RECENSÕES

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti: *Em tudo amar e servir:* mística trinitária cristã em Santo Inácio de Loyola. – São Paulo: Loyola, 1990. 367 pp., 21x14 cm. (Coleção: fé e realidade 28) ISBN 85-15-00130-6.

Maria Clara já é uma presença na teologia do Terceiro Mundo, quer por sua participação na coleção *Teologia e Libertação,* quer por conferências no Brasil e em muitos países, quer por seu trabalho na secretaria latino-americana da ASETT (Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo). Hoje brinda-nos com a publicação de sua tese doutoral defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma.

O livro é uma abordagem da ampla obra de Santo Inácio sob o ponto de vista teológico. Sobre Inácio predominam obras de caráter historiográfico e espiritual. A A. procura retomá-la sob a sua configuração teológica trinitária, "marcada do princípio ao fim pelo dinamismo do movimento econômico-imanente do mistério do Deus cristão, a qual emana da dialética experiência-práxis que perpassa a totalidade da mesma obra" (23).

A A. estuda em capítulos sucessivos a Autobiografia do Santo, o seu Diário Espiritual, as Constituições, o enorme Epistolário e o livro dos Exercícios Espirituais. Ao seguir esta ordem, provoca explicita e conscientemente uma inversão em relação à gênese da obra inaciana em vista de uma melhor ordem de intelecção. Pois é sabido que Inácio começou a escrever logo depois de sua conversão o livro dos Exercícios Espirituais e dedica seus últimos anos à tarefa da redação das Constituições. Além disso, ao longo de sua vida foi confeccionando as cartas, que alcançam o número de 6.813 cartas registradas na edição crítica de Monumenta Historica S. I.

Antes de tudo, impressiona na obra o domínio por parte da A. dessa enorme produção de Santo Inácio, conseguindo familiarizar-se com o seu pensamento, penetrando-o em profundidade. O texto do livro está tecido com naturalidade e elegância, de modo que dele emerge uma belíssima imagem de Inácio. Revela a A. um manuseio amplo e bem fundamentado das fontes inacianas e dos seus principais comentaristas. Há um real domínio da literatura inaciana.

Não é um livro escrito por alguém que se aproximou de Inácio, de maneira fria e asséptica, submetendo-o a uma análise objetiva e descomprometida. Antes, o leitor percebe que a A. viveu a experiência inaciana dos Exercícios, encantou-se da sua personalidade e espiritualidade, e escreve de dentro desse "pathos". Aí estão a beleza, a riqueza, o valor da obra, mas também seus limites. Um leitor não inaciano, de menor simpatia pelo Santo, vai discordar de várias interpretações da A.. Esta procura, no espírito do próprio Inácio, na interpretação antes "salvar-lhe a proposição que condená-la" (EE.EE. nº 22).

Assim mesmo aqueles elementos teológicos defasados, que Inácio deve

mais às circunstâncias eclesiológicamente turbulentas em que viveu, ela procura interpretar de maneira que apareçam antes as intuições profundas de Inácio que a veste limitada de uma escolástica rígida. Esta menor criticidade frente a Inácio não nasce nem de uma ingenuidade crítica, nem de um desconhecimento teológico, mas antes de um temor reverencial e enorme veneração pela memória de Inácio.

No final do livro, a A. revela de modo explícito essa sua admiração por Inácio, retratando-o como um homem tocado pelo amor, pelo desejo maior, pelo pathos divino em profunda experiência afetiva, fazendo dele um "ouvinte atento e um apóstolo incansável da vontade de Deus" (327). Esse breve retrato de Inácio traçado nessa página é de enorme beleza e serve de luz para entender a postura fundamental da A. frente ao Santo.

A leitura teológica foi feita em três chaves ou eixos centrais. Nisso está a originalidade do livro. *A primeira chave é a tensão dialética experiência-práxis.* Mostra, nos diferentes escritos de Inácio, como é uma constante esta dupla face de uma profunda experiência do mistério de Deus e de um dinamismo em vista do serviço a Deus e aos irmãos homens. A experiência de Inácio é de um Deus que serve os homens. Por isso nasce dessa experiência seu desejo de servir a Deus da maneira como Deus serve, isto é, servindo os homens. A A. mostra com beleza e profundidade como tal experiência-práxis atravessa a vida de Inácio em todos os seus momentos.

Talvez me seja permitido perceber nessa sensibilidade que a A. teve para esse aspecto fundamental de Inácio uma influência do horizonte teológico em que ela vive, a saber, o da teologia da libertação (TdL). Soube perceber com agudeza essa dimensão de práxis e sua profunda articulação com a experiência de Deus. Esta tem sido uma das tendências mais fortes da atual TdL.

