovação pela CNBB. São 149 páginas que trabalham os preliminares (1), a estrutura (2), o conteúdo (3), a linguagem (4) e as perspectivas fundamentais (5) dos três documentos fundamentais do planejamento pastoral. Cada um desses textos é tratado em seu contexto. O PE veio à luz pelo forte estímulo do papa João XXIII para que a Igreja no Brasil respondesse, de forma mais organizada, aos desafios da realidade social e eclesial, visando a renovação da ação pastoral e da vida eclesial. Foi elaborado às pressas, já influenciado pelos ares renovados da teologia e pastoral européias, sobretudo francesas. Já o PPC foi melhor preparado, assimilando já o espírito do Concílio Vaticano II, que se encerra em 1965, justamente quando se elaborava e aprovava o texto. O PPC significou um avanço no processo de renovação pastoral: um firme compromisso com a renovação da Igreja proposta pelo Concílio, uma nova codificação dos objetivos da ação pastoral (que deu nas 6 linhas, maneira didática de assimilar os principais documentos conciliares), a incorporação dos pontos básicos da eclesiologia conciliar e uma aplicação mais rigorosa do processo de planejamento pastoral, pensado mais como pedagogia do que como técnica. O PPC foi prorrogado até 1975, quando foram redigidas as primeiras DG que começam a lenta assimilação das propostas de Medellín. As DG de 79 irão assumir as orientações da III Assembléia Geral do

Episcopado latino-americano de Puebla (1979), na linha de Medellín, o ser humano é visto não apenas no seu aspecto pessoal mas também social. Projetam uma "Igreja evangelizadora e pobre, a serviço da libertação, da comunhão e da participação, prefigurando o reino" (p. 243). Das pp. 208 a 228 parece ter havido um pequeno lapso na redação. À p. 208 são anunciados "quatro núcleos fundamentais" do objetivo geral, a saber: o "núcleo da realidade", o "núcleo propriamente teológico", o "núcleo pastoral" e o "núcleo estratégico-operativo". O desenvolvimento nas páginas seguintes contemplam o "núcleo da realidade" (pp. 213-215) o "núcleo teológico" (pp. 215-228). Os dois outros núcleos estão embutidos no "núcleo teológico" como "quinto eixo" (pp. 221-225) e "sexto eixo" (pp. 225-228).

O Cap. III nos introduz numa "Leitura interpretativa" (pp. 244 a 345), em duas partes: a primeira trabalha "os textos e o contexto" respectivo; a segunda apresenta os "eixos teológicos e pastorais do planejamento pastoral de conjunto". O leitor não tão interessado em detalhes analíticos irá se sentir mais à vontade nesse capítulo. O contexto da produção dos textos em questão é o do colapso do populismo nos inícios dos anos 60, a adoção de um planejamento econômico mais rigoroso pelo Estado brasileiro, a efervescência sindicalista da época, a gênese da teoria da dependência, o golpe de 64 e suas conseqüências para a sociedade brasileira e para a Igreja, culminando com o fechamento do regime militar em dezembro de 68, com o Ato Institucional 5. No plano eclesial, estão os grandes acontecimentos que foram o Concílio (de 1962 a 1965), a Conferência de Medellín que assimila o Concílio a par-

tir da realidade latino-americana (1968) e a Conferência de Puebla no final do período estudado (1979). Vale aqui ressaltar a recepção "seletiva" da eclesiologia conciliar, sobretudo na sua visão comunitária, de "povo de Deus" como sujeito histórico. Resumindo: esse processo eclesial, no qual o planejamento pastoral de conjunto teve um papel importante, desemboca numa nova consciência eclesial. De fato, o planejamento a serviço da ação pastoral contribuiu decisivamente para: 1) passar "de uma pastoral de esforços isolados e fragmentários, de cunho individualista e intimista ... para uma pastoral de conjunto, preocupada com a articulação entre fé e vida"; 2) passar de uma pastoral fortemente centrada no clero para uma pastoral "decentralizada e participativa, tecnicamente planejada, espaço da colegialidade episcopal, de corresponsabilidade pastoral, cujo sujeito coletivo é a comunidade eclesial como um todo, abrindo espaço para os leigos; 3) passar "de uma pastoral definida mais a partir de princípios universais ... a uma pastoral marcada pela busca de encarnação e compromisso com a realidade social do país" (pp. 343-345).

A pesquisa termina com o resultado, no dizer da A. "provisório". É o Cap. IV: "Duas décadas de planejamento pastoral: um balanço provisório (1960-1979)" (pp. 247-401). Um primeiro resultado é perceber como essa experiência de planejamento pastoral é "datada e situada", expressão de uma nova consciência eclesial: "uma nova maneira de entender o compromisso de ser cristão numa Igreja particular determinada, social e culturalmente contextualizada" (p. 358). O segundo resultado é entender que esse processo não se dá sem conflito. A polêmica acompanha o

desenrolar da experiência quer no processo de planejamento quer na sua interpretação. As dificuldades se situam em alguns aspectos que encontramos ainda hoje: 1) a questão da racionalidade que a técnica do planejamento exige e da participação, que uma boa pedagogia sempre pede (pp. 368s); 2) a tensão entre centralização e descentralização do processo de planejamento ou como fazer desse processo uma ferramenta para o "exercício colegiado da missão" e como serviço aos demais níveis de ação pastoral (cf. p. 370); 3) a estratégia de implementação e dinamização do planejamento pastoral na tensão entre a exigência de participação do leigo e o real protagonismo do clero (p. 371); 4) a tensão que atravessa o período, implicando numa compreensão da missão da Igreja com acentuação no social (p. 371s). Pode-se dizer que esses "focos de resistência" persistem, talvez com outras vestes, ainda hoje. O balanço termina com algumas "questões pontuais": a relação entre "afeto colegial e a prática do planejamento", a trilogia "comunhão/participação/corresponsabilidade" e "fidelidade ao Deus da história na história". No itinerário que M. Carmelita se propôs trilhar, "o planejamento constitui uma forma de a Igreja conduzir a sua presença e atuação no mundo, que envolve ... todo o povo de Deus, em comunhão com seus pastores, mediante uma estratégia, planejada e coordenada de maneira flexível, numa aderência constante à realidade em que essa atuação se desenvolve, com um embasamento doutrinário sólido e sempre atualizado" (p. 393). Trata-se de uma fidelidade criativa, processual e profética, não

sem a humana contingência de infidelidades.

Sem dúvida, valeu o esforço da leitura do livro. Ele situa o leitor num período fundamental da vida eclesial, acompanha-o em seus lances decisivos entre a expectativa de um processo de libertação e o duro golpe da ditadura. Desse período emerge uma Igreja atenta à realidade humana na qual mergulha, partilhando o sofrimento e a dor, mas também as alegrias do parto de novos tempos. Cremos que, na sua substância, o livro de M. Carmelita de Freitas é uma referência indispensável para os que se dedicam ao estudo da teologia e da pastoral; enfim, para todos os que desejam compreender mais a fundo o que se passou na Igreja entre 1960 e 1979. Aos que não são muito afeitos aos detalhes analíticos aconselhamos centrar-se na leitura do cap. III, a leitura interpretativa. Ela certamente abrirá uma visão de conjunto da época, do ponto de vista do planejamento pastoral. A memória do passado nos faz compreender melhor os passos da ação pastoral da Igreja nesse final de século: uma Igreja mais participativa e missionária, centrada na missão evangelizadora. Essas marcas não apareceram hoje. Foram colocadas 30, 40 anos atrás e fizeram seu caminho. O olhar para o passado nos ajudará, com certeza, a olhar para o futuro de um novo milênio do cristianismo com novas esperanças para a Igreja e sua missão.

Cleto Caliman SDB

BORGES HACKMANN, Geraldo Luiz: *Jesus Cristo, nosso redentor*. Iniciação à cristologia como soteriologia. Porto Alegre: Edipucrs, 1997. 216 pp., 22x15cm. Coleção Teologia 7.

A origem deste livro é a sala de aula. Fruto da experiência do A. como professor de Cristologia no Instituto de Teologia da PUC de Porto Alegre, ele se apresenta como um *manual*, um instrumento útil para o estudo da Cristologia. E, de fato, preenche todas as características de um manual: é claro, didático, conciso, com uma boa bibliografia que pode ser consultada pelos alunos, e preocupado com apresentar o fundamental da fé em Jesus Cristo, numa visão de conjunto e de modo sistemático, sem perder-se em questões muito especializadas ou polêmicas.

A simples enumeração dos capítulos mostra que o A. é sensível à problemática da Cristologia moderna e às correções de perspectiva que ela introduz nos tratados clássicos mas, ao mesmo tempo, sabe que é necessário oferecer aos alunos os dados básicos de toda fé cristológica, numa intenção explícita de responder ao que pedem as diretrizes da CNBB para a *Formação dos presbíteros na Igreja do Brasil*, em consonância com a orientação do Concílio Vaticano II no decreto *Optatum totius* (n.16s.). Nesse sentido é um manual que sabe integrar no ensino as tendências atuais e aspectos e questões que não cabiam na Cristologia tradicional, sem limitar-se a uma única corrente teológica.

Depois de situar os modelos contemporâneos da Cristologia dentro da evolução histórica da mesma (Introdução), o A. mostra a necessidade e a importância da história de Jesus para a reflexão cristológica, que não pode mais partir unilateralmen-

te das afirmações dogmáticas (cap. I: a figura de Jesus; cap. II: o projeto e a prática de Jesus). Os três capítulos seguintes apresentam a cristologia da comunidade primitiva (cap. III), alguns representantes da Cristologia patrística (cap. IV) e os elementos fundamentais dos sete primeiros Concílios ecumênicos (cap. V). A partir dessa explicitação da fé cristológica se retoma a perspectiva descendente, a encarnação do Verbo, no interior da qual são situados pertinentemente alguns temas, tão modernos como antigos, como o da ciência, consciência, liberdade, fé e oração de Jesus (cap. VI). O último capítulo desenvolve uma preocupação que está presente desde o início e que aparece já no subtítulo do livro: mostrar a unidade entre Cristologia e Soteriologia, ou a dimensão soteriológica de toda Cristologia (cap. VII). A morte de Jesus é deslocada para este capítulo para ressaltar a unidade intrínseca entre a cristologia e a soteriologia ou entre os antigos tratados *De Verbo incarnato* e *De Redemptione* (p.175). Mas separar a morte de Jesus do conjunto da sua vida é condenar-se a não poder explicá-la do ponto de vista histórico (o que talvez poderia explicar esta afirmação, no mínimo, discutível: "Devido a seus milagres (...) Jesus foi condenado à morte": p. 72) e a reforçar a idéia — contra a intenção do A. — de que a morte e a cruz são por excelência o lugar da redenção. (Diga-se de passagem que a expressão 'obediência de cadáver' — ou mais exatamente obedecer 'perinde ac cadaver' —, além de não poder ser atribuível a S. Francisco, pois vem dos Santos Padres e era

utilizada por eles num contexto ascético, não parece adequada para caracterizar a experiência de Jesus (p.185). No NT, a categoria obediência aplicada a Jesus tem uma significação essencialmente teológica e teologal).

