

MERTENS, Heinrich A., *Manual de la Biblia*. Aspectos literarios, históricos, arqueológicos, histórico-religiosos, culturales y geográficos del Antiguo y Nuevo Testamento. Trad. (do alemão) de Claudio Gancho. 2ª edição revista, Barcelona, Editorial Herder, 1989. 872 pp., 24,5 x 17,5cm. ISBN 84-254-1637-X

Esta obra volumosa oferece uma grande abundância de assuntos pertinentes ao estudo da Bíblia e pode ser lida como livro de consulta, ficando a escolha dos capítulos ao critério do leitor, ou como livro de informação que, fora deste manual, só se encontra dispersa em dicionários, monografias e obras especializadas, não raro de difícil acesso. Tanto o conteúdo temático como sua forma de exposição obedecem a um objetivo didático bem determinado: o conhecimento amplo e profundo da metodologia do estudo bíblico, do sentido do texto bem como do contexto histórico. A abundância de temas abordados, elaborados de forma sistemática, visa a excluir de vez o diletantismo na abordagem dos livros bíblicos e na enucleação de sua mensagem, proporcionando a possibilidade de um estudo mais rigoroso da Bíblia.

Começa por questões gerais de Introdução, no primeiro capítulo: Bíblia, AT-NT, Inspiração, Canonicidade (pp. 15-45). O segundo capítulo sobre a história literária da Bíblia (pp. 47-111), versa sobre as línguas, traduções e formas literárias, cuja leitura desperta o interesse do leitor pelos assuntos graças à exemplificação rica e variada. O terceiro capítulo (pp. 113-298) trata dos livros do AT, oferecendo uma breve

introdução a cada um e uma amostra de exegese de trechos seletos. O quarto capítulo (pp. 299-488) aborda os livros do NT, incluídas algumas perícopes tiradas dos Evangelhos e dos Atos dos Apóstolos, analisadas mais pormenorizadamente. Os outros livros do NT receberam um tratamento muito resumido, devido talvez à escassez de espaço disponível nesta parte do manual. Entretanto, este tipo de problema é comum a todas as obras que oferecem uma síntese dos principais temas bíblicos ou uma introdução à literatura do AT e NT. A solução que nelas se encontra é a referência a tópicos mais relevantes com uma bibliografia bem atualizada. A quinta parte (pp. 489-847) abrange a história da época bíblica, as instituições e crenças religiosas, os elementos culturais e um dicionário geográfico, que poderia incorporar mapas para facilitar a identificação do lugar das antigas localidades. No final consta um índice de passagens bíblicas (pp. 851-855) e um índice alfabético (pp. 855-872).

A edição é muito bem sucedida e merece uma larga aceitação. Ela é muito legível e instrutiva e proporciona recursos imensos que pouquíssimos manuais bíblicos oferecem hoje.

L. I. Stadelmann

O autor é ilustre professor de Escritura no Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus em Belo Horizonte. Apresenta um estudo minucioso, fruto de longas pesquisas a respeito do Cântico dos Cânticos.

Consciente de que existem numerosas interpretações do Cântico, nem sempre concordes entre si (dadas as dificuldades e os símbolos que o livro apresenta), Stadelmann propõe nova chave para entender tal livro sagrado:

"A intenção do autor era apresentar em linguagem poética o plano de ação para a integração social de judeus repatriados e autóctones na comunidade pós-exílica. Queria igualmente incentivá-los a empenhar-se na restauração da monarquia davídica em Judá nesse conturbado período da história de Israel (p. 13).

O hagiógrafo terá recorrido à imagem do amor entre Salomão (representante da dinastia davídica) e a Sulamita (a população autóctone de Judá) "por prudência política, para encobrir aos olhos das autoridades persas a promoção do nacionalismo judaico, pois poderiam suspeitar um movimento de insurreição contra a dominação estrangeira" (p. 15). A índole cifrada do texto é explicada também "por razões de ressonância propícia aos judeus, que, sem dúvida, reconheciam nos personagens do Cântico personalidades corporativas, representando determinados grupos sociais e entendiam as juras de amor como expressões jurídicas do assentimento à aliança política" (p. 36).

Pergunta-se: como avaliar a nova interpretação do Cântico? — Respon demos: deixa margem a dúvidas e hesitações, pois quer inserir o Cântico num período da história de Israel muito preciso e definido, quando na verdade o Cântico é assaz frouxo ou vago em seus sucessivos quadros; os respectivos atores assumem facetas diversas que não se reduzem a um tipo único. Por certo, o livro é perpassado por um fio condutor único — o amor entre um jovem e uma jovem —, mas as várias cenas do enredo são frouxamente concatenadas entre si; têm índole um tanto genérica, de modo que parece artificial ou forçado querer fazê-las corresponder a uma época tão precisa da história do povo eleito como seriam os decênios da restauração de Judá nos séculos VI e V a.C. — É tão difícil combinar entre si as diversas cenas e figuras do enredo do Cântico que a melhor interpretação parece ser aquela que renuncia a identificar o esposo e a esposa com determinados personagens (Salomão ou a dinastia davídica e a Sulamita ou o povo de Judá), para dizer que o Cântico propõe o amor humano entre um jovem e uma jovem *anônimos* como *tipo* do amor de Javé pela Filha de Sião (*antítipo*); o amor humano, dir-se-á, é descrito como tal no Cântico desde o seu primeiro surto ou namoro até as núpcias, passando pelas crises frequentes nas fases de namoro e noivado (cf. Ct 3,1-4; 5,2-7). Assim entendido, o Cântico seria o pleno desdobramento da imagem do amor nupcial do Senhor pelo seu povo muito presente na literatura profética (cf. Ez 16,8-14; Os 2,16-20; Is 54,5; 62,2; Jr 2,2...) e no Novo Testamento (cf. Mt 9,15; Jo 3,29; Ef 5,23-32...).

O Cântico data, sem dúvida, do período pós-exílico, como indicam a sua linguagem e o seu vocabulário, mas cremos que tem em vista horizontes mais amplos e mais genéricos do que aquele que Stadelmann pro-

põe. Como quer que seja, a obra do exegeta jesuíta merece pleno acato e atenção.

Dom Estêvão Tavares
Betencourt, O.S.B.

STADELMANN, Luís Inácio João, *Love and Politics. A New Commentary on the Song of Songs*. New York / Mahwah, Paulist Press, 1992. 243 pp., 23 x 15cm. ISBN 0-8091-3290-7

No seu comentário, Marvin H. Pope citava o dito de Saadia (Sa'adyâh ibn Yûsuf al-Fayyûm, 885-942, teólogo, autor de um Dicionário hebraico), que dizia que o Cântico era uma fechadura de que se tinha perdido a chave. Pois, o Pe. Stadelmann achou a chave! Realmente, seria um criptograma. Tratar-se-ia de uma linguagem criptográfica para defender a volta ao poder dos descendentes de Davi depois do Exílio. O autor, num estudo muito bem informado sobre a política dos persas e da situação da Samaria e de Israel depois do Exílio, apresenta uma reinterpretação totalmente nova e apaixonante do Cântico como escrito político que almeja a restauração da realeza davídica. Por medo dos persas — que poderiam ter suscitado uma rebelião — o Cântico teria sido escrito em código criptográfico, que seria necessário, hoje, decodificar. Esta interpretação é inteiramente nova e apaixonante, porque, eu estou convencido de que o período-chave da Bíblia é o período exílico (?), mas sobretudo pós-exílico, a época persa e que os cantos triunfais de Ciro (Is 45,1-7, etc.) são, na realidade, o reflexo duma propaganda demagógica bem elaborada. Os persas queriam ser “bonzinhos” e deixar os judeus voltarem para a sua terra e reedificar Jerusalém... até certo ponto, mas não queriam criar condições para uma futura revolta contra o Império persa.

A análise da atitude dos persas em relação a Seshbasar e Zorobabel é muito interessante e, ao meu ver, correta. A análise de Stadelmann é poderosamente confirmada por Y. Goldmann, que Stadelmann não conheceu. Mas, a ambos, no meu ver, faltou tomar em conta a rivalidade entre a descendência de Davi e os sacerdotes, que almejavam conquistar o poder em Jerusalém; e, de maneira mais geral, neste tempo bíblico essencial, pós-exílico, a rivalidade de diversos partidos entre os próprios judeus, que se reflete em todas as partes mais essenciais da Bíblia. — Eu achei curta demais a introdução de Pe. Stadelmann: ele deveria ter fundamentado melhor a sua importantíssima intuição. No comentário detalhado, sugestivo e rico, ele aplica constantemente a sua interpretação a todos os trechos do Cântico, mas sem fundamentar ou provar de maneira mais rigorosa. Esta tese importante deverá passar ao crivo da crítica mundial para poder se confirmar. — O Pe. Stadelmann é jesuíta de Belo Horizonte. Ele me comunica que uma edição portuguesa deste livro está no prelo na Loyola e que um importante artigo complementar foi publicado em *Perspectiva Teológica* 19 (1987), pp. 181-202: “Fidelidade em época de crise. A importância dos remanescentes em Judá para a preservação da fé javista.”

Pe. Caetano Minette de Tillesse

ZITNIK, Maksimilijan, *Sacramenta*. Bibliographia Internationalis. Vol. I: A-G (1-17583) Vol. II: H-Q (17584-33853). Vol. III: R-Z. Supplementum (33854-49236) Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992. 3289 pp., 24 x 16,6 cm. ISBN 88-7652-641-2 (obra geral) 88-7652-642-0 (vol. I) 88-7652-643-9 (vol. II) 88-7652-644-7 (vol. III)

ZITNIK, Maksimilijan: *Sacramenta*. Bibliographia Internationalis. Vol. IV: Indices. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1992. 450 pp., 24 x 16,6 cm. ISBN 88-7652-641-2 (obra geral) 88-7652-645-5 (vol. IV)

Monumental obra de referência, contendo 49.236 títulos de livros e artigos sobre a temática sacramental. O adjetivo "monumental" vale não só pelo volume (3289 páginas em três grossos volumes, mais 450 páginas de índices em volume à parte). Vale também por seu conteúdo que torna facilmente acessível toda essa sabedoria escondida nas bibliotecas; vale pela forma como é feita: em ordem alfabética, com numeração contínua de 1 a 49236, de maneira a tornar fácil a referência às diversas obras e artigos através de seu número.