O segundo eixo metodológico é a tensão dialética kenosis-doxa. A meu ver é a mais bem elaborada. Formula de modo melhor a mais conhecida tensão entre o "magis" e o "pequeno", entre o universal e o particular. O esquema paulino permitiu-lhe interpretar de maneira brilhante outra dimensão fundamental da vida e escritos de Inácio. O eixo básico de leitura que fizera a beleza do pequeno livro de H. Rahner — *Inácio de Loiola. Homem de Igreja,* Porto, 1956 — é ampliado e aprofundado, de maneira não menos bela, ao longo do livro. Em todas as expressões de humilhação, de serviço, que abundam na obra de Inácio, a A. mostra como lateja nelas o germe vivo da doxa. E, por sua vez, na doxa da ressurreição prosseguem os sinais da kenosis.

O terceiro eixo, que conforme a opção da A. é o mais desenvolvido, já que caracteriza e especifica a obra, *é o ritmo e configuração trinitários* da totalidade dos textos inacianos. Como o subtítulo da tese indica, o livro quer chamar a atenção sobre a dimensão trinitária de toda obra inaciana. Nessa parte a A. revela mais claramente sua bagagem teológica propriamente dita.

Um leitor crítico poderá ver, às vezes, mais a teologia trinitária da A. que a de Santo Inácio. Tive a impressão que ela projeta, às vezes, para dentro de Inácio o que é sua visão teológica. Por isso, tive, em poucos momentos, uma sensação de certo formalismo verbal teológico, forçando

uma leitura trinitária, sem que isso enriquecesse de verdade a leitura mais imediata cristológica ou patrológica.

É verdade que em toda interpretação é inevitável uma dose de projeção. Entretanto ela procura fundar sempre sobre o texto as suas interpretações, arrancando deles elaborações mais trabalhadas e refletidas. A teologia trinitária que emerge do livro é realmente maravilhosa, refontiza sobretudo visões por demais marcadas por uma geometria intratrinitária. A articulação entre a trindade econômica e imanente atravessa todo o texto e é feita de maneira explícita e pertinente. Assim por exemplo o aspecto salvífico da revelação de Deus nas criaturas supera de longe uma leitura da "revelação natural" dos tratados tradicionais.

O livro reflete não só um domínio da teologia de Inácio, como uma familiaridade com a bibliografia da teologia trinitária. Esta articulação permitiu que se fizessem releituras cheias de novidade e vigor.

Fica, porém, uma dúvida. Se se olha a teologia de Inácio, não é o aspecto trinitário o mais original, como elaboração teórica explícita. É certo que a experiência trinitária lhe foi fundamental para toda sua vida. Entretanto, não será ela que ele vai elaborar de modo mais explícito e original. A própria A. explica a reticência que Inácio tem em relação ao Espírito Santo, devido ao risco de acusações de quietismo. Por isso, repito, fica-me a dúvida se a escolha do tema se tenha devido mais a exigências acadêmicas que à pertinência objetiva. Vejo que no livro as duas outras chaves são mais originais e marcantes em Inácio, sobretudo se se leva em consideração o momento histórico em que ele vive. Perceber a articulação entre experiência e práxis, num tempo em que predominava uma escolástica decadente dualista, revela a enorme originalidade e o vigor perspicaz de Inácio. Por sua vez, a explicitação trinitária faz muito mais parte da tradição teológica já então conhecida. E não vi tanta originalidade no que a A. descobre em Inácio, em relação à patrística e mesmo à espiritualidade clássica. Mas os outros dois exios são mais especificamente inacianos, na maneira como foram trabalhados pelo Santo.

Um inaciano mais provecto talvez, lendo o livro, tenha dito para si que as melodias já lhe eram conhecidas. Soavam a seus ouvidos acordes que desde o noviciado vinha ouvindo. Mas, ao terminar o livro, tem-se a impressão de que a sinfonia, como harmonia das melodias, soa nova, bela, enriquecedora. De fato, a meu ver, o maior mérito da obra está na harmonização feliz e original de tantas melodias inacianas tocadas por diferentes orquestras.

Vale a pena fazer uma menção elogiosa à clareza e à elegância da linguagem. O pensamento corre tão sereno que o leitor desliza sobre ele com facilidade e gosto. É um livro escrito com beleza e vida.