Do ponto de vista estritamente cristológico não parece muito exato considerar Inácio de Antioquia, Ireneu, Tertuliano, Orígenes e Justino os "maiores representantes" da patrística (p.23; p.120), a não ser porque de fato serão contemplados no cap. IV.

Caracterizar as etapas de uma história é sempre tarefa delicada e pode se prestar a simplificações. A observação vale, com os devidos matizes, para a Introdução (história da cristologia), para a caracterização das etapas da chamada "investigação histórica sobre Jesus" (pp. 52 ss) e para a evolução da cristologia patrística (pp.118 ss). Com relação à pesquisa histórica sobre Jesus, A. Schweitzer é o grande historiador da primeira fase mas não parece exato considerá-lo como o iniciador da segunda fase (p. 53). No mínimo, não é habitual fazer de J. Jeremias o representante da terceira fase (qualificada como 'mítica?') (p. 53). Quanto à periodização da teologia dos

primeiros séculos não se vê quais seriam os critérios adotados. O gnosticismo não é propriamente uma fase, mas um modo de pensar; e na enumeração das pp. 118-120 são agrupados aspectos muito heterogêneos, presentes na evolução, mas não propriamente como etapas. A evolução histórica é fundamental para compreender o sentido da cristologia dos primeiros séculos, mas ela não se confunde com a leitura dogmática que tende a reduzir a evolução da cristologia nesses séculos ao seu aspecto lógico, conceitual, teórico. A riqueza e o sentido dessa evolução não podem ser submetidos a esquemas prévios, mesmo que *a posteriori* seja possível descobrir a lógica interna do processo.

Apesar destas observações mais técnicas o livro tem todas as condições para alcançar o objetivo a que se propunha e será, sem dúvida, um instrumento oportuno e muito útil para os alunos do curso básico de teologia e mesmo para cristãos leigos interessados no aprofundamento da sua fé.

Carlos Palácio SJ

BOISMARD, Marie-Émile: *Faut-il encore parler de 'Résurrection'?* Les données scripturaires. Paris, Cerf, 1995. 190 pp., 23,5 x 14,5 cm.. Coleção Théologies. ISBN 2-204-05204-3

O autor desta obra é o conhecido exegeta francês, dominicano, mestre em teologia pela famosa escola *Le Saulchoir*, um dos grandes especialistas católicos na tradição sinótica, professor emérito da *École*

Biblique de Jerusalém; o tema é central para a experiência e para a fé cristã; o título discretamente provocador para despertar o interesse. Ingredientes suficientes para fazer desta obra materialmente pequena

uma referência indispensável na discussão deste tema. O autor se limita, como deixa bem claro o subtítulo, aos dados da Sagrada Escritura. Mas como escapar totalmente aos pressupostos antropológicos — filosóficos e teológicos — que estão por trás da linguagem? Porque, 'por trás das palavras', há maneiras diferentes de entender e de expressar o que a revelação nos diz a respeito do destino definitivo da vida humana.

A revelação dessa 'vitória sobre a morte' foi progressiva; por isso revestiu, ao longo do tempo, linguagens e antropologias diferentes. O A. as reduz a duas: a que fala de 'ressurreição dos mortos', mais em sintonia com a antropologia semítica (é o homem todo que morre ou volta à vida, não só o corpo), e a da 'imortalidade da alma', com ranço de dualismo platônico, embora não possa ser equiparada sem mais com a antropologia grega. B. situa cada texto dentro das diferentes épocas e os examina em função dessas correntes. Surge assim espontâneo o esquema do livro: na primeira parte, são analisados os textos que tratam da 'ressurreição dos mortos' (Dn 12; 2 Mc; 1 Ts; 1 Cor 15, 22-28 e 15, 35-57) e, na segunda parte, são abordados os textos que falam da 'imortalidade da alma' (o livro apócrifo de Henoc 102-104; Sb; 2 Cor 3-5; 4 Mc; e o ensinamento de Cristo: alguns textos dos sinóticos e da tradição joanéia). A terceira parte, bem mais curta, e intitulada "Cristo ressuscitado", se reduz, na verdade, a algumas considerações sobre o modo de interpretar não a realidade mas o 'realismo' dos relatos de aparição. Não teria sido útil e mesmo necessário, a partir do que sugere o título, um desenvolvimento maior do que seria o conteúdo específico do anúncio cristão da ressurreição? Um estudo mais aprofundado da tradi-

ção pascal seria importante não só para captar a experiência pascal de Jesus mas pelas conseqüências que tem para a comunidade primitiva e para o cristianismo como tal.

A Escritura, conclui B., afirma o **fato** da nossa vitória sobre a morte, mas deixa em aberto **como** entendê-la. Tal conclusão parece excessivamente tímida. Em parte, talvez, pelo uso formal dos esquemas antropológicos analisados. Podemos nos contentar com dizer que a revelação afirma o fato da nossa vitória sobre a morte e entregar 'o resto' às explicações filosóficas e teológicas? Qualquer linguagem humana ficará sempre muito aquém da realidade visada neste caso, mas é inegável que a experiência pressuposta no anúncio cristão (e a experiência a que ele dá lugar) suscita uma linguagem própria e, portanto, uma visão específica do homem, uma antropologia conseqüente. Esta é, talvez, a razão pela qual a terceira parte nos deixa insatisfeitos. A novidade cristã do anúncio da ressurreição é inseparável da experiência histórica e social que ele torna possível e que está inscrita nos textos. Experiência que não é recolhida por uma interpretação da ressurreição como 'reanimação de um cadáver', mas que não pode ser reduzida à 'imortalidade da alma', mesmo acenando para uma plenitude escatológica do corpo 'glorioso'. Os esquemas antropológicos pré-existentes têm que ser confrontados com a experiência cristã, de tal forma que a linguagem assumida seja obrigada a dizer mais do que ela já dizia antes, que seja capaz de expressar a novidade cristã.

A questão antropológica não é tão inocente como poderia parecer; ela condiciona tanto a leitura exegética como a teológica. No fundo, é disso que se trata no problema

das aparições ou na inegável preferência que o A. parece ter pelo esquema da imortalidade da alma, a ponto de afirmar que essa teria sido também a 'forma mentis' de Jesus. Algo que, no mínimo, é discutível. Como é insuficiente para compreender o sentido dos relatos de aparição atribuir a forma humana do Ressuscitado a uma "intervenção divina especial" que só poderia ser "fictícia", como diz o A., equiparando as aparições do Ressuscitado com

o modo como Deus se apareceu a Abraão (Gn 18, 1 ss).

Estas observações nada tiram do interesse da obra que, sem dúvida alguma, é uma contribuição honesta, corajosa e enriquecedora para o debate da questão.

Carlos Palácio SJ

PONGUTÁ H., Silvestre: *El evangelio según San Juan. Cartas de San Juan*. Una presentación. Caracas: Asociación Bíblica Salesiana, 1994. 200 pp., 22 x 14,5cm. Colección Cuadernos Bíblicos, 7. ISBN 980-345-027-1

Este livro pretende apresentar os escritos joaninos, especialmente, ao público de formação universitária, hoje. Concebido à maneira das tradicionais introduções à literatura bíblica, focaliza inicialmente "João", na tradição da Igreja, e a autoria joanina. Traz, de maneira clara, os testemunhos antigos. Suas conclusões são prudentes, privilegiando o filho de Zebedeu como autor ou, pelo menos, como autoridade por trás da tradição que deu origem ao Quarto Evangelho (admitindo o processo em etapas postulado nos estudos de R. Brown).

Em seguida, apresenta com esmero a comparação com os sinóticos, privilegiando a hipótese de Schnackenburg e a de Brown a favor do uso independente de tradições semelhantes pelos sinóticos, por um lado, e João, por outro. Na esteira de C. H. Dodd, Pongutá se mostra muito positivo quanto ao valor

histórico da tradição joanina. Os aparentes anacronismos, em relação aos "judeus", se devem ao estilo apologético, e a linguagem dualista não precisa ser atribuída a uma época ulterior, como ilustram os documentos de Qumran, praticamente contemporâneos de Jesus.

Quanto à unidade literária do Quarto Evangelho, distingue a perícopes da adúltera (7,53-8,11), evidentemente um acréscimo do séc. V, e o cap. 21, epílogo escrito por um "continuador". No interior dos capítulos 1-20, se devem reconhecer algumas incongruências. Mas, teorias como a de Bultmann dizendo que João teria usado fontes escritas preexistentes (p. ex., a fonte dos Semeia) devem ser abandonadas perante a homogeneidade lingüística generalizada (cf. Ruckstuhl). O autor opta, então, pelas hipóteses de composição propostas por R. Brown e R. Schnackenburg.

As influências culturais em João ensejam a comparação com o hermetismo e o gnosticismo (Evangelho da Verdade, Evangelho de Tomé), mostrando devidamente as diferenças. Pode-se admitir em João um processo análogo ao de Fílon de Alexandria: ambos são influenciados pelo Antigo Testamento (o judaísmo) e o ambiente helenista em que vivem. Mas Fílon não condicionou João. Por outro lado, destacam-se sempre mais as influências do judaísmo palestinese (cf. Qumran).

O Quarto Evangelho, demonstrando interesses relativos aos "batistas", aos "judeus", aos cristãos da diáspora e aos grupos "heréticos", pretende confirmar a fé. O "ponto de vista joanino" (cf. Mussner) procura responder às perguntas cristológicas surgidas sessenta anos depois da morte de Jesus — "como se manifestou a glória na carne?" — e é marcado pelo distanciamento hermenêutico entre o tempo de Jesus e o da Igreja, à qual João se dirige. Neste sentido, o autor examina os termos gnoseológicos (ver, ouvir, conhecer, saber, testemunhar, recordar). Depois relaciona isso com os temas do amor e do Paráclito, para, enfim, comentar a maneira de ver de João e da Igreja primitiva.

Quanto à data de conclusão do atual evangelho de João, o autor sugere 90-100 como mais provável. Depois de anotar algumas características estilísticas, examina os principais veios teológicos. Na eclesiologia, a atenção dada à interpretação espiritualista-individualista de Jo 4,23 parece um pouco obsoleta, mas talvez seja útil repetir hoje sua refutação. Bem explicada é a "escatologia realizada", seguida de uma

lista interessante de textos sapienciais em João.