Nos três volumes da listagem, os livros e artigos vem arrolados em ordem alfabética segundo o sobrenome do autor e, em caso de obras coletivas, segundo o título. Aos livros acrescenta-se a referência às resenhas sobre o mesmo, de forma que a pessoa interessada pode facilmente ter acesso a uma breve apresentação do conteúdo e a um juízo crítico diferenciado.

É praticamente certo que se encontrará nesta obra de referência tudo quanto se escreveu sobre sacramentos nos 25 anos anteriores a sua publicação (1992) e muito do que se publicou anteriormente (de 1900 para cá), pois o A. teve o cuidado de levar em consideração aquelas obras a que sempre de novo se deve voltar, inde-

pendente da data da publicação (cf. Introdução, vol. I).

O A. iniciou seu trabalho por volta de 1960, como subsídio para seus cursos e seminários na Universidade Gregoriana. Ao longo dos últimos 30 anos o catálogo foi aumentando e a presente obra foi assim lentamente tomando forma. Por certo o advento da informática terá facilitado muito a tarefa (embora o A. não se refira a isso na introdução explicativa).

A obra materialmente é de fácil manuseio: três grossos volumes muito bem encadernados e que podem ficar abertos em qualquer página que se queira. A abreviação usada para as revistas é facilmente compreensível, sem que se precise recorrer à lista do índice, onde as siglas são decifradas, a não ser eventualmente no caso de revistas muito pouco conhecidas. O único senão prático que talvez se pudesse indicar, seria a referência a artigos publicados em obras coletivas. Neste caso, remete-se ao número da obra na listagem, acrescentando apenas a indicação das páginas onde o artigo se encontra. Com isso a consulta se torna um pouco mais complicada, pois é preciso ir por vezes a outros volumes da bibliografia para verificar em que obra está o artigo procurado. Mas o

recenseur reconhece que essa era, apesar de tudo, a forma mais prática de resolver o problema, sem repetir várias vezes as indicações de uma obra, aumentando consideravelmente o volume da bibliografia.

O volume IV (índices) começa com a *lista alfabética das abreviaturas* de revistas, enciclopédias e obras do gênero. Infelizmente a má qualidade do título de capa de nossa revista na fase em que era publicada em São Leopoldo, fez com que ela aparecesse nessa época sob dois títulos: *Teológica* e *Teológica Perspectiva*. Na fase de Belo Horizonte, nossa revista vem com o título correto de *Perspectiva Teológica*. A culpa não é do A. da bibliografia, mas do "desenhador" da capa de São Leopoldo. A observação parece valer apenas do índice, pois em alguns casos que o recenseur verificou na listagem, a revista é citada corretamente como *PerspTeol* também em números anteriores de 1982, ano em que acontece a primeira mudança de capa.

Segue-se um riquíssimo *índice sistemático*. São catorze títulos maiores, sob os quais se aglutinam os conteúdos de forma sistemática. Além dos sete sacramentos e dos títulos "liturgia", "liturgia das horas", "iniciação" e "sacramentos em geral", que parecem mais óbvios, acrescentam-se como temas gerais "mulher", "família" e "religiosidade popular". O A. explica na introdução (vol. I) que a evolução da teologia fez parecer apropriado acrescentar na bibliografia à temática propriamente sacramental outras com ela relacionadas, mesmo que só indiretamente. Essa opção aparece nos títulos do índice sistemático acima indicados e em outros temas associados a determinados sacramentos: assim a questão da doença, sofrimento, velhice, morte está considerada sob a unção dos

enfermos e os temas da reconciliação e das indulgências sob a penitência. Os sacramentais entram no título "sacramentos em geral".

O recenseur se pergunta por que consta entre a temática-base o tema da mulher. Buscando saber o critério de seleção a partir do índice sistemático, deparou-se admirado com uma bibliografia que nada tem a ver com os sacramentos, mas simplesmente com a questão da mulher. Por importante e nova que seja a temática na forma atual de abordá-la, não parece justificar-se numa bibliografia sobre os sacramentos. Por outro lado, não deixa de ser um mérito da obra fornecer uma boa bibliografia interdisciplinar sobre a mulher. Também do tema "família" se poderia dizer algo semelhante: qual seu cabimento num livro de bibliografia sacramental. É verdade que neste caso se poderia reconhecer alguma pertinência, já que a família resulta do sacramento do matrimônio e ao tratar deste eventualmente se necessita abordar a questão da família.

Antes de cada uma das catorze seções do índice sistemático, o A. apresenta seu esquema de sistematização, sugerindo graficamente uma certa lógica de divisões e subdivisões. Não obstante, há uma numeração geral em sequência crescente, de I até onde for preciso. Esse sistema, embora desconsidere a lógica interna à sistematização sugerida, é mais prático para a procura do assunto desejado do que se o A. tivesse preferido outro sistema (como, por exemplo, o do tipo 1, 1.1, 1.2, 1.2.1 etc.). No corpo do índice, os temas e subtemas são indicados por seus números em negrito e corpo maior e as obras e artigos através de sua numeração, tal como se encontra nos vol. I a III.

O seguinte é o *índice escriturístico*, dividido pelos seguintes itens: Escri-

tura (em geral), AT (em geral), cada um dos livros e grupos de livros do AT, conforme o caso segundo capítulo e versículo, NT (em geral), cada um dos livros e grupos de livros do NT, conforme o caso segundo capítulo e versículo, personagens bíblicos. Sempre, em cada caso, se identifica através de uma letra a qual das catorze temáticas gerais o livro ou artigo corresponde.

Segue-se o *índice alfabético de assuntos*, também sempre com a indicação da temática geral em questão. Assim, por exemplo, sob o nome "Brasil", antes de cada número remetendo ao livro ou artigo, uma letra indica se se trata de liturgia no Brasil, de batismo em nosso país etc.

O *índice de pessoas* lista os nomes, cuja teologia é estudada nos trabalhos constantes da bibliografia, ou os co-autores das obras mencionadas, não, porém, os autores, já que estes se encontram na ordem alfabética nos três primeiros volumes e seria inútil repeti-los aqui. Um exemplo: se alguém quer saber as obras de teologia sacramental escritas por Edward Schillebeeckx, consultará o vol. III, onde se encontram sob a letra "S". Lá encontrará também a indicação das resenhas de seus livros. Se, porém, quiser saber o que se escreveu sobre a teologia sacramental de Schillebeeckx, buscará no índice de nomes de pessoas, onde poderá de antemão identificar se se trata de artigo sobre os sacramentos em geral, a eucaristia, a ordem ou o matrimônio em Schillebeeckx, ou simplesmente de dados biobibliográficos. Aí também poderá encontrar a indicação de obras de que Schillebeeckx é co-autor.

O revisor espera que essa descrição (difícil de ser feita de forma inteligível) tenha possibilitado ao

leitor fazer-se uma idéia da riqueza e praticidade desse instrumento de trabalho oferecido aos estudiosos de teologia sacramental. Depois dela se tornou muito mais fácil empreender estudos nessa área. Basta começar a pesquisa bibliográfica a partir de 1992 (ou de 1991?). A propósito, há aqui uma pequena falha: Não se diz em que data se concluiu a colheita de bibliografia. Passando os olhos sobre o suplemento, onde se supõe pudessem estar as obras mais recentes (mas não só, porque o A. faz aqui uma espécie de "repescagem" do que lhe passou antes despercebido), o revisor encontrou poucas referências a 1991 e pareceu-lhe que predominam trabalhos datados de 1989 e 1990. Nem o prefácio do Reitor da Gregoriana nem a Introdução do A. têm data. Apenas o agradecimento às instituições que subsidiaram a publicação: Natal de 1991. Mas, quando foi concluído o trabalho? Teria sua importância sabê-lo, para decidir por onde começar a busca bibliográfica ulterior.

De qualquer forma, é uma obra de imenso valor. Não se pode mais que ser grato ao A., à Universidade Gregoriana e aos patrocinadores por sua publicação. Pena que seu preço a torne praticamente inacessível às bibliotecas do Terceiro Mundo (US \$ 337). Neste sentido é uma honra e um privilégio que a Universidade Gregoriana tenha tido por bem enviá-la a nossa Revista para fins de resenha. Fica aqui nosso agradecimento.

Francisco Taborda

ROCCHETTA, Carlo, *Os sacramentos da fé*. Ensaio de teologia bíblica sobre os sacramentos como "maravilhas da salvação" no tempo da Igreja. Tradução (do italiano) Alvaro A. Cunha. São Paulo, Paulinas, 1991. 453 pp., 21 x 13,5 cm. Coleção: Teologia sistemática) ISBN 85-05-01116-3

O objetivo deste livro é "apresentar os sacramentos como 'mirabilia Dei' que, no tempo da Igreja, dão continuidade aos 'mirabilia Dei' do Antigo e do Novo Testamento, atualizando no símbolo sacramental o mistério da Páscoa e prenunciando os mirabilia da escatologia definitiva" (17). Trata-se, pois, de interpretar os sacramentos, usando como paradigma a categoria bíblica de "maravilhas da salvação" (ou como o A. diz por vezes em latim: "mirabilia Dei").

Na *introdução* (7-23), depois de um olhar sobre a evolução histórica da teologia sacramental e de um resumo das teologias mais recentes (a partir de Odo Casel), o A. estabelece sua tese e professa querer fazer uma teologia estética à maneira de Hans Urs von Balthasar. O A. entende por "estética teológica" uma "teologia da beleza de Deus e da estupefação de fé perante a *gloria Dei* manifestada em Cristo Jesus e no dom de seu Espírito" (17).