Um leitor latino-americano percebe, pelo menos, em dois momentos a presença do contexto vivencial da A.. A pertinência com que trata a tensão experiência-práxis e dois toques, breves, mas bem elaborados a respeito da opção pelos pobres (pp. 234,328s). Entretanto estranha a relativa ausência de referência à boa parte da produção latino-americana sobre a temática inaciana, sobretudo aquela aparecida na revista *Diakonia* da Nicarágua. Não vi nenhuma citação de tal revista, onde há uma abundante publicação de Jon

Sobrino, Ellacuría e outros, sobre a temática da tese. E, em diversos outros momentos, poder-se-ia esperar maior articulação com a TdL, sobretudo quando a A. explicitamente se referia a novas leituras teológicas. A proximidade entre o pensamento de Inácio e a TdL por demais grande poderia ter provocado maiores aproximações num texto escrito no contexto da América Latina.

Um último reparo faria sobre a própria estrutura do livro. Se a obra tivesse sido configurada, não passando sucessivamente pelos diferentes escritos inacianos, mas analisando todos ao mesmo tempo, sob o tríplice eixo definido pela A., teríamos substancial redução do texto e ter-se-ia evitado certa sensação de repetição. Talvez tal estruturação, que, a meu ver, tornaria o livro mais denso, mais transparente, não respondesse tanto às exigências acadêmicas de um doutorado. Ter que passar todas as obras de Inácio sob a tríplice chave obrigou a A. a repetições inevitáveis, que seriam poupadas, caso a estrutura se organizasse a partir dos eixos.

Entretando essa abundância, às vezes repetitiva, tem também sua vantagem. Firma mais claramente no leitor as coordenadas fundamentais do pensamento de Inácio.

Mais um pontinho. Talvez seja erro de imprensa, quando se afirma, citando a von Balthasar, que o divórcio entre teologia e espiritualidade data do séc. XVII (19). Enquanto me recordo, este autor faz remontar tal cisão à entrada do aristotelismo na teologia já no séc. XIII. Evidentemente no séc. XVII tal ruptura já se fazia sentir muito mais, a ponto de um S. Luís Gonzaga compulsar os livros de espiritualidade para rezar, deixando de lado os livros de teologia, que não lhe davam devoção. Essas observações críticas não tiram em nada a harmoniosa beleza do livro.

No quadro comemorativo dos centenários inacianos – fundação da Ordem e nascimento de Inácio – esta obra é um presente que uma leiga teóloga nos faz a todos, jesuítas e não jesuítas. É um livro que merece ser lido. Em muitos momentos, rezado. Dele emerge uma imagem belíssima do Inácio místico, terno, afetivo, apaixonado pelo serviço de um Deus, que antes foi experimentado a serviço dos homens. Assim se vem corrigir tantas e tão conhecidas caricaturas do "militar de Loiola".

J. B. Libanio S.J.

GUTIÉRREZ, Gustavo: *El Dios de la vida.* – Lima: CEP, 1989. 368 pp., 19,2 x 13,4 cm.

A mais recente publicação de G.G. mostra-o em toda sua pujança de teólogo e homem de fé. *El Dios de la vida* é um belo livro pela grande força teológica e espiritual que caracteriza cada uma de suas páginas. Mais que ser lido, merece ser meditado e saboreado. Nele se mostra onde está a raiz da Teologia da Libertação (=TdL), da qual G.G. é iniciador: numa espiritualidade que é vivência profunda do Deus da vida. A paixão pelo pobre e por sua libertação tem sua origem na experiência de Deus como o Deus que quer a vida.

Na introdução o próprio A. expli-

ca a estrutura da obra a partir dos tópicos da retórica clássica: *an sit?* (Deus existe?), *quid sit?* (quem é Deus?), *ubi sit?* (onde está Deus?), *quo modo sit?* (como falar de Deus?), *cur sit?* (por que existe Deus?). As três perguntas centrais estruturam o livro em três partes. A resposta a elas permitirá responder de modo concreto à primeira e à última. De nada vale "provar" a existência de Deus, se não se diz de que Deus se está falando. E, ao falar dele, já se mostra que tal Deus existe e qual seu sentido. A primeira parte responde a "quem é Deus" já por seu título: "Deus é Pai". A segunda parte proclama "onde está Deus": no Reino que está no meio de nós, no Reino pregado por Jesus. A terceira parte declara que só se pode falar de Deus "sob a inspiração do Espírito Santo". A estrutura da obra é, portanto, trinitária: a Trindade, eis o Deus da vida.

O livro é um verdadeiro compêndio de teologia bíblica que repassa toda a Escritura sob o prisma do Deus que quer a vida. Assim, com soberana maestria, os caps. nos vão conduzindo do AT ao NT, mostrando como as diversas facetas do mistério de Deus perpassam o todo da revelação bíblica.

