

CRISTIANISME I JUSTÍCIA (ed.): *Universalidad de Cristo. Universalidad dei pobre. Aportación ai diálogo interreligioso/* Xavier Alegre et al. - Santander (Espanha): Sal Terrae, 1995. 167 pp., 21,5 x 13,5 cm. (Coleção: Presencia 82) ISBN 84-293-1157-2

"Cristianisme i Justícia", o conhecido fórum catalão de debates, oferece com este volume o texto de uma série de palestras para estudar se, em torno à universalidade do pobre, se poderia "estruturar melhor o problema da relação entre as religiões da Terra" (0). Uma hipótese promissora, já que os pobres estão no coração do Evangelho e são uma realidade diante da qual toda religião tem que posicionar-se. Talvez levasse a um macroecumenismo "muito mais fácil do que o que surge de meras discussões teóricas" e que, do ponto de vista do cristianismo, seria "não [...] uma mera reforma *moral*, mas uma conversão *teologal*: uma redescoberta do Deus vivo" (11).

Xavier Alegre abre o volume como exegeta, com uma reflexão a partir do NT (13-43). Depois de apresentar a problemática da teologia das religiões na perspectiva de um biblista, X. A. aponta que a encarnação e o caráter escatológico (já - ainda não) do evento Cristo possibilita ao cristianismo um real acesso ao diálogo inter-religioso, já que exige que busquemos no ser humano e na história o lugar da presença de Deus que se vai mostrando proces-

sualmente até a parusia. Num segundo momento, o A. aborda a importância da justiça para o diálogo inter-religioso. Para tanto é fundamental levar a sério a centralidade do Reino de Deus na pregação de Jesus. O Reino, como vocação universal e dom gratuito de Deus, pode e quer expressar-se em todas as religiões. A lógica da gratuidade que subjaz à opção pelos pobres é fundamental numa autêntica experiência de Deus e, ao mesmo tempo, é critério de discernimento para sabermos se encontramos o Deus vivo e verdadeiro e não ídolos. O amor ao próximo necessitado é o que decide da salvação ou perdição e não a pertença a alguma religião (d. Mt 25). Rechaçando a solução pluralista em teologia das religiões, X. A. segue K. - J. Kuschel, longamente citado, para afirmar, a partir do hino da Epístola aos Colossenses, a absolutidade de Cristo (que não é um estar desligado de tudo), sua exclusividade (que não é isolamento histórico) e sua superioridade (que não é arrogância). O diálogo inter-religioso abre para o cristianismo caminhos insuspeitados e muito ricos para a verdade plena, pois nas religiões da humanidade encontramos "autênticas manifestações

da realidade plena de Cristo que não puderam ser encerradas na realidade, cultural e historicamente limitada, do homem Jesus de Nazaré" (43), pois "Deus sempre é maior que qualquer realidade humana, inclusive a de Jesus" (28). O texto de X. A. infelizmente é de leitura desagradável por seu estilo oral, em que as frases são repetidamente interrompidas com muitos incisos e até incisos dentre dos incisos. As longas notas da primeira parte, possivelmente resultantes do enriquecimento do texto a partir das discussões do seminário, podem ser mais facilmente descartadas que os incisos antes criticados.

Depois da reflexão bíblica, Josep Vives nos brinda com um texto sobre os Padres da Igreja perante as religiões não-cristãs, tanto a judaica como as pagãs (45-81). Depois de mencionar a atitude fechada de alguns apologistas gregos (Taciano e Teófilo de Antioquia), passa a explicitar as posições mais abertas de Justino e Irineu, detém-se em Clemente de Alexandria e, por fim, oferece em algumas pinceladas as posições não tão positivas de Orígenes, Basílio e Agostinho e re-corda, por fim, o sentido original do axioma "fora da Igreja não há salvação" que se referia aos hereges e não aos pagãos. À guisa de conclusão, supõe que no debate atual "os Padres apoiariam a tese de que não há salvação fora da graça de Cristo, mas deixariam aberta a possibilidade de que essa graça se comunicasse por caminhos diferentes e inescrutáveis" (81). O artigo não apresenta novidades e pouco ou nada contribui para o ponto mais original do seminário: a relação entre teologia das religiões e a universalidade do pobre. Outra questão é se tal problemática poderia ser, pelo menos indiretamente, encontrada nos Padres. Para respon-

der a isso, talvez o caminho devesse ser outro: partir do que os Padres (ou alguns deles) dizem sobre o caráter decisivo e salvífico de nossa atitude diante dos pobres.

Josep M^e *Ral1bla* escreve sobre "a irrupção do diálogo inter-religioso dentro da Igreja" (83-102). Estuda o surgimento e desenvolvimento da temática no Concílio Vaticano II com a posterior evolução até o magistério de João Paulo II. Apresenta o atual "status quaestionis", analisando, entre outros pontos, a prática do diálogo inter-religioso: as exigências mínimas do diálogo, a necessidade de uma sã relativização, não apresentando como fundamental o que não o é (exemplo: "a plenitude da revelação de Cristo não é quantitativa, mas qualitativa" 98), o possível ponto de partida, os frutos do diálogo (o diálogo "é uma evangelização recíproca" 99). Contribuindo à temática específica do seminário, o A. vê no diálogo inter-religioso uma questão de justiça e caridade: O Concílio partiu do combate ao antissemitismo até chegar à declaração *Nostra Aetate*. Talvez devêssemos perguntar por outros tipos de discriminação e opressão religiosas praticadas pela Igreja e penitenciar-nos por elas semelhantemente. O diálogo inter-religioso é uma questão de "justiça religiosa", reconhecendo que não temos o "monopólio" de Deus. A boa relação entre as religiões contribui para um mundo mais humano, com as grandes causas da humanidade (justiça, paz, ecologia ...). Por fim, afirma que, "quando os membros das diversas religiões se encontram na luta em favor dos pobres, fazem uma experiência conjunta na descoberta do pobre e na renovada experiência do Deus dos pobres" (01.) Nisso convertem-se para a comum herança de todas as

religiões e para a especificidade da sua própria.

A melhor contribuição do volume é sem dúvida a de José Ignacio González Faus (003-143). Sua tese fundamental é que o diálogo inter-religioso não se pode realizar unicamente no plano teórico, mas principalmente no da práxis. O que está em questão nas religiões não é tanto a verdade, quanto a salvação, vale dizer: o ser humano e a defesa de sua vida sob todos os aspectos (cf. 136). O A. inicia apresentando as diversas correntes teológicas cristãs da teologia das religiões. Às habituais correntes classificadas como "dualidade excludente", "superioridade hierárquica", "inclusão dialética" e "pluralismo com concessões", o A. acrescenta uma quinta, pouco considerada: "pluralismo sem recortes", do beneditino francês Henri Le Saux, que busca mais que o mero diálogo, uma "dupla fidelidade", na qual procura partilhar experiências de fé. Num segundo momento, G. F. reflete sobre a natureza do diálogo inter-religioso que exige "aceitar a identidade do outro e purificar (não falsear) a própria" (120). E afirma ser intrínseca ao diálogo a disposição de aprender. O A. passa então a dar alguns exemplos de como "purificar o cristianismo", entendendo de forma distinta a irrenunciável universalidade de Cristo, relativizando a inculturação histórica, ocidental do cristianismo. A contribuição substantiva do A. consiste em defender a necessidade do que ele chama de "diapraxis" que define como "uma ação conjunta que 'atravessa' os dois agentes e os põe assim em contato" (129), entendendo por práxis a práxis do amor (*agape*). O teocentrismo, defendido pela corrente "pluralista com concessões", é enganoso, pois a palavra

"Deus" significa diversas realidades, segundo as religiões. A única forma válida de teocentrismo é "praticar a Deus", conforme a expressão de Gustavo Gutiérrez. "O diálogo inter-religioso deve consistir, antes de mais nada (embora não exclusiva-mente), em *servir juntos ao homem; é ele, não as Igrejas nem as religiões, a verdadeira causa de Deus*" (35). Nesse contexto, o A. reinterpreta a universalidade de Cristo que não deve ser um trunfo para ganhar a partida do diálogo, mas um imperativo de conduta para o cristão que implica e fundamenta a universalidade do pobre e a deseclesialização de Cristo. A universalidade de Cristo assim entendida é o que faz possível ver, nas religiões não-cristãs uma obra de Deus, sem que isso implique deixar de ser cristão. Como conclusão, o A. propõe quatro passos prévios ao diálogo inter-religioso: 1) A universalidade de Cristo obriga o cristão a conhecer a obra do Espírito nas religiões não-cristãs; 2) a estimá-las profundamente; 3) a reformar-se e ajudar os outros a se reformarem; 4) a dar prioridade à diapraxis que, embora não substitua o diálogo, o condiciona e possibilita. Nesse contexto da diapraxis o cristão contribui com os demais, oferecendo-lhes o princípio e a prática da universalidade do pobre. "O cristão não pode falar da universalidade de Cristo, sem incluir aí (e sem expressá-la mediante) a universalidade do pobre que a morte e ressurreição de Cristo fundamentam" (42).

Javier Vitoria Cormenzana (045-159) oferece à consideração do leitor(a) os apontamentos pessoais que serviram para iniciar o intercâmbio e diálogo no final do seminário. Pergunta qual a contribuição da luta pela justiça ao diálogo inter-religioso. Segundo o A., compartilhar a

experiência da insignificância dos pobres traz uma perspectiva nova ao diálogo inter-religioso. É o que mostram as Igrejas da Ásia, despojadas de todo poder, uma experiência que as Igrejas do Ocidente não tiveram mais, desde Constantino. Daí a confusão entre universalidade de Cristo e pretensão eclesial imperialista de absolutidade. Pôr de lado essa atitude é convencer-se de que nenhuma religião é *simpliciter* falsa. "Nas religiões podemos encontrar 'algo' do que vem de fora que pode chamar-se igualmente 'revelação de Deus'. Todas as religiões seriam expressões verdadeiras daquele fundo comum, e delas tem algo que receber a verdade cristã para seguir perscrutando algo da Verdade plena de Deus, que também para o cristianismo é inacessível" (153). O conteúdo da evangelização e do diálogo inter-religioso é a prática libertadora, a tradução da confissão de fé em salvação histórica para os pobres.