O livro está dividido em três partes. A *I parte* (29-141) dá o horizonte de compreensão da obra, apresentando o paradigma que usará para explicar os sacramentos: as "maravilhas da salvação". São as ações de Deus nas diversas fases da história da salvação, que se realizam segundo uma "economia orgânico-progressiva" (61-63), em que cada momento assume, cumpre e supera o anterior, até a obra de Deus alcançar o termo último, o "pleno desdobramento" da salvação realizada por Cristo e "sua manifestação visível na humanidade e no cosmos" (65).

Esta *I parte* é constituída por três capítulos. O primeiro (29-45) relaciona história e salvação; o segundo (46-77) desenvolve o conceito de "maravilhas da salvação" e o papel do homem e de Cristo nessa realidade; o terceiro (78-141) sistematiza o resultado das pesquisas anteriores no que se denomina "tipologia das 'maravilhas da salvação'", constantes da ação de Deus nas diversas fases da história salvífica: Deus cria, chama, liberta, faz aliança, habita, santifica, envia, julga. A esses elementos o A. voltará sempre de novo no decorrer da obra.

A *II parte* (143-225) corresponde à doutrina dos sacramentos em geral. O A. define os sacramentos como "atos do Cristo glorioso na Igreja, que tornam presente, de forma simbólica eficaz, o mistério da salvação, estendendo-o a cada lugar, a cada tempo e a cada homem, construindo o corpo de Cristo que é a Igreja e preparando o mundo escatológico futuro" (146; cf. semelhantemente 177). Nos quatro capítulos desta parte, o A. explicita os conceitos fundamentais de teologia sacramental na perspectiva de seu paradigma das "maravilhas da salvação".

A *III parte* (227-440) contém a doutrina dos sacramentos em particular. Repassa-os em sete capítulos na seqüência tradicional, procurando olhá-los na perspectiva escolhida das "maravilhas da salvação", com especial atenção aos textos litúrgicos atualmente vigentes para os respectivos sacramentos. Quando possível, recorre à tipologia que estabeleceu

no cap. III da I parte (cf., p. ex., batismo: 240; penitência: 353).

A conclusão (441-453) apresenta um bom resumo da obra, embora o que diz sobre a perspectiva estética, não convença o recensor.

A partir do resumo acima, o leitor poderá facilmente identificar esta obra como uma *teologia feita na perspectiva da história da salvação* (cf. J. B. Libanio: "Pontos de partida ao problema da revelação no atual momento teológico", *REB* 32 (1972) 5-25; aqui: 12-16). O patrocínio de Jean Daniélou, o autor sem dúvida mais citado no livro, eminente pioneiro pesquisador da Patrística, assegura a correção do veredicto.

A questão fundamental nesse tipo de teologia é sua concepção de história. Ora, chama a atenção neste livro a ausência da categoria *Reino de Deus*, tema central da pregação de Jesus (especialmente 56-61, onde se esperaria presente). Ele está intimamente ligado à história concreta: o Reino se inicia já agora e está presente onde Deus e seu projeto sobre o mundo são reconhecidos e vividos no lugar que lhes compete: o primeiro, sem qualquer concorrência (cf. Mt 13,44-46). O tema do Reino obriga a debruçar-se sobre a história real, concreta, onde o Reino se está ou não realizando. Não é sem razão que a temática foi redescoberta pela teologia e espiritualidade latino-americanas (cf. Pedro CASÁLDALIGA — José María VIGIL: *Espiritualidade da libertação*. — São Paulo: Vozes, 1993, 107-115). Silenciada a temática, não estranha que o livro dê a impressão de etéreo ao falar de história.

No seu esforço por mostrar a continuidade e diferença entre as "maravilhas da salvação" no AT, no NT, no tempo da Igreja e na consumação escatológica, o A. estabelece

quatro leis do "desenvolvimento orgânico-progressivo" da história da salvação (61-65). A terceira lei afirma uma "interiorização progressiva" da ação de Deus na história. Enquanto suas ações no AT e NT são físicas, as ações no tempo da Igreja, os sacramentos, só são percebidas com o olhar da fé (64). A reflexão sobre os milagres de Jesus em sua relação com os sacramentos corrobora a tese: "Os milagres realizados no âmbito físico são como que representações dos milagres ainda maiores que se realizam no âmbito sobrenatural" (73). A afirmação tem certo sabor de uma teologia de "dois andares" (natural-sobrenatural). Na opinião do recensor, subjaz a essa reflexão o princípio de que, quanto menos "histórico-concreta" (visível, física) a ação de Deus, mais "sobrenatural" (interior), o que representaria um extrinsecismo no conceito de história da salvação. Tal raciocínio não é válido, pois os sacramentos são tão interiores e tão visíveis como os outros atos citados como "menos" interiores e mais visíveis: a criação do mundo, a eleição de Israel, a ressurreição de Cristo, o julgamento escatológico. Todas essas ações só são "maravilhas da salvação" *à luz da fé* (como os sacramentos). Vale dizer: ou elas modificam e atingem o ser humano em sua totalidade (sem dicotomias de corpo e alma, natural e sobrenatural), ou não são "maravilhas da salvação".

A partir da ausência do Reino, entende-se também certo eclesio-centrismo que não abre espaço à salvação fora da Igreja e redundante em sacramentalismo. A questão não é tematizada, mas pode ser percebida. Nesse sentido é característico que o livro pareça reduzir a ação de Deus hoje aos sacramentos. É o que sugere uma afirmação como a seguinte (em itálico no original): "Os sacramentos são *as* intervenções atuais de Deus

na história" (156, grifo do recenseador). O A. não diz que são as únicas, mas não deixa transparecer que haja outras. É restringir muito a ação de Deus!

O livro apresenta uma boa estrutura lógica: explicitado o paradigma na I parte, aplica-se aos sacramentos em geral na II e a cada sacramento na III. A tentativa de interpretar os sacramentos como "maravilhas da salvação" é, como tal, válida e pode ser considerada exemplar, dentro da perspectiva escolhida. O livro está em condições de abrir as portas para uma catequese que propicie uma vivência mais profunda da celebração sacramental enquanto tal. Mas o recenseador teme que não ajude a ligar sacramento e vida. Para esse propósito, a perspectiva histórico-salvífica é insuficiente, enquanto sua historicidade não abarca a história real em suas dimensões social, econômica, política, cultural, com todas as suas tensões e conflitos. Além-se a uma história demasiado ideal que pode camuflar a realidade e com isso não ajuda a viver a graça sacramental no dia-a-dia. O olvido do Reino é um indício desse caráter abstrato da concepção de história, ao mesmo tempo que este é uma consequência daquele. Para o recenseador, a lacuna maior desta obra consiste em não ter incorporado a vida concreta na historicidade abstrata com que trabalha.

Analizando a III parte, sobre os sacramentos em particular, destaque-se a exposição sobre o *batismo* (233-265), amplamente apoiada em Daniélou que trabalhou muito a teologia batismal patrística. É uma síntese muito boa, embora pouco apareça a relação com a vida cristã cotidiana (problema de todo o livro, que o recenseador julga ter suas raízes na ausência da categoria de Reino de Deus).

O capítulo sobre a *unção dos enfermos* (363-378) está também bastante bom, embora por vezes (371; 376s) dê a impressão de entender o simbolismo da unção neste sacramento como jurídico-sacral (quando é medicinal). Daí a afirmar, como efeito do sacramento, uma consagração do doente (371) é um passo. Entretanto, o A. tem o grande mérito de ressaltar bem a vitória sobre a enfermidade como graça própria da unção dos enfermos (apesar de certos deslizos no sentido de "extrema unção": 189; 363; 377: a infeliz expressão "iniciação escatológica"! citando G. Ferraro).

A concepção de ministério ao tratar do sacramento da ordem (379-412) é vertical e individualista (cf. Edward SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église*. Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ. Paris: Cerf, 1982, 87-93), segundo o esquema Cristo — ministro — Igreja, justamente por ser uma concepção sacerdotal (embora com o mérito indiscutível de ressaltar o sacerdócio de todo o povo de Deus).

Apesar do que diz à p. 286, a unidade dos sacramentos da iniciação cristã deixa a desejar. A concepção de *crisma* aqui exposta (266-290) faz este sacramento viver da fraqueza do batismo ("aperfeiçoa": o batismo é imperfeito? "leva-o à maturação": o batismo é imaturo?). Além disso, alguns dados parecem ser forçados em favor da tese defendida. Assim a conexão entre selo interior — imposição das mãos — unção (282) ou a passagem da *sphragis* crismal para a doutrina do caráter (283).

No decorrer da leitura o recenseador foi tendo a impressão de tratar-se de um livro de teologia atualíssimo nos anos 60. Essa impressão o levou a cair na conta de dados externos que

a corroboravam. Embora a tradução brasileira date de 1991 e a edição italiana, de 1985, o A. firma a introdução a 1º de janeiro de 1982, o que significa que acabou o livro em 1981. Observando no decorrer da leitura a bibliografia das notas de rodapé, mesmo sem especial empenho em verificar exatamente, chamou a atenção que grande parte da bibliografia é dos anos 60 e, no máximo, 70. Evidentemente é preciso compreender que uma obra desse porte (453 páginas) leva anos para ser elaborada. É, pois, possível que a primeira intuição date dos anos 60. Cabe perguntar à Editora: por que traduzir uma obra defasada? Ela já cumpriu sua função a seu tempo, ao ser publicada em italiano.

De um tradutor se exigiria o cuidado de conferir a bibliografia citada que pudesse ser referida em português. Não é o caso nesta obra. Livros repetidamente citados, como o clássico trabalho de Schillebeeckx sobre os sacramentos, do qual existe tradução brasileira da Vozes, são, no entanto, sempre citados em italiano. Até mesmo *Mysterium Salutis*, que qualquer pessoa medianamente informada sobre a bibliografia teológica sabe estar traduzido ao português (embora numa tradução pouco confiável), é citado pela edição italiana (380, n. 1). O leitor tem que esperar a nota 32 da p. 100 para encontrar uma obra em tradução brasileira. Sem ter feito a verificação, o recenseador tem a impressão de que só foram citadas as traduções das Edições Paulinas... Mas o que é verdadeiramente grave

nesse tocante, é que, em vez de citar os textos litúrgicos na tradução oficial brasileira, familiar ao leitor, o tradutor os retraduz do italiano! E dá como fonte a respectiva edição italiana dos livros litúrgicos, como se não houvesse em português! É especialmente chocante em textos tão usuais como os das orações eucarísticas.