Nesta recensão não se pretende apresentar um resumo do livro. Não é possível nem importante em livros de tal densidade espiritual e teológica. Apenas se tratará de insistir em uma das idéias-maestra que o caracterizam: o da relação entre gratuidade e liberdade. Tema importante, tendo em vista o perigo de pelagianismo que, por vezes, se atribui à TdL. G. G. insiste em toda sua obra, explícita ou implicitamente, na relação dialética entre gratuidade e justiça.

A afirmação dessa relação se observa na própria concepção de teologia. Já há muito tempo G. G. nos ensinou a entender a teologia como reflexão sobre a práxis. Como tal, a teologia (o falar sobre Deus) vem em segundo lugar, depois do silêncio sobre Deus (teologia apofática); e o silêncio sobre Deus é duplo: o silêncio da contemplação e o silêncio da ação. Este silêncio é a afirmação prática da dialética entre liberdade e gratuidade; a TdL de G. G. vem tentando expressá-la no plano teórico. Na trilha da melhor tradição bíblica e patrística G. G. recorda que a linguagem sobre Deus é profética e contemplativa, pois não se encontra a Deus só no ético, também no estético (cf. 158). Tarefa da teologia é articular essas duas linguagens, como tarefa da vida cristã é articular as duas formas de encontro com Deus, pois: "Gratuidade e exigência de justiça são duas dimensões fundamentais de toda vida de fé" (276). No mesmo sentido escreve G. G. ao explicar o sentido da exortação a "buscar o Reino de Deus e sua justiça": "Buscar o Reino e a justiça significa [....] esperá-los, mas esperá-los ativamente. Reforça-se assim o sentido de justiça, pois a espera se faz a partir da prática da justiça e da atenção ao pobre. E esta prática aparece como a atitude autêntica do discípulo que acolhe o Reino" (205).

Essas duas dimensões, em sua complementariedade, são expressas nas duas distintas versões das bem-aventuranças: "As bem-aventuranças do terceiro evangelista sublinham a *gratuidade do amor de Deus* que ama preferentemente o pobre real. As de Mateus completam esta perspectiva, assinalando a *exigência ética para os seguidores de Jesus* que se desprende dessa iniciativa amorosa de Deus. Trata-se

de acentos – ambos os aspectos estão presentes em cada um dos dois textos – e de enfoques complementares. Não há, portanto, da parte de Mateus uma 'espiritualização' das bem-aventuranças [....]. Seguidor de Jesus é aquele que traduz a graça recebida – que o investe como testemunha do Reino da vida – em obras em benefício do próximo, especialmente do pobre; discípulo é quem se faz solidário – inclusive 'materialmente' – daqueles que o Senhor ama preferentemente" (258).

Poderíamos dizer que o último cap. do livro, dedicado a uma explanação do Magnificat, resume esse pensamento-mestre que perpassa toda a obra. Maria canta na perspectiva da aliança. Por isso, "sua contemplação da santidade [de Deus] não é uma escapatória da história, sua alegria pelo amor gratuito do Senhor não a faz esquecer as exigências da justiça" (341). Isso dá oportunidade para G.G. reafirmar um princípio fundamental da TdL: "Estamos convencidos de que sem compromisso com os pobres e insignificantes não há vida cristã autêntica, mas pensamos igualmente que sem contemplação e reconhecimento do amor gratuito de Deus, tampouco há" (347).

Neste livro G. G. mostra não só um conhecimento atualizado da exegese bíblica como também uma familiaridade vivencial com a Palavra de Deus. Há interpretações novas, surpreendentes de textos conhecidos, nos quais o hábito não havia permitido notar tanta riqueza. G. G. confirma aquela palavra sobre o escriba que tira de seu tesouro coisas novas e velhas. A título de exemplo, veja-se a interpretação do livro de Jonas (92ss), da parábola dos talentos (88ss), da parábola do rico epulão e do pobre Lázaro (124s), da frase "Dai a César..." (127s), das bem-aventuranças (232-251), da carta a Filêmon (258-265).

Só se pode esperar que o público brasileiro em breve tenha acesso a esta obra magnífica de teologia a um tempo sistemática, bíblica e espiritual. Não haveria melhor preparação para uma "nova evangelização" que uma obra como esta. Segundo informações obtidas pelo recenseador, ela está sendo traduzida para as Ed. Loyola. Esperemos que se faça boa tradução, pois a obra merece.

Francisco Taborda S.J.