Como epílogo do livro, publica-se um texto do teólogo jesuíta do Sri Lanka, Aloysius *Pieris* (161-167), já abundantemente citado por Vitoria Cormenzana. Critica o modelo de universalidade da Coca-Cola, caracterizado pela uniformidade e pela publicidade. Essa universalização ou colonização cultural recebeu na Ásia o nome de "cocacolonização". É uma tentação do cristianismo. Mas não é nessa direção que vai a universalidade de Cristo. Ela se mede por sua capacidade de saciar a sede de liberdade diante da necessidade e diante

da carência. A primeira consiste em ter o mínimo de necessidades sem perturbar-se (pobreza voluntária); a segunda é o livrar-se de uma pobreza indigna, imposta pela opressão. Em termos bíblicos significa dizer que "Jesus é a contradição entre 'Mammon' (o dinheiro) e Yahwe" e que ele "encarna a aliança defensiva entre os oprimidos e Yahwe" (166). Nesses dois princípios se fundamenta a universalidade do cristianismo. O primeiro resume cristologicamente o Sermão da Montanha, mas é comum a todas as religiões; o segundo é exclusivo do cristianismo. É, no fundo, uma cristologia que se pode traduzir em práxis em qualquer parte do mundo. "Somente essa práxis converte o cristianismo em religião universal" (167).

Como se vê, esta obra oferece ricas perspectivas para aprofundar a temática tão atual da teologia. Não se pode ficar no nível das discussões anteriores depois de tomar conhecimento dela. A perspectiva da universalidade do pobre mereceria uma sistematização mais elaborada na teologia das religiões.

Francisco Taborda

CONTRERAS MOLINA, Francisco. *sloy a la puerta y llamo* (Ap 3,20). Salamanca; Sigueme, 1995. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 84). 427pp. 21x13,5cm. ISBN 48-301-1254-5.

Francisco Contreras Molina é exímio conhecedor do Apocalipse (*El Espíritu del Apocalipsis*, 1987; *Comentario al Apocalipsis*, 1990; *El Señor de la vida; lectura cristológica del Apocalipsis*, 1991; *Iglesia de testigos segun el Apocalipsis*, 1993). Por isso, o estudo monográfico dedicado a Ap 3,20 goza de autoridade especial. "Olha, estou em pé à porta e grito. Se alguém escuta minha voz e bate à porta, entrarei em sua casa e tomarei a ceia com ele, e ele comigo": este verso, observa o Autor, é tão raramente tratado na exegese quanto freqüentemente representado na pintura ... (p. 15, nota 13). Sensível à arte (o A. é versado em poesia e cinema), procura captar todas as ressonâncias bíblicas e simbólicas que um estudo objetivo e crítico consegue identificar neste versículo, que, paradoxalmente, em forte contraste com a situação da sétima igreja - Laodicéia, tibia, nem quente, nem fria - encerra as cartas às igrejas do Ap, constituindo pois a palavra de despedida do Senhor que vem, conotação escatológica reforçada pelos mínimos detalhes.

Depois da análise lingüística, o estudo examina o tema da espera messiânica na noite pascal, a referência a Ct 5,2 e à Sabedoria personificada, a relação com a tradição sinótica e com o evangelho de João, terminando com uma análise mais aprofundada do tema da ceia. Na conclusão (p. 405ss), o A. parte da imagem paridisiaca final de Ap 22,1ss. Esta imagem é anunciada nas últimas palavras da seção introdutória

do Ap, as sete cartas: Ap 3,20. Entre os dois, seguem-se as visões do Ap, cenas interpretativas da existência da comunidade no momento histórico em que o Senhor "bate à porta".

Ap 3,20 deve ser contemplado não só quanto ao conteúdo, mas também quanto a seu modo de expressão (na verdadeira literatura de arte, conteúdo e forma se condicionam mutuamente). O fraseado conota os aspectos messiânico e pascal-escatológico: a volta do Senhor, celebrada na noite pascal e na eucaristia noturna dos primeiros cristãos. O termo "ceia" é mais que significativo neste sentido. "Se tal é a escritura de Ap 3,20, qual não deve ser a sua mensagem" (p. 407)!

A mensagem é essencialmente cristológica. Cristo é a personagem central. Ele interpela sua igreja que está em Laodicéia. Aparece com autoridade divina. Como YHWH, no AT, ele corrige e educa o povo (Ap 3,19), ele faz ouvir sua voz e pede que seja escutada, prepara comida para seu povo e sela um pacto de reciprocidade ("eu com ele e ele comigo", 3,20). Mas este Cristo não deixa de ser verdadeiramente humano, próximo de seus seguidores. Se, pelas ressonâncias do AT, o estar de pé à porta pode ser lido em clave senhorial-escatológica, pode também ser lido em clave de *kénosis*: o mendigo que está à porta pedindo esmola ... O A. cita aqui o teólogo oriental P. Evdokimov: "O cristão é uma pessoa miserável, mas sabe que

há Alguém que é mais miserável ainda: esse mendigo de amor que está junto à porta do coração ... O Filho vem à terra para se sentar à mesa dos pecadores" (p. 411). Observe-se que a igreja de Laodicéia é a igreja pecadora por excelência. "A conjugação de ambas as dimensões [...] é que confere à cena de Ap 3,20 valor singular" (ibid.).

Ap 3,20 mostra também o mistério da salvação realizado em Cristo. Condensam-se neste verso as referências ao ressuscitado que chega na noite pascal, ao esposo que visita sua esposa, a Igreja (d. Ap 22 e Ct 5,2), à Sabedoria de Deus personificada (a voz que pede ser escutada), o Senhor que vem depois de um tempo de vigilância (d. Mc 13,34-36etc.), Cristo que constitui uma "casa" com o discípulo (a inabituação joanina e os temas de Henoc e 4Esdras), o Senhor que se encontra com os discípulos na eucaristia ... É o Cristo total, Senhor do tempo e da história, o Senhor que toma a iniciativa, que espera com paciência, que convida à conversão, que respeita a liberdade, que comunica ao discípulo a revela-

ção e, visitando-o em sua casa de pecador, o leva ao trono da Glória (Ap 3,21).

O estudo termina por uma poesia tomada de outro livro do A. (*Revelación de Amor: a zaga del Cantar de las cantares*, 2ª 00., 1991).

A leitura sob prisma amplo operada por F. Contreras me recorda uma conversa recente com representantes da leitura sociológica: ler a Bíblia em diálogo com o homem situado no seu contexto sociológico não se limita a descobrir algumas equivalências econômicas ou políticas. É preciso ser sensível a todas as dimensões da pessoa no seu contexto social: psicológicas, simbólicas, o imaginário religioso, a busca de perspectiva e sentido últimos. Espero que essa "abertura" se estenda também ao livro do Apocalipse. Nesse caso, encontrará na obra de Contreras valiosa contribuição.

Johan konings

LÓPEZ MARTIN, Julián. *No Espírito e na verdade* . Vol. 1: Introdução Teológica à Liturgia. Trad.(do espanhol) J. M. de Almeida. Petrópolis: Vozes, 1996. 422 p. 23 x 16 cm. ISBN 85.326.1692 -5.

LÓPEZ MARTIN, Julián. *No Espírito e na verdade* . Vol. 2: Introdução Antropológica à Liturgia. Trad. (do espanhol) Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1997. 444 p. 23 x 16 cm. ISBN 85.326.1685-2.

Em 4 de dezembro de 1963, o Concílio Vaticano II promulgou sua primeira constituição, *Sacrosanctum Concilium*, dedicada à liturgia. Os sobreviventes daquele tempo se lembram de que a liturgia estava então

no foco da atenção. Nela convergiam muitas aspirações que influenciaram a convocação do Concílio: a volta às fontes, o uso da língua vernácula, a ampliação e adaptação dos símbolos litúrgicos às diversas culturas, a

revalorização de usos encobertos pelo pó da História, o enriquecimento das leituras bíblicas e patrísticas (no breviário), a concelebração (infelizmente interpretada como meio para acabar com as missas "privadas"), etc. Há quem diga que o Concílio Vaticano II foi o fruto do Movimento Litúrgico, por um lado, e da Ação Católica, por outro. Quase 35 anos depois constata-se que a Igreja no Brasil, embora tenha desenvolvido certas dimensões que não estavam tão presentes aos Padres conciliares, ainda não entendeu bem o espírito da renovação litúrgica iniciada a partir do Vaticano II. Se superou o Concílio na dimensão comunitário-social, há ainda muito a ser feito quanto à percepção do "mistério", da realidade salvífica assinalada pelos sinais litúrgicos. Decerto, a liturgia não é a única fonte de percepção do "mistério"; a própria vida vivida em todas as suas dimensões é a morada do mistério; a liturgia é o lugar de sua celebração. Mas este lugar é mal conhecido!

Considero pois oportuna a chegada às livrarias do manual que ora a Ed. Vozes proporciona aos estudantes e professores de teologia. O primeiro volume é dedicado à introdução teológica; foi publicado pela primeira vez em 1987 e teve uma edição ampliada em 1993, a qual serviu de base para a tradução brasileira. O vol. II, que viu a luz em 1993, apresenta-se como introdução antropológica.

O vol. I inicia-se com o capítulo chamado "O culto no Espírito e na verdade", apontando através do AT e do NT qual é o "espírito" que preside ao culto do povo de Deus: trinitário e filial, cristológico e verdadeiro, espiritual (= no Espírito Santo), eclesial (= da Igreja), sacra-

mental (= interior e exterior), escatológico (presentificação do fim) (p. 46-48). O cap. II fala da natureza da liturgia cristã e culmina num "aprofundamento do conceito de liturgia do Vaticano II" (62-77). O cap. III situa a liturgia na última etapa da história da salvação, o tempo da Igreja ou do Espírito Santo (92), prolongamento do tempo do Cristo, "a Liturgia como *momento síntese* da história da salvação e, ela própria, *acontecimento salvífico*" (93).

Conclui com umas considerações nada desprezíveis no tempo da Nova Era e de inculturação de "mão única", sobre a religiosidade natural e a sacramentalidade litúrgica. O cap. IV, "A presença do Senhor na liturgia", é a consequência da sacramentalidade. Começa com uma consideração histórica dessa doutrina e, através de uma rica análise dos "diversos modos da presença litúrgica do Senhor", culmina na consideração da presença (eficaz) do Senhor na Igreja pelo Espírito Santo. O cap. V: "O mistério pascal, centro da liturgia" é o ponto central da "teologia litúrgica" oferecida neste primeiro volume. Depois de uma sinopse histórico-teológica do tema, considera a dialética do *efápax/hosákis* (uma vez/todas as vezes), para culminar numa síntese acerca de Páscoa, eucaristia e mistério trinitário.

A partir daí, o livro passa para a teologia da celebração (cap. VI), misteriosa e ritual (evento, comunidade, festa, rito), e também existencial. Na estrutura específica da celebração litúrgica, o A. explica a *anamnese* e a *epiclese*, a doxologia e a mistagogia. Depois, descreve a assembléia celebrante (cap. VII), acentuando a participação dos fiéis não como algo facultativo ou meramente pedagógico, mas como "parte integrante", "elemento em si mesmo

diretamente santificador e cultural", condição para a frutuosidade do sacramento (214-215).