As introduções às três cartas joaninas seguem as mesmas tendências. Para 1Jo, o autor aponta a proximidade com o Quarto Evangelho, apesar da diferença do gênero literário. Apresenta uma divisão em três partes principais (cf. De la Potterie e outros). Mais difícil é identificar os destinatários, não mencionados, e os adversários aos quais se alude sem que sejam descritos. O escrito parece oferecer uma criteriologia da verdadeira fé (incluindo o amor). Dirigido à comunidade eclesial, apresenta uma síntese cristológica que acentua sobretudo a dimensão divina da obra de Jesus (preexistência), mas convoca também à prática no testemunho e na caridade eficaz.

O livro de Pongutá não representa uma contribuição original na pesquisa, mas se destaca pela clareza didática com que apresenta as principais questões da exegese joanina do último meio século e as posições dos comentadores e estudiosos mais fidedignos. Neste sentido, creio que merece ser publicada também aqui no Brasil.

Johan Konings SJ

TORRES QUEIRUGA, Andrés: *Recuperar la creación*. Por una religión humanizadora. Santander, Sal Terrae, 1996, 294pp., 21,3 x 13,5. Co. Presencia teológica, 86. ISBN 84-293-1206-4.

Torres Queiruga é hoje, sem dúvida, um dos melhores teólogos da Espanha com uma abundante produção. Conjuga um conjunto de qualidades que fazem dele um teólogo de atualidade. Domina a literatura teológica recente. Conhece bem a filosofia e teologia alemãs. Circula, com desenvoltura, no mundo dos místicos. Aduz muitos elementos da literatura, de modo que seus livros revelam erudição e penetração do assunto, sem cair no exagero de um enciclopedismo indigesto.

Lê-se com gosto. Sua preocupação com a cultura atual faz seus textos muito atraentes. Mostra-se também delicado e jeitoso, no sentido de não ofender as expressões de fé tradicional, mostrando com clareza a passagem dessa posição para uma diferente, por razões teológico-pastorais. Apesar de visar mais diretamente ao público espanhol, como é normal, contudo, seus textos podem servir muito bem a outros contextos culturais. A globalização cultural generaliza os problemas mais locais.

O livro tem duas partes bem distintas. A primeira parte constitui a fundamentação teológica da segunda. Nela o A. desenvolve uma teologia sistemática da criação. A segunda parte é chamada por ele de "aplicações" dessa teologia a três temas: à relação entre moral e religião, ao problema da culpa, pecado e perdão, e finalmente à oração. No meu entender, o livro se dividiria melhor em três campos da teologia: um primeiro, de teologia sistemática, outro, de teologia moral e, um tercei-

ro, de espiritualidade. Até mesmo poder-se-ia ter pensado em três livros separados.

O A., porém, faz um esforço de articular esses três tratados diferentes da teologia, dentro de uma certa visão unitária, de modo que a parte teológico-sistemática ocupa o centro e, em torno dela, faz girar os outros capítulos. A palavra empregada para os capítulos subalternos foi "aplicação". Parece-me um pouco infeliz, já que pode recordar um esquema mental tradicional pré-hermenêutico, em que se estabelecem princípios universais e depois se aplicam a casos particulares. É mais coerente com o próprio universo do A. pensar a primeira parte como uma fundamentação que é interpretada, apropriada hermeneuticamente a partir de questões da teologia moral, da espiritualidade.

A tese central é clara, incisiva, atravessando todo o livro de maneira extremamente coerente. Deus cria o mundo e o ser humano para o bem, para a felicidade. Todos os dinamismos criadores visam à vida, ao bem de suas criaturas. Tenta reverter, numa linha antropológica, uma antiga concepção de criação por parte de um Deus interessado em sua glória e não na vida do ser humano.

Como Deus não pode criar-se a si mesmo, a saber, um mundo infinito, surgem necessariamente, como condição da criatura, o limite, os males, as frustrações. E, com a criação da liberdade humana, esses li-

mites podem ainda ser mais acentuados pelas decisões dessa liberdade. Mas, a vontade de Deus é sempre o bem de todos. Não quer nem permite o mal. Sofre-o ao lado das pessoas.

Talvez possamos resumir a tese do A. com suas próprias palavras. *"Deus está aqui conosco, sofrendo, o primeiro, nossos limites, fazendo tudo o que é possível para superá-los.* Não está quieto, mas sim supremamente ativo: 1) 'trabalhando' desde a criação do mundo, empenhado em sua obra de amor, para que tudo colabore o mais possível para o bem de todos e de cada um; 2) apoiando 'a partir de dentro' a nossa liberdade em tudo o que as capacidades dela permitem ou lhe é possível; e 3) solicitando insistentemente 'por fora' a ajuda dos que passam ao lado e perto de nossas feridas (alusão à parábola do Bom Samaritano). As leis da natureza e o consentimento da liberdade podem falhar; mas falham tanto e identicamente *para nós como para Deus.* Deus não está do outro lado, podendo fazer e não fazendo, mas sim deste lado, unido a nós na frustração ou na impotência, assim como no desejo e no esforço para superá-las" (pp. 150/151). Os itálicos são do próprio A.

O mais importante do livro é a coerência como ele conduz essa tese central ao longo de todo o texto. Procura mostrar, como o subtítulo sugere, uma religião humanizadora, corrigindo o engano do dualismo. Com efeito, se distinguimos, de modo muito sumário, as duas maiores tendências teológico-filosóficas — dualismo e monismo —, o A. se alinha no monismo, bem dentro da atual corrente teológico-espiritual. Evidentemente, não incorre em nenhum monismo negador da Transcendência de Deus e de sua

distinção da criatura. Contudo, frisa mais a presença da Transcendência na imanência do que sua distância.

Para ir desenvolvendo essa tese central trabalha no capítulo primeiro a idéia de Deus em nós e nós em Deus, primeiro na filosofia, atendendo à diferença qualitativa, insistindo, no entanto, na unidade radical. Para isso, recorre aos filósofos idealistas alemães. Refere-se também à literatura védica dos Upanishads, a místicos ocidentais, ao Corão e a outros filósofos. Nesse mesmo capítulo, desenvolve a idéia semelhante na teologia em três lances: na religião, no Antigo Testamento e em Jesus Cristo.

O capítulo segundo aprofunda a idéia da criação, ao mostrar que Deus cria por amor. O A. usa uma expressão provocante ao dizer que Deus não é "religioso", na linha do pensamento de Santo Ireneu: "A Glória de Deus é o ser humano vivo". Descarta a falácia da redução da espiritualidade ao "espiritualismo desencarnado e abstrato", alheio da vida real e do corpo". Deus não criou os homens e as mulheres religiosos, mas simples e puramente homens e mulheres 'humanos'. Advoga uma postura positiva diante do mundo e do progresso humano. "Tudo na vida é divino quando é verdadeiramente humano". Um subtítulo do capítulo retoma as palavras de Javé ao Rei Davi e serve de excelente resumo da idéia central: "Estive contigo em tudo o que empreendeste" (2 Sam 7,9). Conclui o capítulo com a célebre frase de Bernanos: "Tudo é graça", explicando em que sentido tal afirmação é verdadeira.

O terceiro capítulo explana a criação do ser humano. Entra-se no mundo da liberdade. Deus cria seres humanos de si mesmos e de

outros com Deus. Na primeira afirmação está implicada a verdade de que o ser humano dá glória a Deus, não se negando a si mesmo, mas afirmando-se. Na criação de outros, é mediador indispensável da própria ação de Deus.

Na segunda parte do livro, amplia-se esse quadro teológico central, enfrentando, em primeiro lugar, a oposição da autonomia da moral em relação à heteronomia, resolvendo-a pelo recurso a síntese da teonomia. Esta não se fecha na autonomia absoluta nem recorre à heteronomia, mas aprofunda a chamada de Deus na própria autonomia. Desenvolve diálogo muito sugestivo entre a religião e a moral.

Em segundo lugar, tem longa reflexão sobre a culpa, o pecado e o perdão. Depois de apontar os sinais da perplexidade atual diante da questão da culpa-pecado, encaminha-se por uma reflexão do mal em três níveis: ontológico, ético e teológico.

Em poucas palavras, rejeita as posições dualistas de um Deus que é causa do mal ou mesmo que o permite, para um Deus que, impotente, o sofre. A questão do sofrimento de Deus tem suas dificuldades especulativas. Vale recordar uma afirmação provocante de J. I. González Faus de que é menos errado falar que Deus sofre do que Deus não sofre. Há algo de equívoco na afirmação do sofrimento e impotência de Deus na contramão da filosofia e teologia clássicas. No entanto, um Deus impassível diante de tanto sofrimento — inclusive da morte de seu filho — parece horrorizar ainda mais nossa mentalidade moderna.

Numa terceira prolongação, o A. trata da oração de petição. Procura

mostrar que a oração de pedido oculta uma compreensão de Deus que lhe pode ser até mesmo ofensiva, como se ele fosse alguém que não soubesse de nossas necessidades ou que estivesse desatento e precisasse ser alertado pelos nossos pedidos. É pior ainda, como se ele fosse um Deus pronto para intervir na ordem normal dos acontecimentos por força de nossas solicitações. Nem a solução de que é uma linguagem expressiva que manifesta a intimidade e a intenção do que fala resolve o inconveniência da oração de petição. Talvez a dificuldade maior contra o posição do A. vem da prática eclesial, popular e litúrgico-oficial, que está inflacionada de petição. Não há celebração eucarística sem as orações dos fiéis, liturgia das horas sem petições. Em todo caso, a reflexão do A. ajuda a uma purificação na maneira de lidar com a petição, se não abolindo-a totalmente, ao menos, retirando-a da área perigosa de uma mentalidade de troca, quase comercial, entre a criatura e Deus.

O livro vale a pena ser lido. Apesar de ser um pouco repetitivo, consegue, no entanto, prender o leitor pela maneira culta, ampla, variada de argumentar. Emerge dele uma maneira libertadora de entender a Deus que se encontra com os momentos mais altos da revelação bíblica neotestamentária. A história das religiões, as Escrituras Sagradas apresentam várias imagens de Deus. Se as entendemos isoladamente e nelas mesmas, não percebemos o processo histórico da Revelação. Se, porém, as interpretarmos à luz da Revelação mais perfeita de Deus, que aparece na pessoa do Filho e, de modo paradigmático, na parábola do Pai misericordioso - impropriamente chamada de filho pródigo -, entenderemos o nível de imperfeição

das outras imagens. Corrigi-las-emos com a versão mais perfeita.

Este livro continua na mesma linha de reflexão de outra obra excelente do A. sobre a Revelação, cuja recensão apareceu nesta revista (*Perspectiva Teológica* 21 (1989) 249-252). Preside a ambas a compreensão de um Deus que quer revelar-se ao máximo e que encontra os limites intransponíveis da condição criatural e da liberdade humana. Atravessa as diversas obras desse A. uma intelecção de Deus no pólo oposto do espírito jansenista que fazia a justiça de Deus sobrepor-se à sua bondade. Torres Queiruga leva até as últimas conseqüências teológicas a afirmação joanina: "Deus é amor". E só amor e perdão.