SEGUNDO, Juan Luiz: *El dogma que libera:* fe, revelación y magisterio dogmático. – Santander: Sal Terrae, 1989. 406 pp., 21,3 x 13,5 cm. (Coleção: presença teológica; 53) ISBN 84-293-0826-1

J. L. S. brinda o leitor com um livro que de certa forma expressa uma de suas intuições mais profundas: a revelação divina como processo educativo conduzido por Deus, como pedagogia divina na história, que revela não só a realidade íntima de Deus mesmo, mas também do próprio ser humano. A revelação é simultaneamente comunicação da verdade sobre Deus e sobre o homem, e uma verdade transformadora, humanizadora.

Este livro de J. L. S. consta de uma introdução e duas partes. A primeira parte é intitulada "Dogma no Antigo Testamento?", com os cap. 2 a 5. A segunda parte se intitula "O dogma

na Igreja cristã" e compreende os cap. 6 a 12.

Inicialmente há um prólogo (intitulado: "Um prólogo que não o é"), precedido pela apresentação de *José Ignacio González-Faus* ("Um prólogo que tampouco o é"). González-Faus resume o seu prólogo afirmando: "A verdade só é tal quando se converte em comunicação real" (14). Isso significa, no que diz respeito à revelação e ao dogma, que a Igreja somente conserva a revelação enquanto a comunica significativamente, num esforço contínuo de inculturação e interpretação.

O prólogo de J. L. S. (25-46), por sua vez, explicita a intenção do A. no presente livro: dar um último detalhe em sua obra teológica, mas tocando explicitamente a delicada questão do dogma. O contexto da pergunta sobre o dogma é o de uma teologia prática, no sentido de que leva sempre em conta o confronto fé x vida (28s), a experiência e as perguntas dos leigos (muitas vezes não formuladas nem conscientes), a que um teólogo com seriedade busca responder. Qual é a importância do dogma num processo de fé viva, que busca ser uma interpretação totalizante da existência humana?

No cap. 2 (49-72), J. L. S. introduz a problemática do dogma e linguagem, mostrando que a linguagem mais apropriada para veicular a revelação não é a digital (objetivista, de definições), mas a icônica (que integra elementos imaginativos e afetivos). Daí que os dogmas no AT não devam ser buscados somente em credos e anátemas, mas principalmente em outros relatos. J. L. S. analisa então dois "relatos dogmáticos": o mito do dilúvio e o credo deuteronômico (55-63). O dogma não se encontra no fato em si, mas nos "dados transcendentes", nas "premissas epistemológicas" que ele veicula, mas que não estão desligadas da experiência espiritual do povo de Deus.

O cap. 3 (73-112) trata de mostrar que há no AT uma "revelação em processo". A revelação no AT se mostra como "pedagogia divina", como "aprender". Neste processo guiado por Deus, o erro não se contrapõe simplesmente à verdade, mas é gerador de crises e ajustes (98-112). A verdade, então, se "constrói" a partir de sínteses incompletas e imperfeitas, que se corrigem no seio de crises gestadas na própria história. O exemplo mais simples é o da fé em Javé, que começa como monolatria e se firma, no fim do processo, como monoteísmo; ou ainda: a crença na vida eterna, que só se explicita tardiamente na revelação do AT (96). A sucessão histórica é decisiva para entender que há um processo de busca da verdade, e não uma verdade já dada (102); que o mais importante não é a simples informação objetiva, mas o que o A. chama de "aprendizagem de segundo grau".

No cap. 4 (113-136), J. L. S. afronta a questão da inspiração e da inerrância bíblica. No que diz respeito à *inspiração*, vai além de uma resposta simplesmente teológico-reduplicativa (O AT é inspirado por que é de autoria divina). Trata-se também de ver por que o povo de Deus selecionou estes livros como "divinos" e não outros. A temática de como se reconheceram os livros revelados é retomada no cap. 5, onde no final J. L. S. afirma que o critério histórico de seleção dos livros bíblicos consiste no fato de que neles o povo de Deus encontrou sua identidade (165s). Mais ousada é, no entanto, a reflexão de J. L. S. sobre o nú-

cleo da inerrância bíblica no AT: ela não se encontra em sentenças isoladas, pois a revelação não é um ditado de informações certas. O plano divino consiste em levar adiante o processo educativo de "aprender a aprender", processo este que se faz com tentativas e acertos. Deus é o autor do processo educativo, e *este* é infalível. Ainda no cap. 5, J. L. afirma que a revelação é um processo educativo total, não só "religioso", e que leva não só a conhecer a Deus, mas também a aprofundar o sentido da existência humana (150-155).