Minha atenção fixou-se no capô VIII: "A Palavra de Deus na celebração". "Como é possível que nossas celebrações, onde o que mais se faz é falar, não digam nada para a gente?" (225). O Vaticano II fez tudo para enriquecer a Mesa da Palavra oferecida aos fiéis, mas parece que de modo geral as celebrações não conseguem superar os obstáculos de comunicação. (Eu acrescentaria os obstáculos de ordem hermenêutica: se os responsáveis da proclamação e da explicação não conseguem transmitir a relevância da Palavra para a vida, em todas as suas dimensões, o esforço do lecionário renovado é vão. Mas a culpa não é do lecionário, que, se preciso, pode ser pedagogicamente simplificado. Tenho a profunda convicção de que a falta de transmissão relevante se deve à falta de estudo bíblico, de profundidade espiritual e de sintonia dos transmissores com a vida dos destinatários.)

O A. acentua os aspectos principais, a "presença real" de Cristo na celebração (liturgia) da Palavra, a primazia do Evangelho (ainda há padres que em celebrações menos formais se contentam com um trecho do AT, valorizando ao mesmo tempo o AT como sua *praeparatio* (faltou explicitar a presença da Primeira Aliança na Nova). Quanto à interpretação da Palavra de Deus na liturgia, o A. destaca: unidade em Cristo de toda a história da salvação, fidelidade ao Espírito que inspirou toda a Escritura, introdução no mistério que se celebra, continuidade e síntese (246-250).

O capô IX é dedicado ao canto e à oração, tratando desde os fundamentos bíblicos até aspectos antropológico-corporais. No capô IX o

assunto é a liturgia como expressão da fé. Considera o "Lex orandi, lex credendi" e a liturgia como lugar teológico e transmissão da fé. Nas pp. 302-304 encontramos observações oportunas quanto à pedagogia litúrgica da fé.

No fim do vol. I surge um esboço de "teologia litúrgica" (cap. XI). Começa com uma visão histórica, na qual assusta-me a expressão "espiritualismo cultural" (310 etc.) para descrever a compreensão neotestamentária do culto no Espírito e na verdade de Cristo. Mas subscrevo que "a grande novidade da noção cristã de culto consiste em que a vida toda do crente é culto" (311). Os ritos que ocorrem no NT expressam "a identificação do crente com a oferenda sacrificial de Cristo" (312). E a liturgia cristã "não é uma ação ritual organizada à margem da vida de fé e de caridade; antes, ela é a razão mesma do ser cristão que vive identificado com Cristo e se faz uma só coisa com ele, pela ação do Espírito" (ibid.). Mas estas linhas fundamentais da teologia litúrgica do NT perderam sua nitidez na história da Igreja. Se já no séc. III tinha surgido na África setentrional o problema da latinização jurídicista, é sobretudo com o constantinismo e os conseqüentes envolvimentos históricos do "culto espiritual" que aparecerá um ritualismo que as primeiras gerações cristãs desconheciam. O A. menciona também o devocionalismo medieval e os objetivos da Reforma na Modernidade, contexto do Concílio de Trento (destaque interessante sobre o humanista pioneiro, Muratori, 317), para depois tratar de modo conciso, mas muito adequado, a história do Movimento Litúrgico no séc. XIX-XXe o Concílio Vaticano II. A partir daí, desenvolve uma reflexão sobre o estatuto da teologia da

liturgia: o sentido teológico da liturgia (Vaggagini); a "teologia litúrgica" (Marsili), "não uma disciplina em si mesma, mas um princípio que informa toda a teologia, ou seja, um modo de apresentar a liturgia como atualização sacramental do mistério de Cristo e da história da salvação"(328); a teologia da celebração (Ruffinj); o sentido litúrgico da teologia (Triacca, Vilanova) - diversas abordagens para superar visões reducionistas do fato litúrgico, divergentes porém na definição do especificamente teológico. Prudentemente, o A. conclui: "Cremos que não se trata de invadir o campo da teologia geral ou sistemática [...]. Mas cremos também que não se fará ciência litúrgica nem se transmitirá autêntica formação litúrgica enquanto a liturgia não ocupar o lugar que lhe cabe na estruturação da teologia geral, ou enquanto for considerada *teologia prática*" (334).

O capitulo XII trata da liturgia e vida no espírito e o capitulo XIII da Virgem Maria na liturgia.

Se, pela própria natureza da revelação cristã, a parte teológica vem eivada de considerações históricas (diacrônicas), suficientemente integradas no discurso sistemático para não se apresentarem como acumulação enciclopédica, o segundo volume, antropológico, é muito mais sincrônico. O capitulo I, preliminar, apresenta o conceito de "antropologia litúrgica" sobre o fundo da antropologia cultural e as ciências do ser humano. A antropologia litúrgica tem como objeto o homem relacionado com a liturgia e, como finalidade, o estudo do fato litúrgico cristão do ponto de vista humano (11,46); por isso, o A. propõe uma abordagem a partir da globalidade litúrgica

e a partir da globalidade antropológica. Ora, a globalidade litúrgica deve ser entendida como teantrópica, "obra divina e humana"; e a globalidade antropológica significa levar em consideração "o homem em sua integridade, segundo a visão da revelação bíblica assumida pela liturgia, isto é, tudo quanto o homem é do ponto de vista ontico-es-tático e do ponto de vista funcional-dinâmico" (48). Portanto, ambas estas globalidades são, no fundo, teológicas. Com razão o A. observa que "a definição da incumbência da *antropologia litúrgica* é tarefa árdua, principalmente levando em conta a ambigüidade do termo antropologia e a orientação decididamente à margem da concepção ontológica do homem, da maioria das chamadas ciências antropológicas" (49). Daí a frase - formulada de modo um tanto infeliz - da p. 50: "Neste sentido a *antropologia litúrgica* não pode sentir-se à vontade entre as ciências humanas e tem que depender da *antropologia teológica*". De fato, toca-se aqui na "questão do método teológico no confim das realidades humanas" (ibid.). Se, por um lado, é preciso conhecer muito bem o campo da antropologia moderna, por outro lado, pode-se "pedir aos antropólogos que estudam o fato litúrgico cristão que não permaneçam na porta da igreja para contemplar o que ocorre lá dentro ou esperar os crentes na saída e criticar sua presença na sociedade, mas que tratem de compreender o significado dos ritos a partir de um conhecimento mais profundo da liturgia e da antropologia cristãs" (ibid.).

Entrando na matéria, o capitulo 11 estuda a relação acontecimento, memória e libertação. Tempo e história são categorias fundamentais, a liturgia é "representação" e não

mera comemoração; todavia, não é apenas teatro, evocação imaginária, narrativa e seqüencial, ligada à arte de autor e ator, mas rito e ato, situados no tempo infinito de Deus (com eventuais anacronismos literários). O acontecimento, no caso o acontecimento-Cristo (e especialmente o acontecimento pascal), é portanto contemporâneo ou melhor, meta-histórico. É sobre este fundo que se entende o conceito de "memória" como sendo mais que mera comemoração: é "comemoração-real" (68). Contrasta a irrepetibilidade do fato fundante com a repetição do rito. O rito envolve reiteração e presença da eficácia salvífica do acontecimento original. Protótipo: a Páscoa judaica, sinal-memorial (fato de libertação, leitura profética, rito-memorial, promessa de futuro)(69). "O memorial se celebra não só em lembrança do Senhor mas porque é em si mesmo um novo acontecimento de salvação, que se produz e se manifesta no rito celebrado" (70). A centralidade do acontecimento-Cristo não impede que a liturgia abra espaço ou mesmo "tome pé" (72) em outros acontecimentos, motivos humanos, sociais, eclesiais não diretamente litúrgicos, mas sempre ligando-os ao mistério pascal de Jesus Cristo. "Aparece uma série de círculos cada vez mais amplos em torno do mistério da salvação" (ibid.). Aqui, o A. insere as considerações sobre a libertação humana: a liturgia celebra a aplicação da salvação realizada no mistério pascal de Cristo em relação à salvação ou *libertação integral* do ser humano, indivíduos e povos (76): liturgia e ação no mundo; Palavra de Deus na liturgia, potência libertadora ... "A homilia mostra que a Palavra anunciada se torna realidade nos sinais sacramentais. Ora, a homilia por si mesma também tem uma função específica

ao explicar a Palavra e ao aplicá-la à vida" (81). Isto não se dá por homilias moralistas ou linhas de ação imediatas, e "tampouco pode a apresentação da mensagem evangélica na homilia ser desencarnada ou ideológica" (81; como a tradução/reviã não observa as regras estritas do uso da vírgula, não sei se este "ou" é disjuntivo ou explicativo, *casu quo* "desencarnado" seria o mesmo que "ideológico", como foi de fato na Espanha tradicional). Fundamental é que a homilia faça parte da presentificação do acontecimento-Cristo e de sua oferta/promessa de salvação/libertação.

O cap. III trata da comunicação na liturgia, recorrendo aos conceitos da lingüística e sociologia atuais. Ora, se lembra o nível especificamente teológico, a "comunicação entre Deus e seu povo" (101), não aprofunda esta expressão sumamente simbólica. O cap. IV continua com "a língua e as linguagens litúrgicas", lembrando as noções lingüísticas fundamentais e debruçando-se, depois, sobre a linguagem própria da liturgia. Também aqui teria gostado de um aprofundamento epistemológico da dimensão teológica (p. ex., "Quando se lê na Igreja a Sagrada Escritura, é Cristo que fala", citação de *Sacro sanctul1 Concilium*, p. 144). No capítulo V, sobre o simbolismo litúrgico, destaco a diferença entre sinal e símbolo (152), a especificação sobre o símbolo religioso (154) e sobretudo o simbolismo bíblico, assumido por Cristo (ISS-159), pois neste se baseia o simbolismo litúrgico em primeiro lugar. O A. denuncia o abafamento dos verdadeiros símbolos por verbalismos, imagens, representações inspiradas por falso didaticismo etc. (163). Oferece uma lista de sinais e símbolos que têm sido usados na liturgia (164-

167) e depois aprofunda o significado do simbolismo litúrgico: mediação do encontro do homem com Deus. A conclusão evoca o "universo simbólico" da liturgia cristã. Continuando, o capitulo VII fala da celebração como ação simbólica, caso específico do rito (sobre a eficácia antropológica do rito, *ex opere operantis*, à diferença da eficácia teológica, *ex opere operato*, p. 189; a expressão corporal ou "gestualidade", p. 195ss).