A leitura do livro dilata-nos o coração para estabelecer com Deus

uma relação, também ela, filha só do amor, afastando-se da vertente do temor. Por isso o romancista espanhol Carlos Casares, prefaciando o livro, confia: "Confesso que... se muitas pessoas, como eu, tivéssemos podido ler este livro, quando tínhamos dezesseis ou dezessete anos, nossa vida teria sido diferente... Este é o Deus em quem muitos gostaríamos de ter crido nos anos tormentosos da adolescência, e em quem podemos crer agora quantos vemos já não muito longe o horizonte e o mar sereno da velhice. Damo-nos conta logo de que Deus tinha que ser assim e não podia ser de outra maneira". Belas palavras para fechar essa apresentação.

João Batista Libanio SJ

CASTINEIRA, Ángel: *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Tradução (do espanhol) por Ralfy Mendes de Oliveira, Petrópolis, Vozes, 1997. 190 pp., 21,5 x 13,5 cm. ISBN 85.326.1774-3.

Este é um livro claro e didático que oferece excelente síntese da modernidade, de sua crise, do surto da pós-modernidade e, nela, das coordenadas da experiência de Deus. Talvez se possa dizer que o título seja pouco adequado, já que o livro trata muito mais da modernidade do que da pós-modernidade. Evidentemente se justifica tal procedimento pelo fato de que a pós-modernidade só se entende em estrita referência à modernidade. No entanto, a proporção do tratamento da modernidade e pós-modernidade pesa muito mais para o lado da modernidade.

Logo na introdução, o A. refere-se à crise do sujeito moderno, enten-

dendo por crise "a iminência de uma transformação mais ou menos profunda, mudando de orientação, processo ativo que traz consigo desorientação, embora também imaginação e criatividade, falta de rigidez e possibilidade de novas visões" (p. 15). Assinala três âmbitos da crise: antropológico (que inclui o ético, o cívico e o político), ecológico e transcendente.

O A. pretende responder a uma série de questões que dizem respeito a dois movimentos: como as culturas moderna e pós-moderna influenciam a fé cristã e como esta responde a seus questionamentos. O pressuposto básico é que a cultura

afeta profundamente a fé na sua forma pública de apresentação, na sua plausibilidade, na consciência e identidade dos fiéis.

O estudo se divide em duas partes. Uma primeira parte desenvolve um itinerário histórico, perseguindo o caminho da experiência de Deus na cultura e na filosofia modernas e, também, na teologia. Diante da progressiva emancipação do homem e da ciência, houve uma debilitação do problema religioso e uma visão condenadora e antialogante da Igreja até as portas do Concílio Vaticano II.

A segunda parte faz o percurso das últimas décadas e das mudanças significativas daí decorrentes. Aí o A. constata que, precisamente quando a Igreja já tinha apostado no diálogo com a modernidade, esta entra em colapso com a pós-modernidade. O livro termina abrindo uma janela de esperança de diálogo da Igreja com a pós-modernidade.

De início, define, de maneira simplificada, a modernidade como um *ethos* que teve início com os iluministas e que persiste com alterações até hoje, afetando a conduta dos indivíduos, as concepções de mundo e as estruturas da sociedade. No seu coração, está o "poder da razão" com a conseqüente autonomia do sujeito. A filosofia moderna é a filosofia da autoconsciência, do sujeito pensante numa atitude crítica diante do obscurantismo dos setores dominados pela tradição e pela autoridade política e religiosa. É a emancipação do ser humano de sua menoridade, na afirmação de I. Kant. O A. explicita nesse primeiro capítulo os princípios filosóficos da modernidade. Aí se acentua a consciência autônoma do indivíduo como a origem absoluta do conhecimento e da ação. Numa palavra, são valo-

res e categorias que sustentam o individualismo, tais como: a teoria do contrato, a igualdade, a liberdade, a universalidade, a tolerância, a propriedade. Os fundamentos de tais valores são a razão, o interesse e a felicidade. O impacto sobre a religião, especialmente sobre o Cristianismo, produziu a dupla atitude de rejeição ou de refúgio numa fé privatizada.

Num segundo capítulo, retoma o final do capítulo anterior, aprofundando as tentativas iluministas de salvar a religião e a teologia. O caminho da nova teologia na Europa foi determinado pela Reforma que não significou somente uma crítica à autoridade de Roma, mas também contribuiu para uma atitude secular e individualista. O espírito iluminista encontra sua expressão religiosa mais lídima no deísmo: uma religião racional, prescindindo das fontes da Revelação. Ele mantém a existência de Deus como exigência da própria cosmologia newtoniana e da realização moral do ser humano. É um Deus "more geometrico", distante do Deus bíblico, criador, livre, revelador. Mais que negar a Deus — o deísmo não o pretendia —, tratava-se de reduzir a religião, substituindo a crença pela certeza, o critério de autoridade pelo espírito de pesquisa, o conteúdo transcendente pelos valores imanentes na razão de todo ser humano. Termina o capítulo, situando a posição de Kant como fim do caminho racional do conhecimento de Deus e abrindo o da experiência moral.

No terceiro capítulo, o A. avança a reflexão, estudando o fenômeno da mundanização da religiosidade. Trata do tema assaz debatido da secularização. Parte das cinco distinções do conceito de secularização conforme L. Shiner, insistindo na crescente vinculação histórica entre

religião e cultura, com a progressiva historização e mundanização da religiosidade. O "cogito cartesiano" acelera tal processo. O A. segue aqui pesquisas historiográficas que acentuam o vínculo do moderno processo de secularização com os conteúdos da tradição cristã e não tanto com o humanismo renascentista. Descreve a trajetória teórica secularizadora, recorrendo a Descartes, às reduções da modernidade, ao impacto do conceito de progresso, ao pensamento hegeliano para anunciar um capítulo seguinte sobre as necessárias mortes de Deus.

Dedica o quarto capítulo às duas vertentes da morte de Deus. Inicia com a sociológica. Vê-a como consequência da imposição da razão técnico-instrumental sobre a razão moral. O progresso técnico e o pensamento científico transformam a visão do mundo. Tanto Weber como a Escola de Frankfurt analisaram o fenômeno dessa unilateralização da razão iluminista na direção da instrumentalidade. Dessa visão resulta uma inevitável e necessária morte de Deus, já que não se necessita de nenhum Deus justificador e legitimador dos feitos humanos. Os teólogos da secularização, D. Bonhöffer, F. Gogarten e outros, desenvolveram uma teologia na linha da autonomia da criação, do silêncio de Deus, do testemunho vivo do cristão. A transcendência de Deus se deve buscar na imanência do mundo.

A filosofia da morte de Deus se desenvolve no seio da esquerda hegeliana, nos mestres da suspeita. Defendia-se uma "supressão dialética" da religião no sentido de liquidação. L. Feuerbach se torna paradigmático nessa escola. Inverte os postulados do idealismo, partindo do eu real sensível, reduzindo o sobrenatural à natureza, o transcen-

dente ao imanente. Encontramos o antropologismo ateu.

No capítulo quinto, o A. traça o itinerário da morte de Deus à morte do homem. O anúncio da morte de Deus tem dupla face. De um lado, foi necessária para abrir espaço ao ser humano para existir como tal, para assumir sua maioridade; do outro lado, conduziu também a um nihilismo que terminou na própria morte do homem. O ser humano enfrenta o duplo caminho do vazio ou da auto-afirmação.

Em capítulo seguinte, o A. situa o Concílio Vaticano II no seu esforço de modificar a atitude de defesa e rejeição vigente na Igreja, nos séculos anteriores, devida especialmente ao Concílio Vaticano I e às atuações dos Papas da era piana, em relação ao projeto emancipador da modernidade. O Concílio Vaticano II significou, pela primeira vez, na Igreja Católica, a assunção da modernidade em toda sua complexidade. A Igreja sai do Concílio com ânimo de enfrentar uma reflexão sobre a situação do mundo e sobre o ser humano nesse novo contexto sócio-cultural, não só no nível antropológico, sociológico, como também à luz da Revelação. O A. fala de um "Ecumenismo da modernidade".

No entanto, a modernidade, ela mesma, já ocultava, em fins da década de 60, a fragmentação ou a desintegração da razão em múltiplas formas. A modernidade depois de 68 perde suas energias utópicas, deixando o Cristianismo sem dialogante. Esta questão ocupa o capítulo sétimo em que o A. estuda a passagem da crise da modernidade ao pós-moderno. Até aqui o A. preparou o leitor para entender o tema central do livro, a experiência de Deus na pós-modernidade. Os capítulos finais, sétimo e oitavo, consti-

tuem os mais interessantes e sugestivos do livro.

Procura-se, aí, definir a modernidade a partir de três pontos de vista: da categoria de análise sócio-econômica (modernização, razão instrumental), da categoria filosófico-científica e histórica (iluminismo), e da categoria estético-cultural (modernismo) para então entender a pós-modernidade.

Em seguida, expõem-se brevemente três autores — P. Berger, P. Rossi e M. Weber com algumas observações da Escola de Frankfurt — como modelos diferentes e significativos para entender os pressupostos da modernidade. E para melhor caracterizar a pós-modernidade, prossegue o A. sua reflexão, com apoio em intuições de Th. Kuhn, analisando a crise da modernidade. Crise histórica a exigir mudança de paradigma. Vê a pós-modernidade menos como um sinal claro de fim de uma crise do que como sintoma de estar-se no meio de uma etapa de transição. Isto é, percebe-se mais a negatividade da modernidade do que se propõe um paradigma que a supere. Isto permite diversas interpretações da pós-modernidade: como processo inacabado ou não concluído da modernidade (Habermas), como rejeição da modernidade (Lyotard), como desconstrução da racionalidade totalizante moderna e início de processo de perda de sentido (Baudrillard), como impulso para a autotranscendência da razão (Wellner). Predomina, porém, a perspectiva de perceber nela um carácter eminentemente negativo, anômico. Corre-se, então, o risco de transformar a anomalia em novo paradigma.

O último capítulo, embora breve em relação ao todo do livro, lhe deu o título. É uma reflexão sobre a

postura diante da pós-modernidade por parte de alguém que crê.

A pós-modernidade nos deixa no limiar de uma dupla possibilidade: ou perder-se no niilismo por causa da fragmentação da verdade — uma tentação de totalidade negativa — ou fazer incursões no desconhecido, no mistério, estabelecendo nova relação entre fé e razão. Isso se torna possível por causa da situação de “fraqueza da razão”, derivada de uma carência de certezas absolutas. Ao pôr limite às pretensões totalizantes da “razão iluminada”, a pós-modernidade abre espaço para o Totalmente Outro, como princípio presente nela, posto desconhecido, e não como oposto ou extremo a ela. Desta sorte, é possível defender uma “ilustração” que integre a religião de maneira nova. A incapacidade de iluminar a totalidade da realidade deixa espaço para uma alteridade radical, inefável, inapreensível.