A segunda parte do livro começa com o cap. 6 (170-174), que é um resumo didático, explicitando as características do dogma e do dogmático no AT. Lança a ponte para a segunda parte, afirmando que há uma analogia entre o processo educativo de Israel e o da Igreja.

O cap. 7 (185-210) tenta responder à questão: "Se em Jesus a revelação encontrou a sua verdade absoluta, o que deve ser buscado ainda na história?" Se por um lado a revelação se encerra constitutivamente em Jesus, ela continua como processo educativo e humanizador, através do Espírito. Conforme Agostinho, a verdade absoluta não quis reter-nos, mas passar. O "excesso de sentido" que significou a encarnação, impulsiona a pedagogia divina na nossa história. E o Espírito Santo é o grande educador, continuador de Jesus.

Ainda no cap. 7 e no cap. 8 (211-243), J. L. S. faz uma breve síntese sobre a temática do "depósito revelado" e do dogma na Igreja apostólica, pós-apostólica e patrística.

O cap. 9 (245-284), talvez um dos mais interessantes, mostra como, com o advento dos povos bárbaros, há uma mudança de enfoque sobre o dogma na Igreja. Da parte da Igreja docente, há uma "pedagogia apressada", que não respeita o ritmo do educando. A verdade já tem dono. Já não se busca. Perde-se lentamente a perspectiva de "aprender". Da parte da Igreja discente, os problemas não são menores: os educandos, os novos povos que aderem à fé, veiculam "perguntas atrasadas". Assim, o dogma recolhe as "curiosidades", mas não os problemas humanos em sua profundidade. A conseqüência não pode ser outra: produz-se um dogma sem significação humana, que já não passa pela experiência, e se produz uma "tradição" que não ensina a aprender, mas a repetir coisas.

Os caps. 10 e 11 (285-358) tratam do dogma e da cultura moderna. Conforme J. L. S., houve uma "aceleração histórica" na humanidade, que não foi acompanhada por uma "aceleração dogmática". Antes, tomou-se uma atitude defensiva, contra a história (288s). O peso histórico do dogmático, considerado como verdade absoluta, impede um diálogo com problemas novos. A defensiva católica contra a Reforma dá ocasião, por sua vez, a uma interpretação deficiente das "duas fontes de revelação": a Bíblia e a tradição oral (309-325). O problema só foi, de certa maneira resolvido na *DV* 10, onde se fala em "manancial". Neste cap. ainda J. L. S. faz uma interessante reflexão sobre a relação Bíblia-dogma-tradição e abre algumas perspectivas para a temática do dogma na Igreja de hoje. Conforme J. L. S., trata-se de devolver ao dogma o seu caráter *experiencial* (348), de compreendê-lo dentro de um processo de maturação da fé, que está em contínuo diálogo com o mundo, em busca de soluções humanizadoras. Para que isso seja possível,

é preciso também ampliar o espaço do leigo na Igreja.

Por fim, o cap. 12 (359-397), intitulado "Resumo e esperanças" desenvolve de forma original a relação entre revelação, fé e sinais dos tempos. Para J. L. S., além da *ordem teológica*, que começa com a revelação e caminha em direção a uma interpretação dos sinais dos tempos à luz da fé da comunidade eclesial, se pode e se deve também pensar numa *ordem existencial*. Esta parte da realidade da fé antropológica, que é a sensibilidade humana, busca de sentido e de valor absoluto, que se abre à revelação. Assim, pode-se também dizer que a fé é parte ativa da revelação, e que a ortopráxis de certa forma condiciona a recepção da revelação, não sendo uma mera aplicação desta (371). Seguindo a sua reflexão a partir desta *ordem existencial*, J. L. S. mostra onde se pode descobrir uma "anterioridade" da comunidade com relação à fé (a expressão "anterioridade" é do recenseador, não do A.) (371-377), e uma "anterioridade" dos sinais dos tempos sobre a fé (377-384). A última observação do A. é profundamente pastoral: trata de relacionar a temática da fé e da revelação com a da evangelização. A partir disso, a questão central da evangelização seria voltar ao central, hierarquizar as verdades de fé e devolver à revelação contínua de Deus seu caráter de experiência histórica (388s). Os elementos constitutivos de uma verdadeira evangelização seriam: 1) concentrar-se na substância da fé cristã, 2) como boa notícia humanizadora, 3) a um ritmo em que o essencial permaneça como tal (389-396).