O capitulo VII é dedicado ao tempo da celebração e enriquece o estudante, como os anteriores, com noções antropológicas que ultrapassam os âmbitos da liturgia: do tempo cósmico ao tempo como realidade significativa, o tempo na Bíblia e, finalmente, o tempo na liturgia, seu caráter sacramental, a festa e o tempo de celebração. O capitulo VIII fala do lugar da celebração, arte a serviço do mistério, arquitetura, lugares da celebração e todas as orientações a respeito de vestes e objetos litúrgicos, iconografia (doutrina das imagens!) etc.

O capitulo IX ("Nova evangelização e liturgia") prepara o capitulo X, sobre formação litúrgica e mistagogia, reiterando, com o Concílio, a urgência da formação litúrgica do clero (301). Mas a formação litúrgica diz respeito a todos e é um aspecto da formação cristã integral (306s). O capitulo XI trata do ensino da liturgia à luz da teologia dos sacramentos, o capitulo XII, da relação entre a liturgia e os exercícios piedosos e o capitulo XIII, da Pastoral litúrgica lembrando também os aspectos canônicos).

Nem todas as páginas desta "suma" são igualmente felizes, mas o mérito principal é fornecer um quadro amplo da problemática. E se o fato de ser obra de um único autor

pode causar certa superficialidade em alguns temas, tem a vantagem de uma sistematicidade mais coerente. A bibliografia, distribuída pelos capítulos, é essencialmente europeia, o que se explica pela origem da obra e pelo fato de a liturgia ser mais discutida ali. Mas é assustador observar quão pouco pesam na terra ibérica os estudos latino-americanos ... Dá para pensar! Ora, se o livro é europeu, convém dizer que, graças ao seu recuo histórico (bíblico-patristico) e sua dimensão antropológica universal, se coloca numa plataforma que não limita a perspectiva à Europa, mas proporciona uma relevância para todas as tradições cristãs, em qualquer cultura, que procurem alimentar-se de suas raízes históricas e antropológicas.

Quanto à tradução, encontramos no vol. 1 (de J. M. de Almeida) um estilo muito fluente, mas com algumas imperfeições terminológicas (*comentaristas* da Bíblia em vez de *comentadores*, 226). No vol. 2 (de L. M. Endlich Orth), eu teria preferido *evento-Cristo* a *acontecimento-Cristo*. E quanto à vírgulas observei um economismo exagerado, que não sei se deve ser atribuído à tradutora ou à revisão. A lista de Siglas e Abreviaturas do vol. I não é completa (faltam e.o. OI, *Optatam totius*; RFIS, *Ratio Fundamentalis institutionis sacerdotalis*).

Johan Konings

SIMIAN-YOFRE, Horacio: *El desierto de los dioses*. Teologia e Historia en el Libro de Oseas. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1993. 286pp. 23 x 15,3 cm. ISBN 84-8005-007-1.

Esta obra foi escrita com a competência de quem, há muitos anos, ensina exegese do AT no Pontifício Instituto Bíblico, de Roma. Antes de tomar a forma final de livro, o conteúdo foi exaustivamente refletido e transmitido nas aulas. Isto possibilitou ao A. penetrar nos meandros do texto profético de forma admirável. Conste que o livro de Oséias, dentre os livros bíblicos, é um dos que mais dificuldade oferece no âmbito da crítica textual. Daí o contínuo desafio de quem o lê ou o interpreta de fazer opções, tentando integrar sentidos nem sempre claros, à primeira vista. O conhecimento sólido que o autor tem do texto hebraico de Oséias capacita-o para esta tarefa nem sempre fácil.

Embora não possa ser definido como "comentário", no sentido tradicional, o texto de HSY abarca a totalidade do livro de Oséias. Um de seus muitos méritos consiste, exatamente, em ler Oséias como uma totalidade literária, e não como uma sucessão de perícopes, frouxamente interligadas. Daí resulta que os grandes temas oseanos vão emergindo e se mútuo integrando na medida em que as perícopes vão sendo estudadas. Por outro lado, o texto de Oséias é lido em constante relação com o conjunto dos escritos bíblicos, don-de o A. aure elementos para interpretar o texto profético em questão.

A obra está dividida em duas grandes secções. Na primeira - *Leitura* -, o A. estuda minuciosamente o texto de Oséias, oferecendo uma tradução crítica de cada unidade li-

terária, com notas filológicas e uma ampla exegese do texto, cujo substrato literário, sócio-cultural, político-religioso, psicológico, etc. é claramente evidenciado. O texto de Oséias é dividido em quatro grandes blocos, cada um encerrando uma unidade de sentido: capitulo I - Experiência pessoal e palavra profética (Os 1-3); capitulo II - A crítica da instituição sacerdotal (Os 4-7); capitulo III - Sacerdotes, monarquia e povo (Os 8-10); capitulo IV - O Deus de Efraim (Os 11-14). Com os dados obtidos na exegese do texto oseano, o A, na segunda parte - *Interpretações* -, retoma três temas fundamentais em Oséias, que já haviam sido aludidos na secção anterior: capitulo V - Experiência pessoal e mensagem profética; capitulo VI - A crítica da religião; capitulo VII - A imagem de Deus frente a seu povo. Em forma de apêndice, é tratado o tema Efraim, Judá e a composição do livro. Uma vasta bibliografia, seguida de três índices - temas e nomes bíblicos, autores citados e palavras hebraicas - concluem a obra.

São admiráveis, e valem a pena ser lidas, as páginas 181-189 onde o A. retoma, de forma original, a experiência matrimonial do profeta (Os 1-3) - considerada como "experiência pessoal de Oséias" (181) - interpretando-a sem os preconceitos moralizantes com que esta perícopa oseana foi tradicionalmente interpretada. Também o Oséias "rigoroso e justiceiro ... deverá se converter em um homem moderado, paciente, que reconhece o modo de atuar de YHWH, procura imitá-lo e carrega

sua própria humilhação, diante do olhar dos demais, para restabelecer uma relação que deveria ajudar a uma mulher" (185). O rigor com que Oséias tratou sua mulher infiel, Comer, era incompatível com a paciência amorosa de YHWH como o Israel infiel.

São igualmente interessantes: a correlação estabelecida entre Oséias-Comer/ Adão-Eva, homem-mulher, e a descrição da concepção oseana de Deus e da religião, quiçá a "primeira grande síntese teológica sobre Deus e suas relações com o indivíduo e a sociedade" (225), bem como as interpretações não convencionais - arquetípicas, psicológicas, teológicas, políticas, etc. - de determinadas perícopes oseanas. Interpretações que só se pode permitir quem, de fato, penetrou com profundidade no universo do profeta.

O título do livro deve-se à interpretação que o A. dá às referências de Oséias ao tema do deserto, mormente em 2,16. "O deserto de Oséias não é, portanto, nem o histórico do

êxodo nem o teológico de uma pretendida tradição de 'encontro' mais ou menos perdida, mas o lugar mítico, inóspito, distante do culto cidadão dos baals, morada da presença fascinante de YHWH, região sagrada, austera, pura, luminosa" (197). É o sentido mítico do termo que teria interessado ao profeta. O encontro com o Deus verdadeiro acontece no âmbito de um "processo de profanização do universo", quando se dá o "desterro dos deuses e a abolição da multiplicidade de cultos, e continua com uma depuração do único culto que elimine a mentalidade e atividade oferta-retribuição diante da divindade e seus representantes" (253).

A obra de HSY é um roteiro seguro para quem deseja adentrar-se no universo do profeta Oséias.

Jaldemir Vitório

BAUDOUIN, Jean-Louis / BLONDEAU, Danièle: *La ética ante la muerte y el derecho a morir*. Tradução (do francês) de David Chiner. Barcelona: Herder, 1995. 134 pp., 19,5 X 12 cm. ISBN 84-254-1924-7.

Existe uma crescente preocupação ética com o nascer e o morrer humanos, enquanto situações-limite abertas a uma sempre maior intervenção da técnica para detectar e curar disfunções e deformações ou para corrigir e desviar o curso normal da existência humana que se inicia ou termina. A ciência e a técnica médicas, criadas para o bem

estar da pessoa, voltam-se contra ela, quando existe uma obstinação terapêutica que expropria o sujeito do seu ato de nascer e morrer e o reduz a um objeto.

Os dois autores, especialistas em Bioética no Canadá, abordam questões éticas e jurídicas relativas à morte e ao morrer. Partem da

constatação de que existe uma crescente tecnificação da morte humana e refletem sobre os desafios éticos levantados por este fenômeno.

A primeira parte trata da experiência da morte em nossos dias. Antes de mais nada pode-se dizer que a morte perdeu o seu sentido. Para a mentalidade atual, ela é um sem sentido. Por isso existe um rechaço da morte. Isto leva a uma expropriação da morte pela perda da sua alteridade; a uma marginalização da morte pela falta da sua integração em vida; a uma dessacralização da morte pela modificação dos ritos que procuram escondê-la; a uma negação da morte pelo mundo da representação que a acompanha.

Este desconforto com a morte leva a que ela seja causa de conflito. Antes de mais nada aparece o conflito entre o médico e o enfermo devido à colisão entre o dever de paternalismo do primeiro e a exigência de autonomia do segundo. Manifesta-se também como conflito entre o médico e a família por causa das decisões dramáticas a serem tomadas por ambos. Por fim, despon-ta o conflito entre a família e o enfermo em razão da reivindicação deste por um consentimento pessoal diante da terapêutica a ser usada. A morte compreendida tradicionalmente como estado de descanso e paz toma-se fator de conflito.

A segunda parte do livro procura apontar para a experiência da morte, no amanhã, como busca de sentido. Começa com uma reação diante dos exageros da tecnificação que expropria o sujeito da sua morte, impossibilitando-os de dar-lhe um sentido. A obstinação terapêutica

levou a uma crescente consciência e reivindicação do direito de morrer com dignidade. Daí nasceu a exigência de ser ajudado a morrer bem, em outras palavras, o direito à eutanásia. Da proibição da solicitação de suicídio assistido frente a dores in-suportáveis chegou-se à tolerância diante deste ato. Da tolerância procura-se passar à liberdade de decisão. E a partir da liberdade quer-se reivindicar um direito. Este é o itinerário da consciência que exige a possibilidade de morrer com dignidade frente ao encarniçamento terapêutico. Mas a eutanásia não é a resposta adequada à obstinação técnica porque significa uma deserção. É necessário criticar e combater esta prática, divulgando o testamento vital que expressa os desejos do sujeito quando estiver numa situação terminal. Este testamento impede que o médico use meios desproporcionados que prolonguem uma vida puramente vegetativa. Outra medida é a proliferação dos *hospices* que são hospitais especializados em combater a dor e ajudar a pessoa a morrer com dignidade sem usar métodos obstinados e inadequados à situação do enfermo.

Este livro apresenta, em poucas páginas, a questão ética e jurídica do ato de morrer e aborda com profundidade e amplitude os seus problemas e o contexto no qual eles acontecem.