Nas citações do Vaticano II, depois da conhecida abreviação pelo nome do documento e seu respectivo número, aparece uma misteriosa sigla não explicada. Como exemplo, lê-se à p. 44: "LG 1: EV 1,284". Que LG significa *Lumen Gentium* pertence à cultura geral teológica. Mas que quer dizer EV? Parece ser uma obra em pelo menos dois volumes, pois aparece sempre seguida do algarismo romano correspondente ao número um. Ao leitor o trabalho de imaginar o que seja. Será alguma edição italiana dos documentos conciliares com numeração seqüencial? Ou o número significa página? O leitor que adivinhe!

As citações dos Padres da Igreja são feitas ora segundo a edição Migne, ora por *Sources Chrétiennes* (= SC), ora sem qualquer indicação a não ser a original. Uma uniformização seria desejável. Que dê preferência a citar segundo SC, uma edição em geral mais acessível, é perfeitamente aceitável e até conveniente. Como o repertório de SC é limitado, lance-se mão do velho Migne. Mas não se justifiquem as citações que nem sequer remetem ao Migne.

Francisco Taborda

MOLTMANN, Jürgen, *Doutrina ecológica da criação*. Deus na criação. Tradução (do alemão) H. Reimer e Ivoni Richter Reimer. Petrópolis, Vozes, 1992. 453 pp., 21 x 14 cm, ISBN 85-326-0881-7; MOLTMANN, Jürgen, *O caminho de Jesus Cristo*. Cristologia em dimensões messiânicas. Tradução (do alemão) Ilson Kayser.

Petrópolis, Vozes, 1993. 485 pp., 21 x 14 cm, ISBN 85-326-0897-3; MOLTSMANN, Jürgen, *Nella Storia del Dio Trinitario*. Contributi per una teologia trinitaria. Tradução (do alemão) Dino Pezzetta. Brescia. Queriniana, 1993, 289 pp., 23 x 16cm, Biblioteca di teologia contemporanea; 74.

J. Moltmann (JM) ficou conhecido no Brasil na tradução do famoso livro sobre a Teologia da Esperança (São Paulo, Herder, 1971). A teologia da esperança explodiu no mundo como nova linha teológica e, como diz o próprio nome, uma esperança para a teologia. Além disso, os teólogos da libertação se interessaram muito por esta tendência teológica européia. Um dos primeiros livros no espírito da teologia da libertação, escrito por R. Alvez em inglês, se intitulou "Teologia da esperança humana", que só tardiamente foi traduzido em português (Da Esperança: Campinas, Papirus, 1987).

O pensamento de JM foi debatido pelos teólogos da libertação desde os inícios da TdL (H. Assman, Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente, Salamanca, Sígueme, 1973: 86-88) e reconheceram-se semelhanças e diferenças (G. Cook, La teología de J. Moltmann y la teología latinoamericana, in: F. J. Hinkelammert (et alii): Teología alemana y teología de la liberación. Un esfuerzo de diálogo, San José, Dei, 1990: 85-102). Nem faltaram momentos de tensão, em que se fazem a partir da América Latina críticas ao teólogo alemão que revida com certa aspereza.

Mas os livros, que ora recenseamos, revelam outra fase de JM. Ele enceta em 1980 uma obra mais abrangente. Denomina-a "Contribuições sistemáticas para a Teologia". Não pensa apresentar propriamente um sistema fechado ou uma

dogmática articulada segundo uma doutrina pura e universal, no entanto, planeja cinco livros. Este conjunto de tomos mantém continuidade com a obra anterior, especialmente com o Deus crucificado, mas traz elementos de novidade, fruto de novos contactos humanos e culturais do A.

Um primeiro volume é sobre "Trindade e Reino de Deus", já publicado na Alemanha (München, Kaiser, 1980) e em diversas traduções, mas não em português (enquanto saiba). O segundo volume é "Deus na criação", que sai na Alemanha (München, Kaiser, 1985), cuja tradução pelas vozes apresentamos. O terceiro volume é uma cristologia, publicada na Alemanha (München, Kaiser, 1989), que também é aqui recenseada. Os quarto e quinto volumes prometidos versarão sobre Escatologia e Princípios e métodos da teologia cristã. O terceiro livro aqui recenseado não pertence a esta obra conjunta, mas vem completar os estudos trinitários já anteriores publicados.

Além da Teologia da Esperança, JM publicara obra muito comentada sobre o Deus crucificado (München, Kaiser, 1972) que viu muitas traduções, mas não a portuguesa.

Para situar os livros aqui em questão, deve-se inseri-los no itinerário do pensamento do autor. JM renova a teologia cristã em profundidade através da marca trinitária. Ele confessa que suas reflexões são articulação entre a fé cristã e as experiências atuais. Marcou-lhe, desde o início, a experiência da Segunda

Guerra Mundial em que seu povo fez sofrer e sofreu também muito, sobretudo nos anos imediatos ao término da guerra.

No Deus crucificado, pergunta-se pela identidade do Deus que abandona seu Filho na cruz e as consequências disto para a compreensão de toda a Trindade e a nossa experiência humana. Deus identifica-se com os oprimidos deste mundo na cruz do Filho. O Crucificado torna-se, portanto, o critério interno de todas as palavras que lhe dizem respeito. A confissão no Crucificado vai mais além, para quando o Crucificado já não será mais escândalo nem loucura, porque ele se tornou o fundamento de "Tudo é novo" (Apoc 21,5). A fé em Jesus termina na esperança do futuro: Vem, Senhor Jesus (Apoc 22,20) e leva o início a seu verdadeiro termo. O Deus crucificado de JM termina tratando dos caminhos da libertação psíquica e política. "No Crucificado está presente o final da história no meio das situações da história. Por isso encontra-se nele reconciliação no meio da luta e esperança para superar a luta".

A "Trindade e o Reino de Deus" continua a reflexão trinitária anterior e introduz novidades no pensamento de JM. Antes JM teologizara desde determinado ponto de vista, a saber, a esperança e a cruz. Com este livro inaugura forma sistemática e orgânica de abordar aspectos fundamentais da fé cristã. A Trindade se manifesta no mistério da cruz. Repensa a contradição da história humana desde a visão cristã da mesma que é o mistério da cruz. Nele se manifesta a originalidade do Deus cristão como Deus crucificado. Instaura uma crítica à dimensão cosmológica da teologia tradicional. Mais além do Deus, ser supremo e sujeito absoluto, está o Deus trino,

que se revela na cruz como Amor, e em consequência é comunhão de relações recíprocas. Aceita o axioma rahneriano de que a Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa. A cruz, que pertence à Trindade econômica, pertence também ao ser trinitário de Deus. Introdz assim o mistério da cruz com a consequente experiência de uma morte no Pai e no Filho, no seio mesmo da Trindade. Fala da morte eterna, da morte de Deus no sentido de que a vida íntima de Deus fica afetada pelo acontecimento da cruz em que o Pai abandona o Filho e o Filho se sente abandonado pelo Pai. Dá-se relação entre ser e sua manifestação, entre o interior e o exterior de Deus, porque Deus é relação recíproca.

O princípio que explica a identidade da Trindade imanente e econômica é a identidade do amor em Deus: Deus ama o mundo com o mesmo amor que é Ele mesmo. Pode-se talvez criticar certa interpretação redutora do axioma rahneriano. Entende a Trindade em si coincidindo com sua ação no mundo, esquece a perfeição absoluta que Deus é em si, anterior à criação e à redenção.

Rejeita todo reducionismo das três pessoas a três modos em um só sujeito. Reivindica o valor das relações pessoais intratrinitárias na obra da salvação. As três pessoas atuam como pessoas segundo suas propriedades pessoais. Afronta, portanto, o velho problema da "teodicéia cristã" da relação entre a Trindade de Deus e o senhorio divino, a Trindade e "monarquia".

Esta reflexão trinitária pertence aos livros anteriores: Deus crucificado e Trindade e O Reino de Deus.

No segundo livro da série "Deus na Criação", JM tira as primeiras consequências da sua teologia trinitária.

"Ao conceito trinitário de recíproca pericorese corresponde uma doutrina ecológica da criação: o Deus trinitário não se contrapõe somente ao criado, mas por meio do seu Espírito, entra nele, penetra todas as coisas e estabelece, habitando nelas, um relação de comunhão".

As coisas são vistas numa relação entre elas num nexu, já não mecanicista, mas de comunhão: entre homem e mulher, pais e filhos, alma e corpo. O ser e a vida são vistos à luz do ser e a vida do Deus trino.

Esta temática da criação já perseguia o autor desde os seus albores teológicos, quando pensava a criação numa perspectiva de historização do cosmos na escatologia apocalíptica e a partir de Ap. 21. Só que então não tinha ainda consciência da crise ecológica.

Com a crescente consciência da devastação irremediável com a exploração industrial, que o homem tem produzido no planeta terra, e da possibilidade de que dispõe de destruir a vida nele, tem crescido a inquietação com futuro do cosmos. Não é só uma crise do meio ambiente como dos próprios seres humanos. Nesse movimento situa-se a reflexão teológica de JM. Reage a uma maneira fragmentária de ver o mundo para inseri-lo num pensamento integrante, numa perspectiva de aliança. Antes o problema da doutrina da criação era o reconhecimento de Deus. Hoje é o reconhecimento da criação.