Com efeito, se a força da razão moderna era a única via de acesso ao infinito, a sua fraqueza pode permitir outras formas de inteligibilidade que favoreçam a epifania da realidade divina. O que parecia empecilho, transforma-se em nova possibilidade. O esforço de conceituar a Deus levou, no fundo, à própria morte de Deus. Por isso, citando J. M. Marion, afirma que a história do ateísmo moderno é, em grande parte, a história do ateísmo conceitual. A pós-modernidade vai na direção de não objetivar e conceituar a Deus, mas na tradição místico-contemplativa. Deus não se oferece como objeto de visão, mas como alguém em nós.

No entanto, se se quer dar uma resposta teológica cristã à pós-modernidade, não se pode deixar-se confinar à pura contemplação-interioridade, esquecendo o processo hermenêutico da Palavra e a di-

menção profético-social. Deus não comunica apenas conteúdos mas a si mesmo por meio da Palavra. Esta não pode ser descartada. Trata-se de uma re-significação e re-simbolização do divino que coloca a práxis da fé e do amor cristão como eixo central de interpretação da Palavra de Deus e da Escritura.

O A. aponta algumas características para o falar de Deus na pós-modernidade. Trata-se de um novo tipo de hermenêutica que leva em consideração o policentrismo teológico-eclesial, o caráter "humilde" da

fala sobre Deus, um sujeito de maioridade, a presença ausente de Deus.

É um livro que abre esperanças num momento de tanta decepção, ceticismo e descrédito, gerados por uma pós-modernidade cansada e pelo neoliberalismo sem futuro para os pobres e marginalizados. O A. retoma a perspectiva profética, não se limitando ao lado apofático da tendência pós-moderna da teologia.

João Batista Libanio SJ

CARRASQUILLA, Federico: *La Otra Riqueza*. Aportes para una Antropología del Pobre. Medellín, Prensa Creativa, 1997, 2ª edición. 197pp., 21,2 x 14 cm. Col. Documenta Colombia. ISBN 958-9263-22-4

Pouca gente pode escrever um livro como este. Por detrás dele, não estão longos anos de pesquisa acadêmica, mas uma experiência de 35 anos de vida num bairro popular, em profunda inserção. Com efeito, F. Carrasquilla é um sacerdote que mora em Medellín, em vida de enorme despojamento, de profunda sintonia com os habitantes de um bairro suburbano da cidade. Vive do trabalho artesanal, compartilhando-o com jovens trabalhadores, numa fraternidade espiritual e material.

Nesse livro, ele quer superar alguns preconceitos arraigados na cultura ocidental sobre o pobre e sua condição humana. Por isso, tem título tão expressivo: "A outra riqueza" que, no fundo, é uma leitura da "antropologia do pobre". Quer ir até ao profundo do ser e existir do pobre e descobrir, aí, suas riquezas e fraquezas culturais. Toma distância

de uma antropologia filosófica e adota uma leitura antropológica existencial, já que não considera o pobre como problema a ser tratado, mas como mistério de quem se aproxima com respeito, seguindo uma clássica distinção de G. Marcel. Por detrás do pobre, no testemunho de um senhor imigrante antioqueno, está um ser humano sem raízes. Uma antropologia existencial pergunta: por que e como alguém vive sua existência para que se sinta sem raízes? Que visão do homem pobre surge de sua existência concreta?

Ao pretender responder à pergunta "Quem é o pobre", retoma uma discussão interminável no mundo acadêmico e no da pastoral. Parte da simples e imediata constatação comum de que "pobre é o que carece de bens materiais ou o que sente as carências de bens materiais" (32). Desde este dado básico, analisa dois

conceitos de pobre: o conceito clássico de pobre de origem européia e o conceito atual de pobre de origem latino-americana.

Para o conceito europeu "ser pobre" é uma desgraça, algo negativo, algo mau. Portanto, todo o esforço consiste em estudar as causas da condição de pobre para debelá-las. Em última análise, essas se reduzem ao destino, à natureza ou a Deus. Antes de tudo, a pobreza se explica pela má vontade dos ricos, pela preguiça dos pobres ou pelo sistema social. Essa compreensão de que ser pobre é algo mau, determina as ações que se têm em relação a ele. O trabalho com os ricos visa a que eles ajudem os pobres. Em relação ao pobre, procura-se sua promoção e educação para que saia da pobreza. Em relação ao sistema social, luta-se por sua transformação.

É verdade que há uma valorização do pobre. Mas esta se faz, não enquanto ele é pobre, mas, apesar de ser pobre, ele é pessoa humana, amado e querido por Deus e, sobretudo, por causa de Jesus Cristo, que se fez pobre e se identificou com ele (Mt 25). Há valorização política enquanto sujeito transformador da história.

Este tipo de conceito de pobre gerou uma série de atividades de beneficência e educativas em relação ao pobre, de apelo à conversão, respeito ao rico, e revolucionárias no campo social. Hoje todas entraram em crise. Portanto, essa concepção de pobre mostra-se insuficiente diante dos novos questionamentos que se fazem a partir do pobre, tais como, o pobre não deve desarraigá-lo de sua própria classe, deve ser o sujeito de seu próprio desenvolvimento e deve manter sua própria identidade de pobre. Além disso, é inaceitável, porque nega ao pobre sua identida-

de e apresenta implicitamente o rico como modelo de ser humano.

O conceito de pobre, que o A. desenvolve, como fruto de sua experiência e que considera aquele da visão latino-americana, vai noutra direção bem diferente. Apresenta o "ser pobre" como uma realidade com sua dupla face positiva e negativa. Parte do mesmo dado básico de que ser pobre é carecer de bens materiais ou sentir as carências. Atribui a essa condição, *não um qualificativo moral*, como o conceito clássico, um mas *um qualificativo existencial*. Aí está toda a novidade e diferença. Ser pobre não é uma coisa nem boa, nem má, mas um simples dado da existência.

Por isso, o primeiro ponto é constatar como uma pessoa pobre olha a realidade, que experiências faz, como sente as coisas, que visão de mundo tem etc. Assim, por ex., não percebe o trânsito da mesma maneira um que tem carro e um outro que não tem.

Antes de tudo, a pobreza tem um lado de destruição, de deterioração existencial e cultural da pessoa. Tal realidade é inseparável da pobreza, mas não se identifica com ela. A reflexão do A. começa, não dizendo que a pobreza é uma realidade má, e sim que no pobre há, por causa da pobreza, uma destruição física, psíquica, cultural e esta é má. O importante é analisar as conseqüências das carências, o que caracteriza o ser pobre. Isso traz conseqüências no relacionamento com os pobres.

O A. apresenta uma imagem positiva do pobre, ao reconhecer que tem algo próprio: visão de mundo, tarefas de superar sua própria destruição. Não se define o pobre pela carência, mas pelo que é. Em segundo lugar, segue-se que ninguém

pode libertar o pobre, já que ele é o único que pode descobrir o próprio valor e lutar contra sua destruição. Trabalhar com o pobre significa buscar que desenvolva sua própria visão de mundo e lute contra sua destruição a partir de novas atitudes: dar prioridade à relação interpessoal de respeito, valorização e compreensão do pobre, enfrentar a questão das necessidades básicas já que a falta de solução para elas é algo mau em si, distinguir entre dar (distância objetiva) e partilhar (envolvimento pessoal), em caso extremo de sobrevivência agir sem perguntar nada, a partir dessa concepção nova do pobre entender o rico e uma visão de pobre que integre todas as formas de pobreza (material, cultural, humana, moral, intelectual etc.). O A. observa que o fato de ser rico implica uma visão de mundo com valores e antivalores, que devem ser analisados, envolvendo também elementos destrutivos da pessoa humana, tais como, egoísmo, ociosidade, desprezo e esquecimento do outro etc.

Concluindo esse capítulo mais original e sugestivo do livro, o A. diz que tal novo conceito permite devolver ao pobre sua identidade e dignidade, responde aos novos questionamentos levantados no trabalho com o pobre e permite compreender a situação dos que não são pobres, isto é, do ser humano em geral.

Num outro capítulo, o A. analisa o mundo do pobre nas suas principais características: sentido de gratuidade e festa, aceitação da realidade, sentido do outro e desse Outro que é Deus, obstinação, sentido do concreto e do imediato. De maneira sugestiva, o A. apresenta a face positiva (valor) e negativa (antivalor) dessas características.

Já desde o início, o A. assinalou a face destrutiva do ser pobre. Dedicou então agora todo um capítulo a isso, descrevendo em que consiste tal destruição, suas características, suas causas, suas conseqüências e um juízo crítico. Descreve a destruição física e psíquica da condição de ser pobre. Caracteriza-se pela consciência da dolorosa experiência de cinco não: não sou nada, não posso nada, não valho nada, não sei nada, não tenho nada. Essa destruição é causada pela própria má vontade do rico e pela do próprio pobre, e, sobretudo, por causa das estruturas sociais injustas. Portanto, não vem nem do destino, nem da natureza e, muito menos, de Deus. Tal destruição molda uma subcultura da pobreza e exige, portanto, como alternativa, um projeto de sociedade baseado na justiça e na libertação e um projeto pedagógico diferenciado para o povo pobre com características próprias.

Em seguida, o A. trata do compromisso com o pobre. Parte de uma distinção de E. Mounier entre compromisso como uma condição da existência humana de todos (sentido geral) e como um ato assumido de maneira livre e consciente (sentido estrito). Sob certo aspecto, todos estão comprometidos com os pobres, mas não da mesma maneira. Depois de apresentar rápida tipologia dos compromissos (como ato e como conduta, educativo e diretivo, político e no político), indica qual deve ser o compromisso com o pobre. Para ser autêntico, deve partir da pessoa do pobre, fazendo dele o protagonista de seu próprio destino, de maneira respeitosa sem autoritarismo e auto-suficiência.

Fecha o livro uma reflexão cristológica: como Jesus viveu sua condição de pobre e como se situou diante do pobre. Antes de tudo, vale registrar o fato inegável de que Je-

sus levou uma existência pobre e entre os pobres. É um dado antropológico no sentido de que a pobreza foi a maneira de Jesus viver sua existência humana. A pobreza em Jesus tem, portanto, uma tríplice dimensão: antropológica, espiritual e sociológica. A dimensão antropológica é a menos trabalhada. Daí se seguem afirmações contundentes. No caso de Jesus, a vida pobre é opção, gratuidade. Viveu-a à maneira dos pobres e como a viviam os pobres. Descobre nela significação e uma série de valores. Luta, porém, contra a destruição da pobreza e a destruição que sofre o pobre. Nessa ação desde os pobres e para os pobres, usa meios pobres. Desqualifica a riqueza como ideal de vida. Jesus modifica a significação da dimensão destruidora da pobreza. Revela uma originalidade na maneira de situar-se diante do pobre, vivendo como os pobres, em solidariedade com eles. Coloca como centro de tudo viver os valores do Reino e valoriza os meios pobres.