José Roque Junges

MOSER, Antônio: *O pecado. Do descrédito ao aprofundamento*. Petrópolis: Vozes, 1996, 21,0 X 13,5 em. 350 pp. ISBN 85-326-1624-0.

O autor, amplamente conhecido e reconhecido pelo público teológico brasileiro, aborda com coragem e sistematicidade um tema pouco trabalhado nestes últimos tempos no âmbito da moral. A crise da compreensão e experiência de pecado levaram ao descrédito a própria alusão ao tema. Moser tenta resgatar a temática e aprofundá-la teologicamente. Ele já se havia debruçado sobre esta problemática, em outra obra, publicada nos anos setenta (*O pecado ainda existe? Pecado, conversão e penitência*, S. Paulo: Paulinas, 1976).

A obra inicia-se com uma apresentação do *status quaestionis* da temática do pecado, analisando as causas do descrédito e apontando para as pistas de aprofundamento. A reflexão propriamente dita sobre o pecado parte de uma abordagem do problema do mal, passando pelas diferentes explicações da sua origem. Segue um capítulo sobre o pecado original que é a explicação judeo-cristã para o problema do mal. Apresenta a sabedoria dos primeiros capítulos do Gênesis, os aspectos centrais ressaltados pela Tradição e pela Teologia atual. Os seguintes dois capítulos explicitam os pontos básicos da visão vétero e neotestamentária do pecado. O recorrido histórico termina com um capítulo que resgata a Teologia patrística do pecado.

Os capítulos finais procuram apresentar e discutir as diferentes contribuições das últimas décadas para a concepção do pecado. Reagem a resíduos da concepção

escolástica de pecado que não se coadunam com a vivência do homem atual e levam a uma deturpação da própria experiência e compreensão do pecado. Por isso foi necessário realizar uma limpeza de área das tendências à culpabilização, legalismo e conformismo. A identificação entre o pecado e a culpa ou a compreensão do pecado a partir do esquema da culpa é a principal responsável pela perda atual da consciência de pecado. A psicologia ajudou as pessoas a se libertarem das culpabilizações neurotizantes e como identificamos simplesmente culpa e pecado, perdeu-se também o senso teológico de pecado. A limpeza de área, realizado pela psicologia, poderá ajudar as pessoas a recuperarem a verdadeira consciência de pecado, isenta de culpabilizações psicologizantes. A moral renovada purificou o seu discurso tendente ao legalismo e ao minimalismo, ajudando a uma superação do pecado como pura transgressão da lei ou do proibido e apontando mais para as atitudes.

Moser analisa três pontos mormente discutidos na Teologia atual do pecado: pecado como opção fundamental e suas conseqüências para a compreensão do pecado grave ou mortal; o enfoque sócio-estrutural do pecado; e as implicações teológico-pastorais destas novas abordagens para a concepção de conversão, de consciência e de reconciliação. Ele procura cotejar estes pontos com a posição do Magistério para apontar os possíveis desvios e deturpações e resgatar as novas luzes sobre a vivência e compreensão do pecado.

O desafio de compreender o pecado em chave de opção fundamental é saber conjugar opção com atos particulares. Aí reside a preocupação do Magistério em relação a esta concepção. O pecado mortal não pode ser reduzido a uma pura opção fundamental, desconectada do agir concreto. Todo pecado é sempre um ato categorial. O significado mortal do pecado vem da presença de uma opção de fundo no ato singular. Esta é a afirmação central dos autores que defendem esta visão. Ela depende de uma concepção antropológica mais aprofundada do ato moral. Nesta linha pode-se dizer que um ato que envolve matéria grave geralmente, mas não necessariamente, engloba a opção fundamental. Em outras palavras, não existe uma simples identificação entre pecado grave e mortal. Esta explicação pode trazer uma contribuição valiosa para a Teologia do pecado. Moser resgata esta contribuição sem deixar de ressaltar os limites apontados pelo Magistério.

O enfoque sócio-estrutural do pecado surgiu principalmente no contexto latinoamericano, mas foi posteriormente assumido pelo Magistério. João Paulo II foi o grande promotor desta assunção, presente fortemente numa das suas últimas Encíclicas sobre a vida (*Evangelium Vitae*). O Papa alude à cultura de morte que pervade a mentalidade atual e se manifesta em estruturas que a sustenta e a promove. Os efeitos sociais do pecado não são uma novidade na Teologia. Estão presentes nos profetas, nos Santos Padres e na própria Moral tradicional. O elemento novo é o enfoque sócio-estrutural!. Hoje fala-se de um pecado estrutural ou de estruturas de pecado. Este novo enfoque foi possível

devido a uma maior compreensão do significado das estruturas sociais. Alguém poderia objetar que as estruturas não pecam e que todo pecado necessita de um sujeito pecador. Aí reside o desafio para a reflexão teológica e o Magistério aponta para esta dificuldade: Em que sentido pode-se falar de um pecado estrutural? Moser procura demonstrar exaustivamente que este conceito foi plenamente assumido pelo Magistério, e apresentar as idéias de autores que tentaram explicitar o seu significado no contexto teológico.

O terceiro aspecto, abordado por Moser, são as implicações teológicas e pastorais desta concepção aprofundada de pecado. O modo de entender o pecado determina a compreensão de conversão. A experiência e o reconhecimento do pecado tem em vista a conversão. A chave da opção fundamental e o enfoque sócio-estrutural do pecado abrem novas dimensões para a vivência da conversão e da reconciliação e para o próprio despertar da consciência. Estas novas abordagens conseguem conjugar melhor o aspecto pessoal, comunitário e social destas realidades e descortinar novas perspectivas pastorais.

Estes mesmos três pontos, Moser descobre e reúne, no capítulo final, como grandes marcos estabelecidos pelo Magistério atual: 1. Todo pecado configura-se como pessoal e social; 2. Pecado: orientação de vida que pode ser mudada por atos; e 3. Pecar é recusar-se a viver na trilha de Jesus Cristo.

A obra vale, antes de mais nada, como um tratado sistemático sobre o pecado que reúne todo o percurso da tradição e recolhe as melhores contribuições da Teologia dos últi-

mos cinqüenta anos no sentido de aprofundar a temática do pecado a partir de novos pressupostos. A novidade está mais presente neste segundo ponto quando aborda a dimensão pessoal (pecado como opção fundamental) e a dimensão social (pecado estrutural) e suas

implicações teológico-pastorais. Este novo livro de Moser torna-se uma obra indispensável para os cursos de Teologia moral e pastoral.

José Roque Junges

SAHAGÚN, Lucas, Juan de: Dios, *horizonte del hombre*. BAC, Madrid, 1994, 312 pp., 21,5 x 14,4 em. Sapientia Fidei. Serie de Manuales de Teología 3.

Esta obra insere-se num plano ambicioso de manuais de teologia que cobrem o campo da teologia fundamental, sistemática, sacramental, moral, pastoral e espiritual. São editados pela famosa BAC que ostenta uma gigantesca coleção do gênero, desde as mais tradicionais escritas em Latim até as recentes.

Este volume pertence à Teologia Fundamental. O A. é conhecido por estudos filosóficos antropológicos e sobre o fato religioso. Nesse livro une esses dois campos de interesse. Começa, na Introdução, pela questão do homem que pergunta por Deus, como o famoso Catecismo holandês e tantos outros textos no espírito da virada antropocêntrica. Por isso, logo no início, indica os dois caminhos diferentes da pergunta por Deus, o do homem tradicional e o do moderno. Termina a Introdução com breve referência à estrutura mesma do perguntar humano, na linha do Ouvinte da Palavra de Rahner, na esteira de Heidegger. O homem atual é problemático, questionador, insatisfeito, em busca de um sentido radical de e para a sua vida.

Numa primeira parte, o A. dedica-se a perseguir a busca de Deus por parte do ser humano na história. Aproveitando de conhecimentos filosóficos e históricos, inicia seu estudo com a gênese da idéia de Deus no ser humano. Apresenta as teorias explicativas tais como o positivismo sociológico de Comte e Durkheim, a posição marxista de K. Marx e F. Engels, a interpretação psicanalítica. Estamos diante de posições que reduzem a dimensão religiosa à imaturidade da humanidade, à alienação e à sua situação in-fantil, negando-lhe toda transcendência. Em seguida, acena às duas posições clássicas de que, no início, a humanidade era monoteísta (W. Schmidt) ou politeísta (R. Petazzoni) tendo em seguida caminhado para seu oposto. Expõe depois as formas históricas do politeísmo e monismo que assume, por sua vez, a forma panteísta ou monoteísta. Em dois capítulos fecha esse ciclo de reflexão, estuda a idéia de Deus na cultura e na história da Filosofia. São apresentações bem sintéticas com interesse didático de precisar os conceitos. Por isso, distingue o caminho cultural mais direto e o filosófico mais

reflexivo. No percurso filosófico, trabalha a busca de Deus a partir de quatro matrizes: a experiência bíblica da história, a experiência do mundo (filosofia antiga e medieval), da subjetividade (modernidade) e a consciência coletiva da humanidade, terminando com o silêncio de Deus e ausência desse problema. Faltou evidentemente dar um passo à frente e mencionar essa explosão de crenças da década de 90.

A segunda parte é dedicada ao conhecimento filosófico de Deus de maneira sistemática, depois da visão geral e histórica anterior. Restringe-se ao problema da existência de Deus e não de sua natureza. Para isso, enucleia a temática em dois registros. Num primeiro, concentra-se nas condições antropológicas da afirmação de Deus, quer na fase pré-reflexiva quer reflexivo-filosófica. Num segundo momento, percorre as provas históricas mais famosas da existência de Deus, desde a pergunta inicial da possibilidade da demonstração da existência passando pelo argumento ontológico de Santo Anselmo e pelas cinco vias de Santo Tomás até concluir com o argumento deontológico, isto é a prova pela consciência moral (I. Kant). O enorme mérito desse percurso teórico é sua capacidade crítica e sintética, ao lado de profundo conhecimento do conjunto da filosofia. O A. estabelece relações rápidas, pertinentes entre os diversos modelos de pensar mostrando grande familiaridade e domínio da filosofia e teologia.

A terceira parte, sob o título "Deus e o mundo", começa com um mergulho inicial no conhecimento da realidade concreta de Deus e sua cognoscibilidade. Em seguida, aborda a natureza de nossa linguagem

sobre Deus seguindo a trilha da analogia tomasiana, interpretada num contexto moderno antropológico. Precioso capítulo. Sintético, claro, enriquecedor. Aliás, o A. tem enorme capacidade de síntese e de trazer excelentes clarificações de conceitos, posições, perspectivas.