O termo "eco-logia" neste ensaio teológico de JM é restituído à sua etimologia de "doutrina da casa" (oikos). Trabalha, portanto, a simbologia do morar, da casa. O criador, através de seu Espírito, *mora* na sua criação como um todo e em cada uma das criaturas e as mantém unidas e vivas na força do seu Espírito. O

mistério íntimo da criação, afirma JM, é esse *habitar de Deus*, assim como o mistério íntimo do "sábado" da criação é o *descansar de Deus* (11). Por isso, ao retomar Gn 1, inverte certa tradição que via no trabalho o grande mandato de Deus, o fim mesmo da criação. Situa-o na perspectiva do sábado, do repouso. Assim no horizonte não está uma luta do homem contra a natureza, domando-a, dominando-a, mas a aliança, o acordo com ela, como sua casa, moradia. Nela pode viver em espírito de ação de graças. Recupera numa perspectiva teológica o dia do Senhor, dia de descanso, de festa, tão celebrado pelos judeus e guardado melhor na memória do Oriente ortodoxo.

Pelo reconhecimento do Deus presente na criação em virtude de seu Espírito pode-se levar os homens à reconciliação e à paz com a natureza. Amplia-se a concentração cristológica da teologia evangélica anterior para uma teologia de toda a criação de Deus.

JM diz expressamente que ao falar de Deus na criação está a pensar no Espírito Santo, que é o "amante da vida" e seu Espírito está em todas as coisas. Situa-se, portanto, nesse maravilhoso surto do Espírito no mundo atual nas mais diversas formas. Desenvolve uma doutrina pneumatológica da criação a partir de sua compreensão pericorética da Trindade. A ação do Espírito tem como objetivo e futuro a transformação da morada de Deus na sua criação com o "novo céu e nova terra" (Ap. 21) e no eterno "sábado" de Deus, no qual toda a criação se torna santificada. "O mistério divino da criação é a "schechina" (morada de Deus); e o objetivo da "schechina" é tornar toda a criação casa de Deus.

Articula estas reflexões filosóficas e teológicas com considerações práticas, ao trabalhar o lado antropológico

gico da teologia da criação. A consequência primeira é "o modo agradável de viver a existência" num relacionamento descontraido entre natureza e pessoa, caracterizado pelo perdão, por uma simbiose de sobrevivência. À morada do Espírito em nós, que anula nossa auto-alienação, corresponde a morada das pessoas na terra.

Com isso estão ditos os temas mais importantes que JM trata nesse livro: a presença imanente de Deus na criação, a crise ecológica como ameaça, o reconhecimento da criação numa perspectiva ecológica e messiânica, Deus criador com reflexão especial sobre o Espírito cósmico, o tempo da criação, o espaço da criação, o céu e a terra, a evolução da criação e a criação continuada, a imagem de Deus na criação — as pessoas humanas —, a corporalidade como fim de todas as obras de Deus numa compreensão pericorética da relação entre corpo e alma, o sábado como festa da criação e um adendo sobre os símbolos do mundo.

Pode-se dizer que JM supera uma antiga visão antroppo- e androcêntrica da criação para transportar-se para horizontes em que ele incorpora elementos da ecologia, duma antropologia mais integrada entre corpo e alma, pessoa e ambiente, de uma compreensão pneumatológica da relação entre Deus e a criação, e finalmente de uma perspectiva messiânica e escatológica de toda a criação. Amplia enormemente esse tratado da criação que tinha ficado muito pobre.

Le Goff em seu livro sobre o "Nascimento do purgatório" mostra a importância que significou a sua entrada no pensamento teológico por introduzir um esquema ternário num pensar até então binário — céu e inferno. O mesmo se pode dizer do

pensamento de JM. Introduz na teologia da criação um esquema ternário, rompendo o binômio do homem dominador e natureza dominada. O homem é "natural" no sentido de nascer da natureza, estar-lhe ligado e trabalhá-la, mas por Cristo e sua ressurreição rompem os tempos messiânicos e da reconciliação e finalmente toda a criatura tem um destino escatológico. Três momentos: natureza, messianismo e escatologia, não como uma sucessão, mas como movimento interno de toda a criação pela presença do Espírito divino. Em vez de uma leitura cosmológica ou cosmogônica da criação, faz uma leitura pneumatológica, messiânico-soteriológica e escatológica. Desenvolve nessa perspectiva uma interpretação de todo criado e, de modo especial, sugestiva antropologia.

No terceiro livro, "O Caminho de Jesus Cristo", JM parte da história do Filho na Escritura e amplia-a para dentro da história de Deus trinitário em relação ao mundo. Deus é experimentado no mundo na sua dupla presença de solidário com os sofrimentos dos oprimidos e como fundamento (Urgrund) eternamente perfeito e transcendente da história.

Em termos estritamente teológicos, JM trabalha com diversos conceitos de pessoa, sobretudo com o que corresponde à história do Filho — fundamento histórico-salvífico para a teologia trinitária — e o que corresponde à clássica tratção sobre a Trindade econômica.

Na sua cristologia, o título de "caminho" e o subtítulo de "dimensões messiânicas" oferecem claramente a ótica assumida. Em perspectiva messiânica, reflete teologicamente sobre o caminho de Jesus desde seu nascimento do Espírito, Batismo até o dom de si na cruz e seu caminho

no Espírito da ressurreição até a parusia. Caminho simboliza o condicionamento histórico de toda cristologia humana, uma cristologia da fé e não da visão. Mais. É um caminho para cujo seguimento o cristão é convidado. Crer em Cristo de Deus é seguir-lhe o caminho. Por isso, esta categoria teológica tem a dupla dimensão cristológica e ética. Articula bem a cristologia com a cristopraxis no único conhecimento que temos de Cristo. Aproxima-se muito da cristologia de Jon Sobrino.

Todo o conjunto da vida de Jesus — os dados messiânicos, o envio de Jesus, seus sofrimentos, sua ressurreição, seu papel cósmico, sua parusia — são estudados nesta ótica.

Elabora uma teologia “von unten”, “de baixo”, marcando assim a famosa passagem de uma cristologia metafísica tradicional para uma cristologia histórica moderna. Mais. Ele quer também ultrapassar uma simples cristologia moderna, inserindo nela elementos pós-modernos, advindos da ecologia. Destarte assume horizontes mais vastos, sem negar naturalmente os momentos anteriores.

Salienta sobretudo a realidade humana de Jesus e sua importância para a salvação: seu enraizamento judaico, seu crescimento humano, o sentido salvífico de sua vida terrestre, sua opção pelos pobres e oprimidos, a dimensão cósmica da salvação também para um universo ameaçado pela destruição. Pensa como esta humanidade sofredora de Cristo ressoa no seio mesmo da Trindade. De maneira contundente, não é o Pai que diviniza a Cristo, é Cristo que cristifica o Pai. Aparece mais uma vez sua preocupação trinitária.

Pode-se, por isso, adjudicar-lhe a crítica de pôr menos à luz a filiação

divina de Jesus, sua importância para todo o evento salvífico. Crítica não correta, já que assume na sua cristologia a posição hoje mais aceita da rejeição do hiato entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. O que se fala de Jesus sobre a base da ressurreição tem apoio na lembrança que se guardou dele e na tradição de sua história.

Ponto fundamental trabalhado pelo A. é a importância do enraizamento judaico do messias. Assume uma posição que se distancia de certo ecumenismo judeu-cristão. Mostra que a concepção messiânica judaica e cristã são irreconciliáveis. O judaísmo espera a redenção na história. A redenção cristã já se opera no interior das almas. Não se trata de uma espera comum do Messias que reuniria judeus e cristãos. Há espera oposta do Messias. Há um não-judeu e um sim-cristão a Jesus, ainda que ambos se enraizem na fé abraâmica. São duas vias de salvação. Fica naturalmente o problema teológico da unicidade do caminho de Jesus, ao lado da existência paralela do caminho legítimo do judaísmo, apesar de não reconhecer a Jesus. Os cristãos deverão ser capazes de reconhecer o significado do judaísmo, de lê-lo na sua rejeição da concepção cristã de salvação, enquanto os judeus, por sua vez, deveriam ver no cristianismo a preparação messiânica para a vinda do Salvador.

O sim cristão à messianidade de Jesus se faz por causa da reconciliação crida e experimentada, enquanto o não judeu é motivado pela irredenção do mundo, também experimentada e sofrida (p.58).

Este enriquecimento de sua compreensão do messianismo veio-lhe do diálogo com pensadores hebreus contemporâneos, além da convicção de que o Antigo Testamento e a com-

preensão de história do povo de Israel são importantes para a fé cristã. O diálogo cristão-judeu implica em escutar a voz de Israel, mesmo que discordante.

Além dos elementos histórico-salvíficos e cósmicos, JM mostra crescente sensibilidade para a questão ecológica. No livro anterior, como já vimos, Deus na criação, a dimensão ecológica é fundamental. Na cristologia, retoma mais uma vez, procurando motivar teologicamente sua posição ecológica. A ressurreição de Jesus não é só um ato escatológico de Deus feito dentro do horizonte da história humana, mas tem implicações cósmicas. Ela se liga com toda a criação através da mediação do corpo ressuscitado de Cristo.

A propósito da ressurreição, JM até parece voltar a posições tradicionais, ao afirmar que a ressurreição ou é corporal, ou não é ressurreição. Não se pode negar o escândalo cristão da "ressurreição da carne", a condição carnal da ressurreição.

Entretanto, não acontece nenhuma volta a posições tradicionais. É um projeto pós-moderno, ao assumir a dimensão de criação nova, ao atribuir à natureza força excepcional no mistério da ressurreição final. A morte não destrói na natureza do morto toda relação com Deus, pressuposto divino da ressurreição pessoal do morto.

Em toda esta problemática da dimensão cósmica de Cristo, não se deixa embalar por algum otimismo exagerado do processo evolutivo em direção a plenificação em Cristo (debate crítico com Teilhard), já que não esquece as vítimas da história. Cristo não é só o ponto ômega da história, mas o redentor da evolução. A teologia da criação entendida na perspectiva evolucionista não renuncia à escatologia portadora da nova criação.