Este é um livro para ser lido e meditado. Leva o leitor necessaria-

mente a um confronto de vida. É um livro militante, não no sentido negativo partidário, mas no sentido de que reflete uma vida de compromisso com o pobre, vivida de maneira reflexa, crítica, realista, autêntica, sem ingenuidades românticas.

Texto claro, didático, bem estruturado. O leitor pode ir seguindo bem a trama das idéias. Se parece um pouco repetitivo, não faz mal, já que serve para ir fazendo calar as idéias no coração do leitor.

Ter escolhido a ótica antropológica trouxe enorme riqueza e originalidade a um tema muito discutido e debatido. Oferece elementos concretos para avaliar criticamente a pastoral libertadora dos pobres. Vale a pena lê-lo.

João Batista Libanio SJ

BOECHAT, Walter, org.: *Mitos e arquétipos do homem contemporâneo*. Petrópolis, Vozes, 1995. 198 pp., 21 x 13,5 cm. ISBN 85-326-1580-5

O livro reúne conferências proferidas nos anos de 1993/1994 numa promoção do Instituto Junguiano do Rio de Janeiro, em conjunto com o Instituto Cultural Cesgranrio. Como acontece com tal tipo de publicação, que agrupa diversos autores, o estilo, o vulto, o valor variam. No entanto, mais da metade dos textos é da lavra do próprio coordenador da publicação, W. Boechat. Ele, além da

formação em Medicina, graduou-se no Instituto C. G. Jung de Zurique, Suíça. No primeiro texto seu do livro, em estilo coloquial, começa a reflexão sobre os "arquétipos e mitos do masculino" a partir de uma experiência de dinâmica, feita só entre homens, num Congresso Internacional, realizado em Chicago. Trata da questão do "masculino" em relação ao movimento feminista na

chave junguiana do "animus/animas". Recorre aos mitos para descrever as possibilidades do masculino, i.e. seus arquétipos. Faz uma "psicomitologia do masculino". Para isso, analisa a cosmogonia de Hesíodo da fantasia grega. Detém-se no fato do filicídio nos mitos, como revelador do masculino. Aspecto presente no mito de Édipo, mas menos analisado. Aponta a importância de o homem trabalhar conscientemente sua feminilidade inconsciente, manifestada na criatividade, imaginação e sensibilidade. Analisa também os mitos: Don Juan, Puer, trickster (embusteiro), herói, o sábio, etc.

Em outro texto, Hefesto, o deus da *téchne*, depois de rápidas pinceladas sobre diversas concepções de mito, atém-se à configuração arquetípica do deus periférico na ordem patriarcal do Olimpo, a saber o disforme Hefesto, desvendando-lhe os elementos iluminadores da psicologia masculina. Num escrito seguinte, o A. desenvolve o mito de "Atalanta, a Fugidia", em relação com o processo de individuação da mulher. Refere-se ao fenômeno da "exposição" a que as pessoas rejeitadas são submetidas. No caso do Brasil, há o doloroso exemplo dos meninos de rua. O A. põe-se na esteira de M. Maier, usando o referencial alquímico para interpretar tais símbolos mitológicos que envolvem a Atalanta.

Prosseguindo o mesmo veio de relacionar mitos e processos psicológicos, W. Boechat estuda o mito "Eros e Psiqué — sob o ponto de vista da individuação do homem". Começa com rápidos traços sobre a evolução cultural dos "Daimones". Há algumas imprecisões teológicas no vocabulário e na expressão, ao referir-se a Cristo e à "homousia"

das Pessoas divinas. O que, aliás, corresponde a uma maneira leiga de falar desse tema. Para melhor inteligência do mito, tirado da obra de Apuleio, o A. biografava-o em linhas gerais e o relaciona com sua obra e o mito em questão.

"Perseu e Medusa: O arquétipo da reflexão" é outro estudo de W. Boechat. A saga de Perseu envolve tanto o motivo arquetípico do herói, como o dos gêmeos. Serve para iluminar o processo de individuação. Nele se deve trabalhar o arquétipo da sombra. No mito, aparecem mais uma vez o motivo da "exposição" e o da "criança". Desenvolve uma reflexão psicanalítica detalhada e cuidadosa. Um juízo sobre a pertinência de tais elaborações só pode ser emitido por especialistas do ramo. Há elementos que iluminam nossa realidade psicológica, mesmo sem entrar nos nuances teóricos.

"Os mitos em 'O Banquete' de Platão" merecem também um estudo por parte de W. Boechat. No centro está o tema do Eros, visto sob a perspectiva dos diferentes personagens do Diálogo de Platão.

Um último texto do mesmo A. trata de "Afrodite, a deusa do amor". Todo mito de nascimento tem a ver com a origem da consciência. Nesse caso, Afrodite fala do amor que assoma à consciência, da revitalização e atração dos opostos. Significa também o poder civilizatório pelo Belo, já que ela é a deusa do amor e das flores. Ela reina no espaço sagrado de junção entre civilização e natureza. O A. continua mostrando toda a riqueza simbólica desse mito.

O livro contém outros cinco trabalhos de autores diversos. Humberto Braga, de maneira muito sucinta, apresenta os mitos de Prometeu, Dom

Quixote, Fausto e Carlitos, o Vagabundo. Relaciona-os com a modernidade. Heloísa Cardoso desenvolve o mito do Graal, como resposta para o homem moderno. Graal é o vaso sagrado da Última Ceia, que recebeu as sagradas gotas de sangue do Salvador. A A. analisa-o em duas chaves de leituras diferentes. Numa primeira, a lenda do Graal surge no bojo do ciclo arturiano. Numa segunda leitura, a lenda é mais antiga e remonta à época de Cristo ou mesmo à de Salomão. O texto estuda os principais símbolos aí retratados na dupla versão. A atualidade de tal mito vem do fato de que vivemos um momento de busca, de crise espiritual. Tal elemento é fundamental no mito do Santo Graal.

W. Boechat estudou o mito de "Eros e Psiqué" na perspectiva do masculino. Paula P. Boechat o faz sob o ponto de vista da individuação da mulher. Submete-o a uma análise bem detalhada e sugestiva.

Carlos A. Corrêa Sales também se detém sobre o processo de individuação a partir do "Hino da Pérola". Este remonta a épocas pré-cristãs, mas a sua versão em prosa encontra-se no livro apócrifo *Atos do*

Apóstolo Tomé (O A. usa a grafia Tomás, que, em geral, em português, não é usada para o apóstolo). O A. desenvolve uma reflexão sobre o aspecto gnóstico do mito, ampliando-a para uma compreensão mais ampla da gnose.

Os diferentes trabalhos relacionam os mitos com os processos psicológicos, sobretudo psicanalíticos. Oferece elementos interessantes para a sua compreensão. Sua leitura supõe certa familiaridade com ambos os mundos da mitologia e da psicologia. Em poucos momentos, os autores aludem a realidades religiosas no contexto do mito. Cabe simplesmente dizer que a Escritura historiciza alguns mitos ou os assume, já não como mitos, mas como linguagem para traduzir realidades históricas e fatos reais. Ultrapassam, portanto, o âmbito das vivências psicanalíticas, pelo qual os autores se interessam nesse livro. Com essas ressalvas, o leitor poderá tirar proveito da leitura.

João Batista Libanio SJ

BERZOSA, Raúl: *Hacer Teología hoy. Retos, perspectivas, paradigmas*. Madrid, San Pablo, 1994. 258 pp., 21 x 13,5 cm. Teología Siglo XXI; 11. ISBN 84-285-1671-5

Este livro não é nem uma introdução à teologia, nem um livro de metodologia teológica, como o subtítulo poderia facilmente sugerir. Na base do livro, estão artigos e escritos diversos, além da docência, ao longo de seis anos.

Numa primeira parte, o A. apresenta quatro breves estudos. Traça rápido esboço sobre o percurso da teologia nesse século desde a crise modernista até o Concílio Vaticano II com um parágrafo anexo sobre a teologia espanhola conciliar e pós-

conciliar. Depois de indicar esquematicamente os fatores filosófico-culturais que interpelaram a teologia entre o pós-guerra e o Concílio, descreve, nas pegadas de G. Colombo, as etapas do desenvolvimento da teologia de Leão XIII ao momento conciliar e pós-conciliar. Caracteriza o intento de Leão XIII, com a *Aeterni Patris*, de inatural, ao querer contrapor com a neoescolástica um momento cultural marcado pelo espírito científico-explicativo e histórico-descritivo. Detém-se, em seguida, no estudo da crise modernista e de suas conseqüências para a teologia católica em termos de reação, condenação e esforço de prosseguir alguns de seus intentos por meio duma "teologia do degelo" e da "nouvelle théologie". Este último intento desloca o princípio da teologia do magistério para a revelação, com uma compreensão bíblica histórico-salvífica e não de comunicação de verdades. Além disso, processa-se um giro antropológico, além de outras inovações na eclesiologia, nos estudos bíblicos e litúrgicos, na teologia do laicato. O Concílio Vaticano II reafirma essa linha. O A. termina o capítulo apontando um quadro de nomes dos teólogos espanhóis e suas tendências, além de indicar as linhas atuais da teologia na tipologia de R. Gibellini.

O A. é um estudioso de H. de Lubac. Dedicar-lhe um capítulo, considerando-o como um paradigma típico do Vaticano II. Apresenta-o como um dos esforços mais bem sucedidos de apresentação ao homem de hoje do cerne da fé católica. H. de Lubac possui o duplo conhecimento profundo da tradição eclesial e da cultura do mundo atual, tentando assim a ponte entre um e outro por meio de uma teologia na perspectiva histórico-salvífica, da valorização do símbolo, da dimensão social da vivência

cristã no sentido de solidariedade no desígnio salvífico universal da humanidade. Para o A., uma das intuições fundamentais do pensamento de H. de Lubac é "um dinamismo indemonstrável que se expressa na consciência e vontade da pessoa humana que, para além de toda realização finita intramundana e de todas as negações de uma 'teologia apofática', impele para um fim inalcançável desde a imanência". Nessa perspectiva, o "mistério" é chave hermenêutica para entender-lhe a teologia. Em íntima correlação com esse conceito, trabalha outros dois: paradoxo no sentido analógico e mística. E, em alguns rápidos parágrafos, o A. percorre algumas obras de H. de Lubac, explicitando suas idéias sobre o catolicismo, o ateísmo, a novidade de Cristo, a Igreja. Resume a obra de H. de Lubac com estas palavras bem pertinentes: "catolicidade, experiência mística, conhecimento profundo da tradição viva e da cultura de seu tempo, preocupação pastoral e pelo diálogo fé-cultura, obsessão pela integridade, unidade e sentido eclesial" (66). Este capítulo tem o mérito de despertar a curiosidade do leitor para conhecer esse gigante da teologia do nosso século, a quem se atribuíram pechas contraditórias, herético antes do Concílio, conservador no final de seu itinerário teológico. No entanto, é alguém que sobrenada acima dessas pequenas aventuras sublunares.