Ao abordar mais diretamente a relação entre Deus e mundo, dedica bom estudo ao panteísmo nas suas mais diversas formas, desde a Antiguidade até nossos dias. Tema hoje extremamente atual pelo ressurgir do fenômeno religioso. Numa de suas formas, ele se apresenta monista, panteísta. A temática da criação e conservação do mundo ocupa um outro capítulo seja na compreensão de participação do ser, seja na perspectiva teilhardiana. Um parágrafo arremata essa questão, aprofundando a difícil questão da relação entre a ação de Deus e a liberdade humana.

Os capítulos finais são dedicados ao espinhoso problema do mal numa perspectiva filosófica e ao mapeamento do ateísmo contemporâneo. O ateísmo apresenta-se como um fato global. No entanto, não deixa de ser sintomático que as pesquisas feitas no Brasil revelam um baixíssimo número de ateus confessos: 1%. E mesmo estes quando falam de seu ateísmo, terminam por exprimir uma certa relação com a Transcendência. Como o A. é europeu, lá, sem dúvida, o ateísmo já tem mais longa tradição e tem atingido mais amplamente os segmentos sociais. O livro encerra com uma afirmação da vigência da teologia natural, isto é da possibilidade do conhecimento "natural" de Deus. No fundo, o ser humano faz-se a eterna pergunta: Por que existem seres em vez do nada? E no mais

profundo dessa pergunta, há uma pergunta por Deus. Esta obra tem certos toques clássicos. Não trilha os caminhos de criar aporias, de problematizar e deixar o leitor nas interrogações. Procura oferecer elementos suficientes para que se encontrem respostas ao problema fundamental

da obra: quem é Deus no horizonte do ser humano?

João B. Libanio

BOFF, Leonardo (Org.) / RAMOS REGIDOR José / BOFFC, Iodovis: *A Teologia da Libertação*. Balanço e perspectivas. Ática, São Paulo, 1996. 21,3 x 14,5 cm., 128 pp., Série Religião e Cidadania. ISBN 85 08 06089 0.

Este pequeno livro apresenta quatro diferentes textos. Dois de L. Boff, um bem mais extenso de J. Ramos Regidor e um quarto de Cl. Boff. Procuram os AA. fazer um balanço dos 25 anos da Teologia da Libertação. L. Boff usa a imagem do desponsório da Igreja com os pobres para entender o itinerário da Teologia da Libertação, considerada filha desse amor. A fase de enamoramento e noivado corresponde aos anos do Concílio Vaticano II em que, no final, um grupo de bispos, entre eles D. Helder, nas catacumbas de Santa Domitila, fora de Roma, se compromete com uma Igreja servidora e pobre. A Conferência do Episcopado da América Latina em Medellín (1968) consuma o matrimônio. O nascimento, o batismo e o registro civil ficaram por conta da obra programática de G. Gutiérrez: *Teologia da Libertação* (1971). A Conferência de Puebla confirmou a Igreja nessa opção pelos pobres. Os anos seguintes constituem-lhe a fase adulta. E os principais dados de sua carteira de identidade são: primeira teologia da periferia do Cristianismo, apelo à consciência mundial desde as maiorias pobres da humanidade,

apelo ao Vaticano que assume suas intuições fundamentais, referencial indiscutível para os oprimidos e marginalizados, questionamento às outras teologias quanto à sua relevância social, grandeza ética, recordação para toda a Igreja de valores do Evangelho dos pobres e da libertação. Desta sorte, de maneira simpática, densa, L. Boff oferece excelente síntese da TdL no contexto da opção da Igreja pelos pobres.

O texto significativamente mais amplo ficou por conta de J. Ramos Regidor. Espanhol, que vive há mais de 40 anos em Roma. Esteve ligado durante muitos anos ao Centro 1-DOe em Roma, onde pôde ter acesso às abundantes obras da TdL. Atualmente é secretário de uma articulação de estudiosos e militantes sob o título "Campanha Norte-Sul: biosfera, sobrevivência dos povos, dívida". Nesse longo balanço, o A. insiste na metodologia nova e original da TdL, marcada pela realidade sociopolítica da tensão opressão e movimentos libertadores, e pela realidade eclesial das Comunidades Eclesiais de Base. Traça-lhe breve história, atendendo para suas fases.

Elementos já muito conhecidos de todos que transitam nessa área. Indica também os novos temas da TdL, que dá maior importância à dimensão cultural, feminista e ecológica. Ao trabalhar a metodologia, baseia-se fundamentalmente no livro dos irmãos Boff: *Como fazer Teologia da Libertação* (Petrópolis, Vozes, 1993, 6ª edição). Não menciona, no entanto, outros textos importantes no campo da metodologia, como o próprio livro de Cl. Boff, (*Teologia e Prática: teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, Vozes, 1978) mais profundo e amplo. Nas pegadas de J. Sobrino, esboça alguns traços da cristologia do seguimento.

Infelizmente desconheceu a tese doutoral de I. Neutzling (*O Reino de Deus e os pobres*, São Paulo, Loyola, 1986), que nem aparece na bibliografia final. Outro capítulo trata da tensão entre a Igreja de cristandade e a Igreja dos pobres, na esteira de L. Boff e outros. O tema da espiritualidade, da mística, do martírio merece atenta consideração. Em seguida, desenvolve amplamente a tensão Norte-Sul e estuda a literatura que se produziu por ocasião das comemorações do Quinto Centenário do início da evangelização, onde tal questão aflora. Mantém bem clara a polaridade desse tema. Talvez até excessivamente. Mais uma vez volta sobre as novas temáticas da TdL como sua relação com o emergir do paradigma ecológico, retomando sobretudo os estudos de L. Boff. A teologia feminista merece também abundante referência. Avança em direção ao desafio dos povos indígenas, respondido por uma TdL de corte indígena. Detém-se outrossim na questão da relação entre TdL e etnia negra. E finalmente encerra o quadro temático situando a TdL no interior do diálogo inter-religioso. À guisa de con-

clusão, acena para a recepção da TdL na Europa. Este texto cumpre excelente função de informação atualizada, séria e bem estruturada. Consegue, de modo amplo, referir as últimas tendências da TdL. No entanto, tem-se a impressão de que o A. ficou preso a um número relativamente pequeno de teólogos da libertação, embora de relevância, mas desconheceu obras de peso e segmentos inteiros. Basta dizer que Carlos Mesters não apareceu em nada, sem falar da pouca incidência da presença de J. L. Segundo, e de outros muitos. Mas certamente o limite de espaço e a necessidade de escolher no meio de tantos escritos obrigaram o A. a essas reduções.

Cl. Boff, em breve e contundente texto, defende praticamente uma tese central. A TdL no "espírito da coisa" continua viva, mas tem necessidade de atualizar-se e modificar-se quanto às mediações de análise, de projeto e de estratégias.

Finalmente, L. Boff, num segundo texto, retoma as idéias já mais amplamente trabalhadas em outras obras onde articula o "grito dos pobres" com o "grito da terra".

Sempre é bom num momento em que a TdL de fato tem menos presença no mundo da publicidade e no interior da Igreja, mas em que ainda lhe resta enorme fôlego, ler um livro de esperança e prospectiva. Recolhem-se-lhe os frutos do passado e abrem-se-lhe novos desafios e tarefas.

João B. Libanio

MARDONES, José María: *Adónde va la religión?* Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo. Santander, Sal Terrae, 1996, 237pp. 21,3 x 13,5 em. Col. Presencia social; 15. ISBN 84-293-1185-8

J. M. Mardones tem publicado muitos livros que giram em torno da modernidade e pós-modernidade como desafios à Religião, e sobretudo ao Cristianismo. Predominam as reflexões de natureza cultural filosófica, sem faltar referências teológicas. Este livro tem sob os olhos, de modo especial, a situação da Espanha, trabalhando inclusive com dados estatísticos referentes a situação religiosa do país. No entanto, as reflexões têm alcance mais amplo e podem ser sugestivas para outros contextos culturais e religiosos.

Ao analisar o catolicismo espanhol, observa algumas constantes. Antes de tudo, ele sofre um processo de desinstitucionalização com o crescimento dos indiferentes em relação a ele e de flexibilidade doutrinal no sentido de uma diminuição da coerência dogmática na expressão da própria fé. Corresponde, em parte, ao que C. James chamava de "cisma branco" referindo-se à Igreja no Brasil [PT 28 (1996) 173]. A desinstitucionalização reflete o processo de secularização em que se dá a perda do monopólio religioso por parte do catolicismo e uma maior fluidez religiosa manifestada sobretudo por um misticismo difuso e eclético. Como contra-reação, assiste-se a um movimento de dogmatismo integrista. Apesar dessa reação, nasce, de fato, tanto uma nova sensibilidade religiosa em diálogo com a ciência e com as outras formas religiosas como uma camuflagem religiosa em formas seculares. A Nova Era exprime, de modo especial, este novo espírito religioso de harmonia, de imersão na consciência univer-

sal, de esoterismo. O travestimento religioso de formas seculares expressa-se em manifestações nacionalistas, em festivais musicais, em desportos, no culto ao corpo, no reencantamento e culto da natureza. Estão postos aí os desafios ao Cristianismo.

Eles são uma crítica ao sacramentalismo rotineiro e fechado, à perda da aura de mistério, à carência de experiência religiosa, ao esquecimento do corpo, a um falar pouco respeitoso de Deus, ao prurido adaptativo exagerado do catolicismo à modernidade. Ao mesmo tempo, vêm recordar-lhe a necessidade de uma religião pessoal, a importância de passar de religião da obrigação para a da experiência, a importância de elementos tradicionais arcaicos.

A parte mais consistente do livro é um conjunto de reflexões em que o A. relaciona a religião com a questão da política, da identidade na sociedade moderna, dos valores, do tempo, da modernidade e pós-modernidade. Nesses diversos capítulos, há ponderações extremamente sugestivas.

Na problemática da política, merece salientar a observação de que há um certo cansaço do progressismo católico espanhol (mas isso vale também de nosso catolicismo brasileiro). Lá se nota uma virada para uma militância humanitária que ainda em nosso meio é menos expressiva.

Ao tratar da tendência da identidade religiosa atual, aponta com pertinência para elementos impor-

tantes na sua construção social: a re-levância do indivíduo, seu caráter reflexivo sem apelos à instituição e à autoridade, o corte funcional e utilitário com tendência a fazer esmaecer o referente transcendente em troca de uma identidade mais impessoal e panteísta.

Na relação com os valores, o A. distingue aqueles que pertencem à religião em geral e os que hoje estão mais em voga. Em geral, a religião situa-se no interior de uma tradição vinculando os fiéis a ela, apresenta-se como oferta de salvação e sentido, valoriza a dignidade da pessoa humana (sobretudo a tradição bíblica) nas suas características de liberdade, responsabilidade e solidariedade. Situa o fiel diante da insondável profundidade da realidade. No momento atual, retomando alguns elementos já tratados anteriormente, distingue diversas tendências religiosas: tradicionalistas, proféticas, neomísticas e neo-esotéricas, sacralizadoras do secular.