Fora desse projeto, está o livro "Na história do Deus trinitário" (em italiano), que aprofunda alguns aspectos de sua teologia. São artigos recolhidos no decênio seguinte à publicação do livro "Trindade e Reino de Deus" (1980). Intenta desenvolver a doutrina social da Trindade à luz da história da salvação e da experiência humana de Deus. Busca enquadrar a Trindade no futuro da história e da expectativa humana de Deus. Este livro tem três partes:

1. Sobre a história da Trindade
2. Sobre a concepção trinitária da história
3. O itinerário teológico do autor.

Na primeira parte, explica o sentido da expressão "Creio em Deus Pai, Filho e Espírito Santo, em um Deus uno e trino" a partir de uma concepção trinitária da história e do dinamismo divino da própria história.

A segunda parte apresenta alguns debates com teólogos e filósofos que ele considera importantes: Joaquim da Fiore, Tomás de Aquino, K. Rahner, K. Barth, E. Bloch e G. Bruno.

A terceira parte JM traça um autorretrato teológico, dando-se conta dum passado e dum futuro e da continuidade da sua reflexão teológica, provocada pelos diversos desafios do nosso tempo.

Estes artigos revelam o traço fundamental do pensamento de JM, como homem socialmente engajado, dialogante com os pensadores de ontem e de hoje. Alude às profundas dilacerações vividas pelo povo alemão nos últimos anos da 2ª guerra mundial e de uma longa prisão. Seu teologar situa-se, pois, nesse contexto de culpa e de pena que sua geração conheceu. E vem contracenado

por sua participação nas vicissitudes sociais e coletivas da comunidade humana em que vive. Foi a esperança da fé cristã, que descobre na prisão, — não só como experiência pessoal mas também social — que o sustenta e transforma nesse teólogo da esperança.

Coloca-se a famosa pergunta: como é possível falar de Deus depois de "Auschwitz"? Problema ainda maior é saber como não se pode falar de Deus depois de Auschwitz. Mas de que coisa se deve então falar senão de Deus? Calar não redime. Viveu o paradoxo: não-poder-mais-falar-de-Deus e dever-falar-de-Deus.

Confessa-se um teólogo pastor, comprometido politicamente e altamente devedor à sua esposa, profundamente metido nos diferentes diálogos com os marxistas, com os católicos, com os ortodoxos, com os judeus, com os teólogos do Segundo e Terceiro Mundos, e menos acadêmico.

Na introdução do livro, identifica as principais questões a respeito da doutrina da Trindade: o conceito de comunhão trinitária, o problema das metáforas do masculino e feminino, a elaboração ulterior da teologia trinitária da cruz e as perspectivas dentro das quais desenvolver uma concepção trinitária da história. Além disso, constata-se nas suas últimas contribuições um deslocamento da concepção psicológica agostiniana da Trindade, baseada na subjetividade transcendental de Deus (K. Rahner, K. Barth) para uma concepção social, em que se salienta que o Deus tri-uno é aquela comunhão singular entre as pessoas divinas. "Comunhão é a essência e a intenção mesma do Deus trino". Reconhece as contribuições da teologia feminina para entender melhor as metáforas masculina e feminina na Trindade. A

respeito da teologia trinitária da cruz, é solicitado a aprofundar a teologia da expiação em relação com sua cristologia da solidariedade com as vítimas. Não somente solidarizar-se com as vítimas, mas também expiar pelos culpados da história, superando assim a unilateralidade que a doutrina da justificação dos reformadores mostrava, ao insistir sobre os culpados e interpretá-la em referência às vítimas e aos culpados. A justiça de Deus é uma justiça que cria e renova o direito. Na concepção trinitária da história, retoma o diálogo com pensadores como Joaquim da Fiore, insistindo no esquema tripartido — reino da natureza, reino da graça e reino da glória — e não somente no binômio natureza e graça, criação e aliança. A re-criação escatológica de todas as coisas vem completar o binômio mencionado.

No primeiro capítulo, procura despatriarcalizar a visão de Deus — destronizar a Deus Pai — para enfocá-la a partir da experiência filial de Jesus e de uma vizinhança imediata de Deus. O Pai aparece com seu rosto materno, cujo poder é a misericórdia. Deus é chamado Pai numa dupla referência: à criação e à geração do Filho. Daí certa ambigüidade do conceito teológico de Pai. O verdadeiro sentido paterno de Deus lhe vem da relação com o Filho e nele conosco. Como Pai do Filho, sofre com ele. A ambigüidade da paternidade divina se supera pela distinção entre a criação do mundo e a geração do Filho. "Um Pai que gera e parteja o próprio Filho não é somente um Pai "masculino". É também um Pai materno".

Falar de Cristo se faz "fraternalmente". Debate os problemas que a filiação divina de Jesus levanta para a atualidade. Orienta a inteligência da filiação divina de Jesus em termos

pneumatológicos a partir da experiência do batismo, não através da falsa alternativa de uma cristologia adopcionista ou do Logos do prólogo de João. JM tem belíssimas reflexões sobre a distinção entre Filho unigênito e irmão primogênito. Termina o capítulo refletindo sobre a teologia da expiação do pecado e da solidariedade no pecado e na justificação. A justiça divina cria o direito para as vítimas (solidariedade), a justiça de Deus é justificante para os culpados (expiação) e justiça divina instaura uma nova ordem.

Em seguida, JM desenvolve uma pneumatologia trinitária. Parte da comunhão do Espírito Santo e instaura uma crítica às reduções e unilateralidades da pneumatologia tradicional a respeito de seus traços "monárquicos subordinacionistas". Depois desenvolve a analogia da comunhão total entre homem e mulher — analogia social — para entender a comunhão do homem com Deus. Conclui essa reflexão afirmando que "se entendemos como imagem de Deus o homem inteiro — homem, mulher e criança —, entenderemos então a real comunhão humana como imagem do Deus uno e trino, do seu ser mais profundo e não somente como imagem do seu senhorio. Na "comunhão do Espírito Santo, a comunhão humana responde àquela comunhão singular e incomparável que existe entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo" (107).

Avança a reflexão na direção de uma eclesiologia trinitária da comunhão fraterna. E aprofunda muitos outros temas que mereceriam longa referência tais como: a ação do Espírito na criação e conservação do mundo e, na renovação escatológica de todas as coisas.

Outra parte do livro é um debate teológico sobre a esperança cristã

messiânica ou transcendente (com Joaquim da Fiore e Santo Tomás), sobre o ser cristão, ser humano e o reino de Deus (com K. Rahner), sobre a criação, aliança e glória (com K.Barth), sobre o lugar da esperança e da religião (com Ernst Bloch), sobre a liberdade de pensamento (com Giordano Bruno).

Estas obras de JM revelam realmente grandeza teológica sobretudo por elas articularem qualidades raras: profundidade, conhecimento da tradição, liberdade crítica, contemporaneidade com os problemas, ousadia de pensamento, diálogo com as diferentes correntes, capacidade de autocriticar-se e inserir no seu pensamento "correções de rota".

Ler teólogo desta envergadura é sempre enriquecedor, mesmo que não se concorde com tudo. Abre horizontes, arranca o leitor de visões teológicas repetitivas e eclesiásticas. P. Lonning fala até de "uma irradiação sedutora", de "efeito embriagador" e de um "entusiasmo rápido" desta teologia (da criação), mas prevê, por outro lado, que precisará de tempo para ser aceita no mundo teológico e necessita de debate crítico (P. Lonning, *Die Schöpfungstheologie* Jürgen Moltmanns — eine nordische Perspektive, in: *Kerygma und Dogma* 33(1987): 207-223).

A obra de JM tem muito maior presença e influência na teologia latino-americana que se pensa especialmente nas reflexões trinitárias e ecológicas. Vale a pena frequentar autor dessa altura e grandeza. Sempre se aprende.

J. B. Libanio

POOLE, Ross, *Moralidad y Modernidad*. El porvenir de la ética. Tradução (do inglês) Antonio Martínez Riu. Barcelona, Herder, 1993. 258 pp., 21,5 X 14 cm. ISBN 84-254-1824-0.

O A. é professor de filosofia na Macquarie University, na Australia. Trabalha questões inter-disciplinares que relacionam filosofia moral e ciências sociais. O livro a ser recenseado é um exemplo desta perspectiva. O próprio título expressa a intenção da obra, conectar a exigência de moralidade e o fenômeno social que caracteriza o momento atual, a modernidade.

A tese central do livro é que a modernidade introduziu uma concepção de conhecimento que exclui a possibilidade do conhecimento moral. O conhecimento identifica-se com dados positivos e quantificáveis. A moral, por isso, não tem um fundamento racional universalizável, fica reduzida ao campo das opiniões subjetivas. Num mundo avesso a fé e ao dogma, a moral foi restringida a uma questão de fé pessoal ou de convicção dogmática.

O A. usa o termo modernidade para referir-se à forma de sociedade que começou a existir na Europa ocidental a partir do século XVII e XVIII. A sociedade moderna tem características próprias que a distinguem claramente das formas sociais pré-modernas. O A. aponta três aspectos principais. O primeiro é a *difusão das relações de mercado*. O mercantilismo é a chave para entender a vida social moderna ao colocar tudo ao serviço do mercado. A explicitação do mecanismo do mercado foi a grande contribuição da economia política clássica. O segundo aspecto é a *introdução da racionalização*. A realidade torna-se racionalizável porque todo real é racio-

nal. Inverteu-se o princípio medieval da adequação da mente ao real. Agora, o real é conformado ao projeto arquitetado pela mente. O terceiro aspecto é a clara *distinção entre vida privada e vida pública*. Este enfoque introduz a questão da distinção dos sexos em que a mulher reina na vida privada e o homem impõe-se na vida pública. Esta distinção dá origem igualmente a dois tipos de moral.