Como se vê, trata-se de uma obra original, interessante em suas reflexões e que trará uma boa contribuição para a temática *revelação e dogma*. Há um ponto em que a reflexão de J. L. S. poderia ser completada. É o mesmo que González-Faus explicita em sua crítica ao livro de A. Torres Queiruga (*La Revelación de Dios en la realización del hombre;* recensão do original galego em *Persp. Teol.* 21 [1989] 249-252 por *J. B. Libânio*), livro que apresenta semelhanças com a obra de J. L. S.. González-Faus aponta como limitação de Torres Queiruga a "insuficiência dada ao pecado (e ao que epistemologicamente supõe) e, portanto, à *theologia crucis*" (In: *Iglesia Viva* 125 [1986] 481). O mesmo se pode dizer do livro de J. L. S.. Mas tal limitação não tira o valor da obra deste grande teólogo latino-americano, como o leitor poderá pessoalmente verificar.

Afonso T. Murad F. M. S.

MO SUNG, Jung: *A idolatria do capital e a morte dos pobres:* uma reflexão teológica a partir da dívida externa. — São Paulo: Paulinas, 1989. 156 pp., 20 x 13 cm. (Nova coleção ética; 3) ISBN 85-05-01011-6

A economia como "lugar teológico"? Certamente não é o lugar teológico habitual. Mais ainda, na sua materialidade crua, pareceria o diametralmente oposto ao que uma certa sensibilidade nos acostumou a considerar como o campo próprio e exclusivo da teologia. E, além do mais, em que poderia interessar o econômico à teologia? Muito menos parece que a

linguagem teológica tenha alguma significação para essa racionalidade tão peculiar que é a economia. Seria lamentável, no entanto, que a questão levantada neste ensaio passasse desapercebida, pelo cansaço que produz um certo tipo de literatura "teológica", freqüentemente repetitiva quando aborda estes temas.

Mas como entra a economia na teologia? Seria muito fácil, no caso da dívida externa por exemplo, contentar-se com uma rápida descrição do fenômeno para demonizá-lo em seguida, numa linguagem teológica, declarando-o "pecado social". Mas o A. é muito lúcido e crítico com relação aos perigos desta linguagem pseudoconcreta que se torna imprecisa, vazia e presa fácil de todo tipo de manipulação (36-44). Primeiro porque ela simplifica ao máximo a trama complexa das relações sociais. Personificar o mal sem ir às raízes da sua lógica é encobrir as causas históricas concretas das relações sociais. E neste caso concreto, das relações econômicas. E em segundo lugar porque esse tipo de discurso denota a falta de articulação entre a mediação sócio-analítica e a fé, com as dificuldades que isso acarreta para a reflexão teológica, para o discernimento da fé e para as alternativas concretas, pastorais e políticas (40). "Assumir a mesma postura nos escritos teológicos e até populares, é correr o risco que aqui chamamos de 'populismo'" (36).

É a questão epistemológica (cap. II) da pertinência e relevância da linguagem teológica quando quer integrar no seu método, como é o caso da teologia da libertação (TdL), a chamada mediação sócio-analítica. A dificuldade se torna ainda mais visível quando se passa da linguagem da sociologia em geral para o rigor matemático e técnico da racionalidade econômica. É saudável que um jovem teólogo leigo, conhecedor do rigor da fria lógica econômica, nos alerte das dificuldades e das exigências da articulação desse discurso na reflexão teológica. E nesse sentido é um estímulo para que a TdL não caia na armadilha do discurso genérico e vazio.

Para ser pertinente do ponto de vista *teológico* e ao mesmo tempo relevante na área das relações *econômicas* é preciso encontrar o lado teológico da economia. É o que o A. faz ao elaborar a categoria de "vida" como algo totalizante à qual teria que se submeter a lógica da racionalidade econômica. Ora, é evidente que o homem – a vida humana como valor prévio e fundamental – não é mais o centro e o fim da atividade econômico-social, como queria a *Gaudium et Spes* (n. 63). O que está em jogo na economia são os interesses e o lucro. As finalidades da economia se substituiram às necessidades humanas. A lógica da economia não se preocupa com a vida.

É o que aparece no caso da dívida externa. Ela é apenas o iceberg do que, nas últimas décadas, tem sido a evolução histórica do capitalismo transnacional. O A. faz uma leitura *histórica* e não *ontológica* do capitalismo. Este tratamento histórico da questão (cap. III) permite chegar até os efeitos não-intencionais das estruturas e instituições econômicas. Como negar que a evolução do capitalismo e da dívida foi uma autêntica expropriação da vida dos pobres? Os números falam. O crescimento assustador da dívida e do seu serviço nos últimos anos são as novas "veias abertas" pelas quais se esvai a vida da América Latina e dos países do

Terceiro Mundo. Vida *sacrificada* em todos os sentidos no altar do crescimento econômico.