O tempo é fundamental no mundo religioso. Não tanto tempo cronológico, como o qualitativo, "kairológico". No interior do catolicismo católico, o A. distingue três tipos de variantes na compreensão do tempo: o catolicismo tradicional com peso no passado, o catolicismo profético com acento no futuro mas com atenção à transformação do presente, o catolicismo apocalíptico com certo imobilismo ao aguardar a ruptura radical do futuro. Além disso, há o tempo do neomisticismo da Nova Era e o do reencantamento secular. Assinala também as patologias do tempo na modernidade tais como a predominância do tempo cronológico, a sua aceleração e atomização, a dialética do novo e sempre idêntico e finalmente o tempo sem história da pós-modernidade. Este capítulo oferece elementos analíticos importantes para

entender o movimento religioso atual e assumir uma atitude lúcida diante das diferentes expressões religiosas no referente ao tempo.

Outro capítulo substancial é a relação entre a religião e a modernidade, e sobretudo a pós-modernidade. No referente à modernidade, analisa o já muito conhecido processo de secularização. A respeito da pós-modernidade, confronta-a primeiro com a modernidade, indicando-lhe os traços distintivos. Em seguida, atém-se a seu aspecto religioso de pós-secularizada e sua pretensão de ser pós-cristã,

Terminando o livro, o A. apresenta alguns traços do que ele considera um modo novo de viver o Cristianismo. Para isso, tenta recolher dos diferentes movimentos religiosos atuais seus elementos positivos. Assim da nova sensibilidade religiosa pós-moderna, o Cristianismo pode aprender: o redescobrimto do símbolo e da estética, o caminho da experiência emocional, a realidade como sacramento do Mistério, o sentido atual da salvação e uma religiosidade mais centrada no indivíduo. Ampliando a figura do Cristianismo futuro, a modernidade lhe oferece: a racionalidade crítica, a racionalidade prática ou o compromisso pela transformação da realidade, a fraternidade comunitária. Também do fundamentalismo, podem-se aprender: a necessidade da tradição, a seriedade das realidades da fé, atitude crítica diante da modernidade. Desta sorte, poder-se-á construir um cristianismo experiencial, de presença solidária na realidade, de testemunho de comunidade fraterna, de uma fé formada, crítica e celebrada alegremente.

A riqueza do livro consiste, para mim, na sistematização clara, bem estruturada, da complexidade dos

elementos que interferem na vivência religiosa nos dias atuais. Aí dentro situa o Cristianismo com espírito aberto. Procura deixar-se questionar pela nova realidade de maneira séria e crítica. Sabe colher os elementos positivos e ter também uma postura consciente e responsável de manter a identidade cristã sem capitular. Jogo difícil. É uma arte de discernimento histórico-cultural. É um livro acessí-

vel, já que evita análises complicadas e teoricamente carregadas. Permanece num nível suficiente de seriedade sem embrenhar-se tanto pelos mata-gais filosóficos, que circundam a nos-sa situação cultural atual.

João B. Libanio

MUELLER, Enio R.: *Teologia da Libertação e Marxismo*. Uma relação em busca de explicação. São Leopoldo, Sinodal, 1996. (Série Teses e Dissertações; 7) 302p. 22,5 x 15,5 cm. ISBN 85-233-0408-8

Este livro é um trabalho sério, científico, bem investigado, próprio de uma tese doutoral, apresentada no Instituto Ecumênico de Pós-graduação da Escola Superior de Teologia, dirigida pelos luteranos em São Leopoldo. Esta pesquisa conclui um projeto de oito anos de investigação, cujo primeiro resultado foi a dissertação de mestrado e cujo coroamento é essa tese de doutoramento.

Este livro aborda dois temas que parecem sofrer no momento uma significativa queda no mundo da publicidade civil e eclesiástica. Outros temas teológicos vieram ao proscênio. No entanto, as aparências enganam. A Teologia da Libertação continua sua presença quer em publicações, quer especialmente como alimento de pastorais e comunidades de base e o marxismo volta de novo à baila. Um número recente da Revista Espanhola *Exodo* levantava-se a pergunta: Que permanece de Marx?

Por isso, este livro vem retomar em nível profundo e bem elaborado

ambas as questões da TdL e do marxismo em relação com ela. É a obra mais completa e bem trabalhada sobre tal tema. A primeira parte é um levantamento crítico do material, estudando a relação entre a TdL e o marxismo em nove teólogos latino-americanos (G. Gutiérrez, J. Míquel Bonino, J. L. Segundo, J. Comblin, S. Gotay, L. e Cl. Boff, I. Ellacuría, J. B. Libanio). Logo salta à vista a ausência de alguns nomes que muito trabalharam esse tema, tais como E. Dussel, H. Assmann e F. Hinkelammert e outros. O A. explica logo essa omissão por conta dos critérios de seleção que usou, a saber: ter trabalhado o tema explicitamente, a representatividade cronológica e regional, a confessionalidade.

O eixo temático que orienta o presente livro é investigar o estatuto teórico do marxismo e o modo de apropriação dele por parte da TdL.

Na primeira parte, investigam-se essas duas questões nos escritos do grupo dos teólogos mencionados. Depois de estudar cada um dos nove teólogos, termina com uma visão de

conjunto, pontualizando a concepção de marxismo que daí resulta.

Numa segunda parte, estas mesmas perguntas fundamentais são vistas a partir de uma concepção generalizada de TdL, elaborada pelo A. Para tanto, elabora de maneira rigorosa o processo hermenêutico da TdL, como um todo, desde seus primórdios e seguindo-lhe o desenrolar detalhadamente.

O A. considera consensual que a TdL é "um processo dialético e circular entre quatro momentos relativamente isoláveis": o momento da experiência da injustiça e do compromisso com a libertação dos pobres, o momento da mediação sócio-analítica, o momento da mediação hermenêutica e o momento da mediação prática. Restringe-se praticamente aos três primeiros momentos, com breve alusão ao quarto num apêndice do livro, já que este é dificilmente teorizável uma vez que reflete situações concretas e diversas.

A preocupação e ocupação teórica principal em todo esse percurso da TdL é a presença do marxismo em cada passo. Nesse trabalho, o A. conjuga os dois movimentos de análise e de síntese. Desta sorte, depois de analisar o processo hermenêutico da TdL, pergunta-se ao final, de maneira sintética, pelos critérios conceituais para descrever, no seu conjunto, a relação dela com o marxismo.

O A. percebe no tratamento da questão da relação entre a TdL e o marxismo duas gerações de teólogos. Uma primeira geração trata esta questão sem mais. A segunda geração manifesta a consciência de estar numa tradição criada anteriormente por outros. E desponta já uma terceira geração, que se debruça sobre o tema já com certa distância e

objetivação. São autores que já abordam esse tema. O A. elenca três obras que o antecederam na questão do marxismo. São as de Paulo Fernando C. de Andrade, Luigi Bordin e Bruno Kern. Situa-as e mostra a diferença de sua abordagem.

Na primeira parte do livro, temos, como vimos, o estudo detalhado de nove teólogos da libertação sobre as duas questões centrais do conceito de marxismo e sua apropriação pela teologia. O A. persegue pacientemente os escritos desses teólogos. Com enorme agudeza de inteligência e excelente capacidade analítico-crítica recolhe os elementos e sintetiza-os, terminando com um juízo crítico. É um trabalho lento, que supõe leitura atenta e detida dos textos analisados.

Numa recensão não dá para acompanhá-la no trajeto de cada autor estudado. Mas vale dizer que o faz com rigor, seriedade e pertinência. Permite que textos dispersos adquiram maior clareza ao serem colocados juntos. É a grande vantagem desse tipo de estudo. Como ele mesmo notou, o tema da tese não era diretamente assunto dos teólogos, posto ventilado por eles. Como entrava sempre de viés, o trabalho de sistematização é mais difícil.

Caso o leitor não tenha a paciência de percorrer todos os autores estudados em detalhe, encontrará, no final do estudo de cada autor, excelente visão crítico-sintética e concluindo a primeira parte magnífica visão de conjunto.

O A. procura ordenar e estruturar dentro de uma lógica os conceitos diversos de marxismo e os modos como ele é apropriado segundo os teólogos estudados. Para tanto, no referente ao conceito de

marxismo, distingue quatro níveis epistemológicos: nível histórico, acadêmico, funcional e fenomenológico.

Na chave histórica, distingue um marxismo oficial, ortodoxo de um marxismo não-oficial, revisionista. Na chave acadêmica, aponta para quatro tipos de marxismo como teoria filosófica, teoria econômica, teoria política e teoria social. A chave funcional permite ver o marxismo como cosmovisão, ideologia, teoria revolucionária, humanismo ético, utopia comunista. E finalmente, a chave fenomenológica aproxima-se da chave histórica mas sem divisões tão rígidas.

Depois de traçar esse mapa teórico de marxismos, o A. indica como eles são apropriados pelos teólogos da libertação. É uma retomada estruturada e sistematizada do já visto de modo analítico e individualizado no estudo dos nove teólogos. São reflexões curtas, mas interessantes, perspicazes e pertinentes.

A segunda parte da tese é um longo estudo da relação com o marxismo no processo hermenêutico da TdL em três de seus quatro momentos fundamentais. Em rápidas páginas, o A. descreve o processo hermenêutico da TdL, a saber os seus esquemas metodológicos mais característicos. Parte da famosa definição de G. Gutiérrez da TdL como reflexão crítica sobre a práxis, acrescentando à luz da Palavra de Deus, como resulta do pensamento do próprio Gutiérrez. É um movimento que surge de uma práxis, reflete-se criticamente sobre ela em dois momentos sócio-analítico e teológico, para terminar numa práxis renovada. É o que Cl. Boff definiu com quatro preposições: teologia na práxis, da práxis, pela práxis e para práxis. Esse método tem o clássico esquema da

Ação Católica do ver-julgar-agir ou da circularidade hermenêutica.

Um primeiro capítulo debruça-se sobre o momento da práxis inicial. É um "prévio" fundamental da TdL que recebe vários nomes e tem vários aspectos: Encontro com Deus no pobre, compromisso com a libertação, atitude fundante de fé cristã, o amor como motivo, as ideologias prévias ao compromisso, a opção pelos pobres.

O segundo momento é propriamente a mediação sócio-analítica, o ver complexo. Nesse item, o A. estuda a suspeita ideológica, tão trabalhada por J. L. Segundo, a primazia do político, tema central de Cl. Boff, o conceito de realidade, análise da realidade, a teoria da dependência, a crítica ideológica à sociedade capitalista.