Estes três pontos de vista tem a função de destacar aspectos da vida social ignorados ou pouco considerados por outros autores. Cada um descreve um modo de vida característico do mundo moderno. Oferece uma perspectiva da atividade e relações humanas e, não em último lugar, uma concepção de moral. Estes modos de vida e suas respectivas morais estão numa relação de complementariedade e tensão. Não existe um critério único para resolver as disfunções entre as diferentes morais ou, como diz muito bem o autor, a modernidade não oferece nenhuma boa razão para aceitar uma das posturas morais em litígio. Cada moral apresenta o seu ponto de vista mas não proporciona uma razão convincente para que seja tomada em sério. Assim a moral fica a mercê do mercado das opiniões subjetivas ou, como dizia Mandeville, a moral não é mais que um sistema de ilusões, cuja justificação principal é a sua utilidade para determinados fins sociais.

Depois de ter caracterizado a sociedade moderna, o A. toma em consideração os três mais importantes projetos morais da modernidade.

O cerne da proposta moral moderna é o *liberalismo*, fundado no sistema de Kant e ainda dominante no cenário do debate atual. O A. analisa três vertentes distintas do liberalismo: Alan Gewirth, John Rawls e Jürgen Habermas. A segunda ideologia moral de forte influência no mundo moderno e pouco levada em consideração pelos filósofos é o *nacionalismo*. O discurso nacionalista é uma consequência do modo de sentir e pensar modernos. A terceira ideologia moral é o *nihilismo*, sintetizado na afirmação de Nietzsche de que a resposta adequada da época moderna é o total rechaço a qualquer moral. Assim o nihilismo é, segundo o autor, o destino fatal da modernidade, destino que não somente será aceito mas abraçado com entusiasmo. Por isso, a postura de Nietzsche é a resposta mais coerente da modernidade.

O objetivo fundamental do A. é oferecer um diagnóstico do fracasso da moral na modernidade e, no final, apresentar algumas sugestões para superar este fracasso.

A modernidade tem como princípio fundante a emergência da subjetividade. Uma das causas do fracasso moral da proposta moderna é justamente o subjetivismo. O A. propõe como solução corretiva a intersubjetividade. Não se trata de negar a subjetividade mas de construí-la na relação intersubjetiva. As-

sim, evita-se o subjetivismo excludente. A emergência da subjetividade deve ir acompanhada do despertar da alteridade. O A. tem, como paradigma desta relação intersubjetiva, a amizade. É um paradigma insuficiente por sua perspectiva intimista. A interpelação ética do rosto sofrido do outro parece ser uma perspectiva mais abrangente. Não basta a pura relação intersubjetiva, é necessário chegar à interpelação da alteridade.

A segunda sugestão vai na linha da temporalidade como uma das estruturas fundamentais do homem. Quando uma situação torna-se crítica no sentido de que não existe uma solução que não seja global, criam-se as condições de se projetar futuros abertos com perspectivas novas. A modernidade está chegando a este ponto crítico. Neste sentido não parece válida, segundo o A., a proposta de MacIntyre, no seu livro *After the Virtue*, de uma volta ao passado. Não se pode negar as conquistas da modernidade. O desafio é como, a partir delas, construir algo de novo no futuro. O A. não chega a explicitar esta perspectiva de futuro como uma utopia. Os pobres são aqueles que mais agudamente vivem as consequências desta crise global da modernidade. Por isso, são justamente eles que podem projetar algo de totalmente novo neste final de civilização.

J. R. Junges

AGOSTINI, Nilo, *Ética e Evangelização*. A dinâmica da alteridade na recriação da moral. Petrópolis, Vozes, 1993. 175 pp., 21 X 13,5 cm. ISBN 85-326-0992-9.

O jovem moralista franciscano de Petrópolis retoma e reelabora, a partir de outros pressupostos e num

contexto diferente, um tema já abordado por B. Häring, nos idos de 1974, em seu livro *Moral e Evangelização*

hoje. A originalidade está no *lugar social* que inspira a reflexão. Pensar a relação entre ética e evangelização a partir dos desafios pastorais da América Latina. Em segundo lugar está no *lugar epistêmico* que determina a perspectiva de explicitação desta relação, a dinâmica da alteridade. Se existe a exigência de uma nova evangelização, é necessário recriar a moral para que responda aos novos desafios. Esta recriação tem o apelo da alteridade como princípio estruturador.

A primeira parte explicita alguns conceitos básicos como *ethos*, moral e ética. O ponto de partida de toda reflexão ética é o *ethos*, enquanto conjunto de práticas, significados e evidências éticas de um grupo humano. A moral é a institucionalização do *ethos*. É a moral formulada em normas e leis. A ética ocupa-se dos fundamentos da moral e é anterior a ela. Por isso tem um papel crítico em relação à moral. Investiga e depura os valores e normas da moral para que possam inspirar melhor a ação humana. Para evitar o embotamento da moral e a utilização servil da ética, o autor propõe recuperar o dinamismo originário da experiência da alteridade. Em vista disso, explicita os três níveis desta experiência: a relação dialógica eu-tu, o comunitário e o social.

A segunda parte apresenta o itinerário histórico da evangelização no Brasil colonial e neocolonial, tendo presente a relação entre moral e cristianização. Existe uma caracterização do modelo de evangelização e da moral subjacente a este modelo. No final desta parte, apontam-se os elementos centrais da crise do modelo de cristandade vigente até a metade do século atual.

A terceira parte oferece os marcos de uma nova evangelização que

teve o seu momento catalizador no Concílio Vaticano II com sua recepção criativa em Medellín para o contexto da América Latina. Estes marcos foram amadurecendo e desabrocharam em Puebla. Santo Domingo, embora tenha sido colocado pelo próprio Papa sob a égide da Nova Evangelização, significou uma tentativa neoconservadora de voltar atrás. Apesar disso, o saldo foi positivo principalmente nas linhas pastorais.

A Nova Evangelização caracteriza-se, antes de mais nada, pela maneira de conceber a nossa missão como colaboradores da missão de Jesus Cristo. Em segundo lugar, pela irrupção dos pobres no seio da Igreja. Esta opção preferencial pelos pobres irá significar um aprender com os pobres, um evangelizar a partir da periferia, uma evangelização libertadora e conscientizadora. Este modo de evangelizar exigirá encarnação e inculturação.

A quarta parte aponta os desafios da crise ético-moral, hoje. A crise atual distingue-se, segundo o autor, por um exílio da ética devido ao desequilíbrio do ponto vital causado por uma deserção da vida e a busca de um re-equilíbrio. Para que se chegue a este re-equilíbrio, é necessário recriar a ética.

O A. menciona duas áreas de desafios. Uma é a que engloba a prática pastoral e a militância política. Ela tem como objetivo a conscientização e quer levar os indivíduos a serem sujeitos. Os desafios desta área são: como não cair nem no basismo e nem no vanguardismo e, por outro lado, como superar a cegueira ideológica que impede de ser sujeito.

A segunda área são os desafios vindos do processo de secularização, caracterizado pelo antropocentrismo,

pela autonomia do sujeito, pela racionalidade, pelo conhecimento experiencial e técnico. Este processo leva a vários reducionismos que provocam uma crise afetiva e espiritual.

Para responder a estes desafios, é necessário recriar a ética a partir da alteridade para que ela inspire um convívio fecundo. Isto irá significar: ser sujeito, com consciência e sem armadilhas; ser afetivo, com ternura e sem medo; ser espiritual, na contemplação e na ação; e, por último, ser social sem esquecer o pessoal.

A moral que pautou a evangelização de cristandade estava fundada na ordem natural e na tradição. A moral que deverá inspirar a nova evangelização precisa apontar para o surgimento de uma consciência adulta aberta à alteridade. Esta é uma das conclusões de valor que se pode tirar desta obra. O autor soube explorar o rico filão da relação entre evangelização e moral. A cada modelo de evangelização corresponde um tipo de reflexão ética e um modo de apresentar a moral.

J. R. Junges

CASALDALIGA, Pedro - VIGIL, José María, *Espiritualidade da libertação*. Tradução (do espanhol) Jaime A. Clasen. São Paulo, Vozes, 1993. 247 pp., 21 x 13,8 cm. (Coleção: Teologia e libertação; série III, tomo IX) ISBN 85-326-0932-5

É com alegria que se pode assinalar o "ressurgimento" da mal-sinada coleção "Teologia e libertação"; mais ainda quando se nos oferece um volume deste gabarito. Dom Pedro CASALDÁLIGA não precisa de apresentação: é conhecida sua autoridade (em todo o caso vivencial) no campo da espiritualidade. José María VIGIL, pouco conhecido entre nós, é um teólogo bem divulgado nos países da América Central.

A estrutura do livro é de transparência cristalina, explicada na *nota prévia* (7-8). O *cap. I* (21-42) oferece as noções fundamentais. Espiritualidade é algo antropológicamente vital: não há ser humano que não seja movido por uma. Não é necessariamente cristã e nem sequer religiosa. Daí a distinção entre dois modos de espiritualidade que os AA. denominam abreviadamente "E1" e "E2". E1 designa a "espiritualidade 'humana fundamental', ético-política, a que ocorre em toda pessoa, conheça ou não a revelação cristã" (34). "E2 é a

espiritualidade religiosa, evangélico-eclesial, da pessoa cristã, em nosso caso" (35). Essa distinção é, sem dúvida, muito fecunda e iluminadora para uma abordagem correta da questão (cf. Francisco TABORDA: *Cristianismo e ideologia*. Ensaaios teológicos. São Paulo, Loyola, 1984, 71-75.88-90). Ela mostra a unidade e a diferença entre o humano e o cristão.

Os dois capítulos que seguem, explicitam os traços mais marcantes de uma espiritualidade latino-americana nos dois níveis ou modos acima indicados. O *cap. II* (43-93) desenvolve as características do "espírito latino-americano", fundamento e expressão de nossa cultura e história; o *cap. III* (94-224) caracteriza "o espírito latino-americano potenciado explicitamente pelo Espírito de Jesus" (7). Um anexo oferece uma visão sintética de conjunto (225-232).