O terceiro capítulo versa sobre a teologia da libertação (TdL). Apresenta, logo de início, diferentes tipologias da TdL segundo vários autores. Depois de expor algumas idéias de R. Schaul, J. Comblin e R. Alves, considerados precursores (faltou naturalmente citar H. Assmann), intenta dar-lhe uma definição, citando G. Gutiérrez e L. Boff. Apresenta, em seguida, o pensamento de

alguns de seus teólogos de maneira extremamente sucinta, para concluir com observações críticas recolhidas dos documentos das instâncias romanas. O A. oferece uma informação sumária sobre a TdL mais sobre seu aspecto metodológico do que sobre o conteúdo. São dados já muito conhecidos.

O último capítulo dessa Iª parte oferece algumas linhas fundamentais da teologia pós-conciliar católica. O Vaticano II assumiu o diálogo com a modernidade e a cultura de seu tempo, buscando fidelidade e criatividade, numa articulação entre a dimensão de catolicidade da teologia e sua contextualização. A abertura ao mundo significou o reconhecimento da autonomia das realidades terrestres, valorizando-as teologicamente. Internamente a teologia fez uma volta às fontes bíblico-patristicas. Em relação à Igreja, atendeu a seu papel pastoral. Tornou-se uma teologia mais prática, provocada pela opção pelos pobres, e plural por causa da diversidade de filosofias e linguagens. E finalmente a teologia procurou responder a novos diversos contextos e sensibilidades. Abriu-se a uma perspectiva mais ecumênica e do diálogo inter-religioso. Posto de maneira muito breve, as tendências mais importantes da teologia atual foram tocadas.

A IIª parte do livro, em dois capítulos, relaciona o fazer teologia com a situação da pós-modernidade. Depois de apontar alguns fatores configuradores da modernidade e seu caráter quase mitológico, indica os elementos que estão a configurar a chamada pós-modernidade nas pegadas dos seus conhecidos estudiosos Lyotard, Wellmer, Vattimo, Mardones. Apresenta-a na sua dupla face de desencanto e de resistência. Aponta alguns caminhos teoló-

gicos nesse contexto pós-moderno. Os autores citados são, em geral, bem críticos em relação à pós-modernidade. Sem desenvolver, acentua para os caminhos teológicos intentados: redescoberta da mística, reafirmação da leitura do reverso da história, ruptura com todo caráter ideológico do Cristianismo, o trilha da estética, da ética etc., superando o risco de querer reduzir a teologia à cultura e procurando falar de Deus para essa cultura.

Prosseguindo essa reflexão, enumera uma série de teologias do genitivo, que refletem a fragmentação da pós-modernidade. Um pouco arbitrariamente divide-as em teologias maiores e teologias menores. Entre as maiores, elenca as teologias da secularização, da morte de Deus, da práxis (estranhamente omite a da libertação), da esperança, da política, do progresso, da revolução, violência ou insurreição. Entre as menores, aponta as teologias narrativa, estrutural, lúdica, social, *Process Theology*, depois de Hiroshima, ecumênica, da experiência mística, da família, da beleza, feminista, homem-mulher, da terra, diacrítica ou metateológica, dos direitos humanos, não ideológica, popular ou natural, da cruz, ecológica, literária, do Império, terapêutica, não cristãs, pós-moderna, contextual e ecumênica, dos Terceiros Mundos, contextual, desde a pós-modernidade. Alguns exemplares ele repete em dois lugares segundo o aspecto considerado. Termina apresentando alguns desafios para a teologia no futuro.

Uma Terceira Parte estuda a relação entre teologia, Cristianismo e Nova Era e eventualmente um surgir de novo paradigma cultural. A sociedade pós-industrial caracteriza-se pela produção tecno-econômica, pela burocracia da administração pública

e pela cultura pluralista. Quatro reações diferentes se manifestam: o utopismo crítico-social, o niilismo pós-moderno, o neoconservadorismo e o conservadorismo fundamentalista nostálgico. A religião comporta-se, em cada caso, diferentemente. No utopismo, temos os cristãos pelo socialismo e a religião secular. Os pós-modernos vivem a religião nas seitas, na forma de Nova Era, em tribos urbanas numa forma religiosa secular. Os (neo)conservadores utilizam a religião como suporte ético do sistema capitalista, ameaçado pela falta de valor. O A. termina fazendo uma digressão sobre a situação do Cristianismo na Espanha.

Aprofunda a questão da Nova Era em outro capítulo. Depois de traçar-lhe o perfil, detém-se nos desafios que ela levanta ao Cristianismo. O A. intenta enquadrar o movimento da Nova Era, na sua forma extremamente plural, em três veios: neofundamentalismo, neorientalismo e ecletismo. Mas, em seguida, na pista de outros autores, oferece diversas coordenadas para entender a Nova Era. Depois de valorizar-lhe os elementos positivos, o A. assinala os desafios que ela levanta. Mais que uma denominação religiosa a mais, a Nova Era tem a pretensão de ser um movimento religioso englobante e alternativo. Vem substituir as religiões institucionais, especialmente monoteístas com uma nova forma de gnose. Retira ao Cristianismo suas bases histórica, sacramental e dogmática. A verdadeira atitude cristã diante da Nova Era deve ser nem de aceitação nem de rejeição incondicionais, mas de discernimento.

Em capítulo seguinte, o A. descreve o quadro atual sob o prisma sobretudo político, cultural e religioso no seu caminhar em direção a

um novo paradigma cultural com seus desafios e possibilidades.

E o livro conclui com uma 4ª parte que estuda a identidade, vocação e missão do teólogo face à Instrução da Congregação para a Doutrina da Fé. Em seguida, trata da problemática do método na teologia sistemática. É uma típica reflexão própria de uma Introdução à Teologia. Um capítulo sobre a "Missio ad Gentes" insere-se no conjunto do livro pelo viés da relação fé e cultura. A partir daí, pensa o papel da Igreja "em missão e extrovertida". Um capítulo pequeno apresenta, em forma bem esquemática, um quadro da sociedade e da Igreja, especialmente na Espanha, em que se deve pensar a formação do clero.

O pensamento do A. nem sempre é bem estruturado. Enumera com frequência um rol de posições, sem oferecer ao leitor elementos para ajuizá-las. Trabalha com imensa bibliografia, difícil de ser articulada. Às vezes, reduz-se a mencionar uma quantidade enorme de guiões, sem desenvolvê-los. Parece frequentemente mais esquema que texto corrido. O livro serve como bom material para palestras, já que oferece esboços, que poderão ser desenvolvidos com o auxílio das referências bibliográficas indicadas, restritas quase exclusivamente ao mundo latino ou em traduções castelhanas. É um livro antes de informação que de uma elaboração pessoal. Por isso, o leitor termina conhecendo a posição de muitos escritores sobre os assuntos tratados.

João Batista Libanio SJ

RUIZ DE LA PEÑA Juan L.: *La pascua de la creación*. Escatología. Madrid, BAC, 1996. 297 pp., 21,5 x 14,5 cm. Serie de Manuales de Teología. ISBN 84-7914-261-8

O livro é sobre Escatologia. Seu autor devia fazer-lhe a apresentação. Mas não o fez. Em compensação, tê-lo-á confrontado, assim recém-escrito, com a realidade mesma da Escatologia na luz da face divina. Só alguns retoques foram dados pelo editor, já que o A. deixara a obra totalmente escrita, antes de deixá-los.

O próprio A. tinha já escrito uma obra de fôlego sobre o mesmo tema: "La otra dimensión: escatología cristiana", que aparecera, na sua 5ª edição, de forma ampliada, em 1994. Esta forma atual pretendia ser uma mera atualização da anterior. Ultrapassou de longe esta tarefa, especialmente porque a escreveu em situação de doença grave que teve seu desenlace com sua morte. Essa circunstância existencial dá à obra um caráter único.

O título da obra foi para o A. momento de iluminação a ponto de estranhar que uma escatologia cristã pudesse ter outra chave de interpretação que não a "páscoa da criação".

A recensão não tem a preocupação de comparar os dois livros, semelhantes na sua estrutura básica e no seu método tipicamente europeu de distinguir bem os dois momentos da teologia bíblica e da sistemática, e de elaborar o pensamento sistemático como coroamento dos dados do Novo Testamento, da patrística e dos ensinamentos da Igreja.

Antes de iniciar a escatologia bíblica, apresenta rápido quadro

introdutório sobre o cenário atual em relação à temática em questão. Parte da condição do ser humano como "constitutivamente proclive ao futuro", base antropológica para as teorias futurológicas. Num primeiro capítulo, trabalha então as categorias "futuro e futurologia, esperança e escatologia". Entende o futuro e a futurologia a partir da temporalidade humana que se caracteriza por superar a diacronia do tempo físico presente com a dupla dimensão de passado nunca terminado e de futuro aberto e, de certo modo, antecipado.

Indica alguns momentos do processo moderno de fé no progresso com seu futuro tecnológico, expresso tão rotundamente no Manifesto do Círculo de Viena (1929) e do pensamento utópico neomarxista de E. Bloch. Em parágrafo ulterior, o A. trabalha a morte da utopia, causada tanto pelo pensamento duro do cientificismo quanto pelo pensamento débil pós-moderno. A morte da utopia não implica a morte da escatologia. Pode antes abrir-lhe novas possibilidades, inclusive a de relançar a utopia. Por isso, retoma a questão da utopia e relaciona-a com a escatologia, desenvolvendo uma mútua crítica. E termina o capítulo introdutório articulando dois conceitos próximos, esperança e escatologia, delineando então a missão da escatologia. O seu conceito de escatologia já anuncia o livro. É "aquele setor da teologia a que incumbe refletir sobre o futuro da promessa aguardado pela esperança cristã". Evidentemente, prefiro um conceito mais voltado para a dimen-

são de ultimidade já presente na nossa realidade. Há um "aguardar", mas já presente e sempre a interpe-lar-nos.

Na Primeira Parte do livro, o A. apresenta, em três capítulos, a Escatologia Bíblica. Dedicou dois capítulos ao Antigo Testamento. Acompanha a origem e o desenvolvimento da escatologia nas fontes javista, sacerdotal e deuteronomista, que conduzem a uma teologia da história. Subjaz a elas uma concepção linear e teleológica do tempo. A teologia da história é uma forma embrionária da escatologia, superando as representações temporais circulares do mundo extrabíblico. A salvação já não consiste em escapar do círculo do tempo, nem detê-lo, nem regredir para trás, mas em deixar-se conduzir por ele para frente. Tal mudança vem da fé na criação e da esperança na promessa.