Um terceiro capítulo, mais longo, estuda o momento da mediação hermenêutica. É o campo propriamente teológico, que implica o recurso à Tradição da Igreja, incluindo como chave central as Escrituras. Levando em consideração os momentos anteriores, percebe-se que se trata de uma nova experiência teológica. Há uma fase negativa, por assim dizer, ao aplicar tanto à tradição teológica como à exegética a suspeita conforme o método teológico de J. L. Segundo. A influência marxista exerce, num primeiro instante, a crítica ideológica à interpretação da Bíblia. A TdL aproxima-se positivamente da Escritura com a pré-compreensão da opção pela libertação dos pobres sofredores e das massas populares. Não falta a tal a-priori certo toque marxista. O A. defronta-se com vastíssima publicação no campo da Bíblia no interior da TdL e para além dela. Atribui muita importância, e com razão, a

esse surto bíblico no mundo latino-americano com traços originais e populares, onde a figura de Carlos Mesters é protagônica e a forma mais conhecida de refletir sobre a Bíblia são os círculos bíblicos. O conhecimento da Escritura, elaborado pela TdL, tem, pois, esta face popular, mas também desenvolve uma dimensão acadêmica.

O A. cita teólogos e exegetas como: J. L. Segundo, Ana Flora Andersen, G. Gorgulho, G. Pixley, Airton J. da Silva, Milton Schwantes, J. Severino Croatto, J. Porfírio Miranda. Constata a influência, em alguns casos, de autores como N. Gottwald e G. Theissen além de Fernando Belo e M. C1évenot.

Esta segunda parte termina com uma avaliação de conjunto, mostrando como se dá a apropriação do marxismo pela TdL na passagem do primeiro para o segundo momento da TdL, isto é da atitude fática de indignação ética e de compromisso para a mediação sócio-analítica.

Nesse ponto, retoma a discussão com as teses de Paulo F. Carneiro de Andrade, de Bruno Kern e de L. Bordin. Constata que há dois blocos ou duas tradições de onde provêm os elementos constitutivos do primeiro momento da TdL, a saber da tradição cristã e da filosofia da práxis com alguns traços de corte marxista. Com o decorrer dos anos há maior criticidade em relação aos elementos marxistas devido aos eventos políticos e eclesiais.

Na passagem do segundo para o terceiro momento, a saber da mediação sócio-analítica para a hermenêutica, a apropriação do marxismo já traz uma carga anterior, mas deve ser analisada em cada novo momento interno. De novo há duas posições fundamentais entre os teólogos da libertação. Uns frisam a

ruptura epistemológica entre os dois momentos (Cl. e L. Boff, G.

Gutiérrez). Outros preferem mostrar mais a dialeticidade entre esses momentos, de modo que o marxismo também se faz, de certo modo, presente na mediação hermenêutica (J. L. Segundo, J. B. Libanio).

Evidentemente, toda tipologia é um instrumento didático necessário, mas não consegue cobrir os nuances. O A. é muito rigoroso e analítico de modo que procura evitar violência aos textos. E, sem dúvida, uma qualidade que perpassa todo o livro a sua fidelidade e recurso aos textos dos autores, como prova de suas análises. No meu juízo, as análises parecem bem fiéis.

A terceira parte do livro recolhe as conclusões da tese qualificando a apropriação do marxismo pela TdL: seletiva, crítica, relativa e subordinativa. Os adjetivos já falam por si. Talvez o termo "relativa" seja menos feliz, já que carrega um cunho filosófico de "relativismo", enquanto o A. quer chamar atenção sobre o aspecto "relacional". O marxismo não é considerado como algo em si, mas em relação ao projeto primeiro da TdL, inspirado na fé cristã.

Em seguida, oferece três modelos conceituais para entender tal relação de apropriação: universo simbólico, paradigmas científicos e afinidades eletivas.

Este livro situa-se já entre as obras necessárias para entender a questão da relação TdL e marxismo. Desfaz-se uma série de mitos, de posições ideologicamente superficiais, mais próximas do slogan do que da verdade, sobretudo no meio conservador político e eclesiástico. ele deixa aos teólogos da libertação e a

si mesmo a tarefa de prosseguir a reflexão sobretudo num momento em que, de um lado, o marxismo parece declinar, mas, de outro, o neoliberalismo mostra sua total incapacidade de solucionar os problemas da humanidade. A herança socialista é rica demais para deixar todo o espaço econômico-político ao pensamento liberal.

O A. do livro está convidado, já não mais a ser só um analista da TdL, mas a assumir a tarefa de seu construtor, cerrando fileira com uma nova geração emergente.

João B. Libanio

WALDENFES, Hans: *Teología fundamental contextual*. Saiamanca, Sígueme, 1994, 751pp. 21 x 13,5 em. (Col. Verdad e Imagen; 125). ISBN 84-301-1234-0

É uma obra que saiu na Alemanha na década passada. Mas vale a pena, pelo menos, mencionar a tradução espanhola, que a torna mais acessível aos nossos leitores. Foi uma obra amplamente recenseada por causa de seu porte. Pretende ser uma teologia fundamental contextual. Isso significa que quer ser, ao mesmo tempo, um instrumento de trabalho para os alunos de teologia, e uma proposta de reflexão da fé para o contexto atual. O A. pretende desenvolver um duplo círculo. De dentro da fé para fora, partindo da experiência da revelação do Deus trino, o ato de reflexão da fé cristã deixa falar

(*logos*) a Deus (*Theos*): esta é a via teológica. De fora para dentro, partindo do mundo espaço-temporal em seu mistério (*mysterion*), o ato de reflexão da fé cristã encontra o caminho para o Pai por intermédio da presença do Espírito de Cristo: via mistagógica.

A teologia fundamental pode ser entendida seja como o início do estudo teológico, seja também como uma reflexão última sobre o conjunto da teologia e seus métodos. Ela é

vista no livro no interior da teologia católica com orientação eclesial que remete ao processo de transmissão do fato cristão na vida e comunhão dos que crêem em Cristo.

O itinerário teológico Intera-se com a fé em um só Deus que se revelou por obras e palavras na história dos homens e de modo eminente e insuperável em Jesus Cristo. A transmissão dessa Revelação ao mundo se faz na história da Igreja. No entanto, esta reflexão teológica defronta-se com um contexto sócio-histórico em que há esquemas múltiplos de sentido religioso, há uma busca de sentido por caminhos não-religiosos e até mesmo uma renúncia de buscar sentido. Toda uma primeira parte detalha esse contexto da cultura ocidental diante da pretensão do Cristianismo. Inicia com o contexto do pluralismo religioso, em que as religiões se opõem à pretensão absoluta do Cristianismo ou cada uma delas se atribui a mesma pretensão. O Cristianismo defronta-se também com o ateísmo. Além disso, enfrenta suas divisões internas entre igrejas e comunidades cristãs.

Há um contexto que afeta todo ser humano enquanto ser humano. Este ser que sempre pergunta desde sua contingência mas aspirando ao infinito. O lugar da busca é o mundo em que o homem percebe o duplo processo: o devir cíclico da natureza e a pluralidade das culturas com tudo o que isso significa. Focaliza aspectos da cultura ocidental moderna, sobretudo a secularização, enquanto questionamento do Cristianismo. É uma perspectiva tipicamente européia, onde a crise se coloca fundamentalmente ou no excesso de sentidos religiosos ou na sua carência. A questão da justiça e opressão social, da escandalosa disparidade entre riqueza e pobreza escapa do horizonte do A. A pergunta fundamental da teologia da libertação de como crer numa situação de tanta injustiça não é percebida na sua gravidade. Faz-se rápida menção da comunicação como solidariedade universal em contraste com desigualdade injustificável entre as igrejas pobres do sul e as ricas do norte (96).

A segunda parte aborda o conteúdo mesmo da Teologia fundamental. Inicia-se com uma reflexão sobre a relação Deus e Palavra: o sentido da palavra Deus, o Deus da Bíblia, a realidade bíblica da Palavra, a questão da Imagem de Deus. Em seguida aborda o contexto atual da questão de Deus, quer no contexto das religiões quer de sua ausência. Descreve depois os diversos caminhos de acesso a Deus que se elaboraram ao longo da história (Santo Anselmo, Santo Tomás, Descartes, Pascal, a partir da experiência transcendental sobretudo em K. Rahner, teologia da história, os sinais). Termina essa parte, tratando diretamente do conceito de revelação de Deus.

Na terceira parte, Jesus Cristo é apresentado como o mediador, o caminho da Revelação de Deus Pai à humanidade. A estrutura é a mesma do capítulo anterior. Esclarece a realidade mediadora de Jesus Cristo (na Liturgia, na Escritura, no Ensino da Igreja, na sua pretensão de verdade absoluta). Explica o contexto atual da questão de Jesus, indicando as perspectivas des-de as quais se devem responder as perguntas sobre Jesus (de cima, de baixo, de dentro, de fora) e o interesse por Jesus fora do Cristianismo. Aponta as vias de acesso a Jesus Cristo a partir das perspectivas pascais, da questão da sua vida, de determinados momentos dela e da sua ressurreição. Termina com o seguimento de Cristo antes e depois da Páscoa.

A quarta parte estuda o lugar eclesial da revelação. De novo, a mesma estrutura. Elucida a questão entre fé e comunidade de fé nos seus conceitos e relação. Descreve o contexto atual da fé e da comunidade de fé. Em seguida, indica as vias de acesso à fé na comunidade de fé, explicando como Jesus quis a Igreja, a continuidade pós-pascal, e como a comunidade de Cristo está a caminho, é uma comunidade de verdade, de vida e de fé. Conclui com uma explanação da relação Igreja e mundo (Sinagoga, Religiões e mundo moderno).

A quinta e última parte recapitula a questão fundamental da relação entre fé e conhecimento, entre Palavra de Deus e palavra humana onde trata da inspiração e canonicidade dos livros bíblicos. Depois o A. debruça-se sobre o tema da Tradição de maneira ampla. Conclui situando a papel da Autoridade na sua relação com o conhecimento, no inte-

rior do Povo de Deus e na sua forma de magistério. Uma palavra final recorda a confissão de Pedro: "Na tua palavra, lançarei as redes" (Lc 5,5). Nela apostamos tudo ou nada. Este é o jogo da fé. E conclui com uma série bela de textos.

Não é necessário dizer que se trata de obra de grande valor, já amplamente recenseada em revistas européias. O A. precisa com concisão os conceitos. Oferece excelente arsenal de elementos. Reflete naturalmente o contexto estritamente

européu aberto à problemática de hoje. Desconhece praticamente toda a teologia da América Latina. No entanto, pode ajudar-nos a entender um mundo moderno que se faz presente entre nós e cada vez mais violentamente pelas vias da globalização cultural.

João B. Libanio