O livro tem uma *introdução* assinada por Dom Pedro CASALDALIGA (o corpo do livro não dis-

tingue entre os dois AA., mostrando ser obra conjunta) e um *epílogo* (233-242) firmado por Gustavo GUTIÉRREZ. Introdução e epílogo relacionam a espiritualidade latino-americana com São João da Cruz. À primeira vista as duas figuras parecem estranhas uma à outra e, no entanto, são muito próximas. Na introdução Dom Pedro, à maneira do grande místico poeta, glosa seu poema "Perguntas para subir e descer o Monte Carmelo". As perguntas identificam a inspiração primordial do livro e de toda espiritualidade e teologia da libertação: "Por onde ireis até o céu, / se pela terra não ides?" (15). Outro poeta, também autor de livros de espiritualidade, exprimiu-se semelhantemente, dando a uma obra sua o título de "Descer ao encontro de Deus" (Benjamin GONZÁLEZ BUELTA: *Bajar al encuentro de Dios*. Vida de oración entre los pobres. Santo Domingo: Ed. MSC, 1988).

GUSTAVO GUTIÉRREZ, no epílogo, sublinha alguns traços da coincidência entre São João da Cruz e a espiritualidade latino-americana: a gratuidade do amor de Deus, o tema do caminho, a liberdade, a alegria, a cruz e a Páscoa. Saliente-se a lição do místico carmelita no tocante à idolatria: "São João da Cruz nos ajuda a descobrir uma fé que não se apóia em ídolos, em mediações que encobrem Deus" (236). E o autor observa: também a justiça, o pobre, a teologia da libertação podem ser ídolos (236s).

Os dois capítulos centrais desenvolvem, em artigos monográficos, as diversas "virtudes" da espiritualidade da libertação. São 13 temas da E1 e 18 da E2. Enumerem-se. Na E1: 1) A paixão pela realidade; 2) A indignação ética; 3) Autoctonia libertadora; 4) A Pátria Grande; 5) Em contemplação; 6) Alegria e festa; 7) Hospita-

lidade e gratuidade; 8) Opção pelo povo; 9) Práxis; 10) Militância/comunitariedade/"teimosia"; 11) Fidelidade radical; 12) Solidariedade; 13) Fiéis no dia-a-dia. Em E2: 1) A volta ao Jesus histórico; 2) O Deus cristão; 3) A Trindade; 4) Reino-centrismo; 5) Encarnação; 6) O seguimento de Jesus; 7) Contemplativos na libertação; 8) Vida de oração; 9) Profecia; 10) A prática do amor; 11) Opção pelos pobres; 12) Cruz/conflitividade/ martírio; 13) Penitência libertadora; 14) Macroecumenismo; 15) Santidade política; 16) Nova eclesialidade; 17) Esperança pascal; 18) Fiéis no dia-a-dia. Em alguns casos se pode encontrar certo paralelismo entre os temas dos dois modos de espiritualidade. Assim o último tema tem o mesmo título em ambos os capítulos; o tema 1 da E1 pode ser iluminado pelos temas 1, 2 e 5 da E2; o tema 5 da E1 corresponde ao 7 da E2; o 8 ao 11, como os próprios AA. observam; o 10 ao 12; o 12 da E1 ao 10 da E2. Outros cruzamentos seriam possíveis.

É impossível resumir a riqueza de todos esses artigos. Os temas são muito bem escolhidos e expostos de forma inspiradora, por vezes antológica.

Primeiro seja dita uma palavra especial sobre os temas da *contemplação* (129-146; cf. 60-62) e da *oração* (146-154). Estão desenvolvidos de forma muito feliz. Como prolegômeno, os AA. entendem contemplação não só como visão, mas também como escuta numa perspectiva mais bíblica e semítica (130s, com a nota 4). Recordam ainda que Deus não precisa da nossa oração; quem precisa dela somos nós (131). Depois desenvolvem o tema, indicando a realidade como contexto e mediação de nossa contemplação. Daí se entende que o artigo se encerre com um

apêndice sobre "a análise da realidade de como forma de contemplação" (143-145), indiretamente uma apologia do método ver-julgar-agir. Digna de nota é a justificativa de Santo Tomás: "Um erro a respeito do mundo redundando em erro acerca de Deus" (C. gent. II,3).

A abordagem sobre a oração, realidade antropológica (146-148), é muito original, embora talvez seu lugar fosse antes no cap. II. No entanto, o recenseador sentiu falta de uma menção ao livro de Jon SOBRINO, *La oración de Cristo y del cristiano* (Bogotá: Paulinas, 1979), que não aparece nem na bibliografia (243-247). No essencial os AA. coincidem com a idéia de Sobrino, mas o recurso ao opúsculo citado ajudaria a explicitar melhor alguns aspectos. O recenseador se alegrou particularmente com a maneira clara e contundente como os AA. se posicionaram sobre a afirmação "tudo é oração": "Logicamente, não pretenderemos estabelecer fronteiras rígidas, mas também não devemos perder a clareza: a ação é ação, não é oração. A libertação é a libertação, e a oração é a oração; da mesma forma que não aceitamos que se diga que são pobres também... os ricos que estão enfiados com suas riquezas. É verdade que toda ação cristã realizada realmente na fé, em 'estado de oração', é de certo modo uma vivência de oração, mas não é equiparável à própria oração. A caridade é a caridade, o serviço é o serviço, e a oração é a oração" (153).

Façam-se ainda alguns destaques referentes ao cap. III: O artigo sobre a Trindade (104-107) é muito inspirado e inspirador, bem como o final do artigo sobre o Deus cristão (102). Excelente o tratamento dado ao reinocentrismo (107-115). Alguns passos do tema "encarnação" são

especialmente dignos de nota. Também excelente o artigo sobre o seguimento (122-129), embora (inevitavelmente) repetitivo em alguns momentos. Excelente o artigo sobre profecia (154-159). Interessante e bem trabalhada a relação entre opção pelo povo e opção pelos pobres (68-70 + 165-167). Ainda digno de destaque é o artigo sobre a cruz (172-183). É bem realista a afirmação de que o "próprio povo ... é uma cruz para qualquer agente de pastoral comprometido" (178), bem como o sublinhar a "cruz da inculturação" que consiste na renúncia ao etnocentrismo e no esforço de inculturação real (179). Igualmente muito bom e atual é o texto sobre macroecumenismo (192-200). O artigo sobre santidade política (201-207) é ótimo. Apenas uma pérola deste artigo: "Note-se em todo caso que as virtudes maiores não estão em contradição com as virtudes menores ou domésticas ... nem com as individuais ou pessoais..." (202, n. 6). Pelo contrário, deve-se acrescentar, com o cap. II: "A delicada fidelidade diária é a melhor garantia da veracidade de nossas utopias. Quanto mais utópicos, mais cotidianos!" (92).

Diante da grandeza do livro pode parecer mesquinho deter-se em criticar pormenores. Permita-se, no entanto, a ousadia que se pode inspirar no que ficou dito sobre a não-contradição entre as virtudes maiores e as menores...

As breves reflexões bíblicas das p. 51 e 52 parecem fora de lugar, quando se está expondo a EI. Também o apêndice "Para uma consideração cristã da militância" estaria melhor localizado no cap. III.

Parece que os AA. não têm muita clareza sobre a tese do "cristianismo anônimo" (112, n. 15 e 197). Daí ficar

no recenseador a dúvida se na p. 112, n. 15, se deve ler de fato "abandonando", como está lá, ou "abonando", como o sentido da frase parece exigir, especialmente se confrontado com o que se lê à p. 197.

A "definição" de arianismo, à p. 115, segundo a qual essa heresia afirmaria Jesus como "simples homem", talvez não seja a melhor, pois não se esqueça que os arianos admitiam estar em Cristo o homem unido com o Verbo, só que este não era Deus e sim a primeira das criaturas. É distinto de dizer que Jesus era "simples homem".

À p. 107, os AA. distinguem terminologicamente, de forma muito feliz, o "Final da História", da esperança escatológica cristã, do "iníquo fim da história", da tese de Fukuyama. Entretanto, a distinção terminológica não é mantida sempre (cf. 119s: onde os AA. deveriam ter usado duas vezes o termo "fim" em vez de "final").

À p. 126 é citado um Santo Padre anônimo que teria identificado Jesus como "o Rei e o Reino personificado". Que o recenseador saiba, foi ORIGENES quem chamou Jesus de *autobasileia*, ou seja, o Reino em pessoa (mas não o Rei) (cf. *Comment. in Mt tomus XIV, 7*, PG 13, 1197).

Na p. 162, os AA. se enganam ao afirmar que Jesus disse a frase Os 6,6 no recinto do templo. Bastaria ter lido o texto referido em Mt 9,13 para dar-se conta do erro.

Em geral os AA. referem-se a Deus como "Pai-Mãe" (102, *passim*), entendendo que Jesus chamou a Deus de Pai e não de Mãe por sua cultura patriarcal. Por mais que respeite a teologia feminista (cf. Francisco TABORDA: "Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Bre-

ve panorâmica para uma primeira informação", PT 22 (1990) 311-337), o recenseador é de opinião que dizer de Deus-Pai que ele é Mãe, modifica a afirmação trinitária. Se se quer explicitar o feminino na Trindade, dever-se-ia, na opinião do recenseador, considerá-lo (como o masculino) no nível da natureza divina, como propriedade comum às três Pessoas. No caso de afirmar-se o feminino no nível das Pessoas, pareceria preferível identificar o Espírito Santo como tal. No Espírito, como num seio materno, se realiza a salvação. Lembrem-se as preposições clássicas: *do Pai pelo Filho no Espírito Santo*. Nesse tocante é inspirador, apesar da afirmação de Deus Pai-Mãe, o artigo de Maria Clara BINGEMER, "A Trindade a partir da perspectiva da mulher (Algumas pistas de reflexão)", REB 46 (1986) 73-99.

No final, uma palavra de recomendação ao leitor. Não deixe de ler essa obra: um livro com pés no chão, sem perder jamais a dimensão da transcendência. Ou melhor: um livro que manifesta a transcendência de viver com os pés no chão. Valeria a pena que se tornasse livro de cabeceira, como inspiração constante para quem busca a libertação na perspectiva do Reino e sob inspiração cristã.

Francisco Taborda