Em seguida, o A. estuda esta promessa no profetismo e na apocalíptica. Na palavra dos profetas, interferem tanto o elemento do juízo, como sobretudo o fato de que o sentido último da intervenção de Deus é a salvação. Nas situações mais penosas, Israel experimenta a esperança que lhe brota da intimidade com Deus, expressa na dupla afirmação de que Javé é o Deus de Israel, e Israel é o povo de Deus. Para exprimir essa salvação, recorre à idéia da nova criação no Terceiro Isaías (Is 65,17s). O pensamento pós-exílico evoluiu para uma reformulação de sua esperança em termos apocalípticos. Prolonga a esperança do cumprimento da promessa para o término da história.

Num segundo capítulo dessa Primeira Parte, o A. acompanha o percurso da fé de Israel na vida até a afirmação da Ressurreição dos

mortos, passando pela concepção do *sheol*. Israel tem uma compreensão muito rica da "vida", como felicidade, plenitude existencial, força, firmeza, segurança, bem-estar, saúde. Não é uma concepção materialista, mas teológica. Ela é dom de Deus. Javé é o Deus dos vivos. Tal visão positiva da vida por parte de Israel condiciona-lhe naturalmente a compreensão da morte e da vida para além da morte. Intimamente ligado a esse problema, está a questão da retribuição coletiva e individual. A fé de Israel conheceu um longo processo desde uma retribuição coletiva na terra até a individual para além da morte com os mais diversos nuances. O A. faz estudo detalhado dos livros bíblicos até o surgimento da fé na imortalidade (Sabedoria) e na ressurreição (Daniel, 2 Macabeus).

O capítulo terceiro sobre a escatologia do Novo Testamento encerra essa primeira parte bíblica. Tal escatologia entende-se a partir do fato de Jesus anunciar que a novidade da salvação já tinha começado. Exprime-o com a categoria de Reino de Deus, que ele anuncia e realiza. Antes de formular suas conclusões finais sobre essa questão na perspectiva da conhecida dialética escatológica do "já" e "ainda não", indica os traços fundamentais da escatologia de João e Paulo. Não existe nem a transparência da realização completa escatológica do Reino — o mal, o pecado a desmentem — nem a transferência para o além — a presença atual da graça de Cristo o nega. Vivemos, portanto, no jogo do realizado e não-realizado.

A parte sistemática aborda os clássicos "novíssimos": Parusia, juízo, ressurreição dos mortos, transformação cósmica, vida eterna (céu), morte eterna (inferno), morte e purgatório.

O A. traduz, com muita felicidade, a expressão Parusia por "Páscoa da criação". Revela uma compreensão profunda e muito consoante com a atual mentalidade ecológica, posto não desenvolva tal aspecto. Na concepção de Parusia, segue a posição mais comum de que haverá um momento de consumação universal. No entanto, não vejo que tal seja necessariamente uma exigência da fé, já que é pensável uma "consumação universal" não no sentido linear mas qualitativo de todas as realidades à medida que cada pessoa carrega consigo a história e o cosmos. Não se trata de uma "morte individual" sem mais, mas toda morte pessoal envolve a história e o cosmos que nela atinge sua consumação, como aliás o A. mesmo diz. Tanto mais que a posição científica mais aceita hoje entende o processo do cosmos como um "big bang" que depois pode reverter num "big crunch". E nada impede que ao término do "big crunch" se inicie outro "big bang". Nada disso afetaria nossa fé na consumação final, que já aconteceu, sob certo sentido, com a ressurreição de Jesus.

Em íntima relação com a parusia está o juízo, já que ela, instaurando a consumação do Reino de Deus, é o juízo por antonomásia. O A. mostra como tal juízo, de conotação eminentemente salvífica na Escritura, evoluiu para um aspecto judicial. Cabe recuperar-lhe essa compreensão original de intervenção decisiva de Cristo Salvador. Para o A., o juízo como autojuízo tem um caráter intra-histórico e não um juízo escatológico. No entanto, talvez o A. não tenha valorizado suficientemente a dimensão escatológica dos juízos históricos, pessoais e sociais. É nesse contexto viria melhor tratar também do purgatório, onde ele adquiriria melhor compreensão.

Em capítulo seguinte, o A. trata da Ressurreição dos mortos. Recolhe o dado bíblico. A ressurreição não se refere a uma salvação desencarnada, nem privatizada, nem só da humanidade, mas do ser humano todo, da comunidade inteira e de toda realidade. É sinônimo de salvação consumada. Prossegue o estudo, compulsando alguns dados da Patrística e dos Concílios, para terminar com uma reflexão sistemática numa perspectiva antropológica e cristológica. O fundamento último da ressurreição é o próprio ser de Deus, Deus da vida, de amor fiel, veraz, mais forte que a morte. Ele ressuscitou a Jesus, primícia de nossa ressurreição. Daí o caráter cristológico da ressurreição. O A. faz lúcida crítica à reencarnação, desvendando-lhe o pressuposto monista e/ou auto-salvador. Terminando esse capítulo, relaciona a ressurreição com aspirações profundas das pessoas pela justiça para todos e pela libertação de todas as alienações.

O capítulo VI focaliza a questão da Nova Criação, como um dado bíblico e como recente ensinamento da Igreja no Concílio Vaticano II. Debate as posições que tentam evitar os dois extremos do escatologismo radical e do encarnacionismo também radical, seja defendendo um influxo indireto (C. Pozo), seja direto do homem sobre a nova criação. O A. acha que a segunda posição responde melhor ao ensinamento do Concílio Vaticano II e, nesse sentido, também considera injustas as críticas feitas a Teilhard de Chardin, ao estatuir ele a correlação entre "certo ponto crítico evolutivo" e a vinda do Reino.

O capítulo VII trata o tema do céu sob o título de Vida eterna. Segue o mesmo esquema metodológico, recolhendo os dados bíblicos, da tradi-

ção patrística e dos ensinamentos da Igreja, para rematá-los com uma reflexão sistemática. Todo amor promete perenidade. O amor de Deus promete e outorga-a. Na afirmação ou negação da vida eterna subjaz uma concepção de amor, feito para uma total finitude ou como experiência do Absoluto. O A. trabalha a compreensão de Vida eterna a partir de uma identidade entre ela e a visão de Deus, e entre esta e a divinização do ser humano (ser com Cristo). Esta visão não significa nenhum imobilismo. Cada instante da vida eterna é um instante de plenitude e cada plenitude será um "novo começo". Este ser humano divinizado é constitutivamente relação ao outro e ao mundo. O "eschaton" consumir-lhe-á também essa sociabilidade e mundanidade apesar das aporias atuais dessa dupla dimensão humana. Conclui debatendo a crítica feuerbachiana de que o céu é tanto uma "imagem-desejo" como "mera projeção" do ser humano. Tal não se segue porque o eschaton cristão se faz realmente presente no aqui e agora de nossa existência. A fé cristã opera com a dialética do "já" e "ainda não".

A vida eterna é uma realidade. Mas o ser humano conta com a possibilidade da Morte eterna, factível em casos particulares. Portanto, ela não é simétrica em relação à vida eterna. O A. dedica a esta questão todo o capítulo VIII. Depois de levantar o dado bíblico, da Tradição e dos ensinamentos da Igreja, inicia uma reflexão a partir do dado de que o inferno não é criação de Deus, mas do homem. Hoje dado tranquilo da escatologia cristã em contraste com uma pregação tradicional. O inferno é uma possibilidade real, embora não se possa afirmar sua facticidade para uma determinada pessoa. O A. discute as posições da

apocatástase, da autoaniquilação, procurando evitar uma identificação de ambas sob um mesmo juízo teológico, discordando assim de A. Tornos.

O livro no capítulo IX aborda o problema da morte, que antes de ser um tema escatológico, é antropológico. Questão crucial! O A. estuda-o sob o ângulo da escatologia, partindo do dado bíblico, onde a morte é o término do tempo da prova, o início da retribuição definitiva. A tradição cristã confirma, excetuando Orígenes, o dado bíblico de que a morte é o término do "status viae", mas hesita até entrado o séc. XIV afirmar que a vida ou morte eternas se seguem à morte temporal, sem esperar o final da história. Será Bento XII que dirime tal questão, ensinando que imediatamente (mox) depois da morte começa o estado de vida ou morte eternas. Numa consideração sistemática, o A. aprofunda as dimensões da morte. Perguntar-se por ela, é perguntar-se pelo sentido da vida e da história, pelos imperativos éticos de justiça, liberdade e dignidade, pela dialética presente e futuro, pelo sujeito da esperança e finalmente pela própria pessoa humana. A resposta cristã à morte chama-se ressurreição e vida eterna, que o A. desenvolve em capítulos anteriores. Ela se deixa iluminar pela própria morte de Cristo, que, se, de um lado, participou da necessidade imposta, de outro, morreu como ato de suprema liberdade e liberalidade na fé inabalável no Deus da Vida e na ressurreição. Assim a morte para o cristão não é fim, mas passagem; não é término, mas páscoa, passagem da forma da existência provisória para a forma de existência definitiva. Há também uma morte cristã anônima. Ao tratar da questão da imortalidade da alma, o A. situa muito bem o pro-

blema, ao dizer que "a idéia cristã da imortalidade da alma quer dizer nem mais nem menos que isto: a ação ressuscitadora de Deus não se exerce sobre o vazio absoluto da criatura, sobre a nulidade total de seu ser, mas que se apóia na alteridade reclamada pela relação dialógica interpessoal Deus-homem"(274).

O último capítulo trata do purgatório. É reprodução literal do já publicado na sua obra anterior. Por isso, deixo de lado comentários.

Este livro é um típico manual de escatologia. Atualizado, bem sistematizado, posto não traga originalidade sobre o que já circula nesse meio. Segue o método tipicamente europeu de começar as reflexões pelo dado positivo — bíblico, patrístico e magistério — para em seguida fazer as reflexões sistemáticas. O caráter de realidade atual, não totalmente ausente, desempenha papel menos relevan-

te que na teologia latino-americana. Não se poderia esperar de um livro escrito por alguém gravemente doente que pudesse ampliar muito mais os temas clássicos, aprofundando as novas questões da cosmologia moderna, da ecologia, da pós-modernidade, que afetam grandemente a escatologia. Há rápidas menções a tais questões.

Serve de excelente livro condutor para um curso de Escatologia, ao transmitir o dado revelado e a reflexão teológica bem informada, atualizada, de modo didático, claro, sistemático. O aluno consegue sair com uma visão ampla e completa da temática escatológica no marco da teologia tradicional da Igreja, mas nos parâmetros de hoje.

João Batista Libanio SJ