Nessa autolegitimação do processo como inquestionável aparecem os pressupostos "teológicos" da economia. Afirmar essa "ordem" econômica como ab-soluta é sacralizá-la e torná-la "divina", "transcendente". Na esteira das reflexões de Franz Hinkelammert, o A. caracteriza essa absolutização como um processo de idolatria ao deus Capital. Idolatria que consiste em fazer de algo que é exterior ao homem e, portanto, à vida (i.é., os interesses do mercado) o critério absoluto na hierarquização dos direitos e dos valores. É a temática do cap. IV. A categoria teológica da vida e do Deus da vida permite "discernir" e desmacarar o processo de idolatrização da economia.

Assim aparece a relação entre teologia e economia. Toda teologia tem uma concepção da economia. "Não se pode fazer uma opção pelos pobres sem fazer também uma opção pelas formas de produção e reprodução dos bens necessários à vida humana e especialmente do pobre" (29). E toda economia tem os seus pressupostos teológicos e os seus "teólogos" (como por exemplo o conhecido livro de Michael Novak, *O espírito do capitalismo ocidental*, ou a linguagem religiosa usada por um economista como J.K. Galbraith: 118-123). Por isso se torna necessário um autêntico "discernimento" do capitalismo como sistema, uma crítica *teológica* da economia política.

A função desse discurso teológico é desmascarar os ídolos para anunciar o verdadeiro Deus da vida. O que significa reconhecer a insuficiência do tratamento ético da questão econômica porque ela escapa, nos seus efeitos não-intencionais, à intencionalidade dos sujeitos. Reconhecer a autonomia da realidade econômica não significa aceitar que ela seja eticamente neutra. Mas isso nos levaria a uma reflexão sobre o conhecimento *plural* da realidade e a necessária inter-relação dos diferentes campos do saber, na sua autonomia relativa.

O livro é estimulante mais pela liberdade e pela clareza com que coloca certas questões do que pelo desenvolvimento das mesmas. E não poderia ser de outra forma, tratando-se de uma dissertação de mestrado em teologia. Mas a modéstia do A. e a consciência das limitaçaões do trabalho não devem ocultar a lucidez e a penetração da reflexão deste jovem teólogo leigo.

Mas além de estimulante é um livro oportuno. Como contribuição que pode fazer avançar o discurso sobre o método no estágio atual da TdL e por coincidir com o desabamento do socialismo histórico nos países do Leste europeu. A crítica teológica da economia política do capitalismo se torna mais contundente neste momento em que a ausência da alternativa socialista como modelo poderia levar (e leva) a muitos a cair na tentação de uma con-sagração incondicional do modelo capitalista.

Carlos Palácio S.J.

AUER, Johann: *Jesucristo hijo de Dios e hijo de Maria.*/Trad. (do alemão) Claudio Gancho. – Barcelona: Herder, 1989. 546 pp., 21,5 x 14 cm. (Coleção: curso de teologia dogmática; IV/1) ISBN 84-254-1014-2 (obra completa) 84-254-1644-2 (vol. IV/1).

Este primeiro volume da Cristologia faz parte do já conhecido *Curso de Teologia Dogmática* (CTD) em nove volumes, sob a responsabilidade, originariamente, de J. Auer e J. Ratzinger. De fato, a nomeação do prof. J. Ratzinger como arcebispo (e cardeal) da arquidiocese de München-Freising em 1977 – imediatamente depois da publicação do IX volume, o da Escatologia – não lhe deixou mais tempo para outras colaborações. Na verdade, pois, este CTD se apresenta como a grande síntese teológica de J. Auer. E o A. faz questão de observar que a designação de Ratzinger como prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé em 1982 "faz com que não pareça mais oportuna a sua colaboração nesta obra teológica, no interesse da distinção católica entre magistério eclesiástico e tarefa da teologia científica" (15).

A Cristologia está concebida em três partes que costituem os dois tomos do volume IV: a primeira parte é dedicada à Cristologia propriamente dita (que ocupa o presente tomo IV/1); a segunda e terceira partes, soteriologia e mariologia respectivamente, serão desenvolvidas no volume IV/2, ainda não publicado.

Duas coisas chamam imediatamente a atenção do leitor nesta obra. A primeira é o caráter central da Cristologia no sistema dogmático do A.. Tanto no sentido objetivo (a pessoa e a obra de Jesus Cristo ocupam o "centro do sistema") quanto no sentido arquitetônico (para poder falar de Cristo é necessário um certo conhecimento antecedente de Deus, do mundo criado e do pecado; situado assim o Cristo, é possível abordar as realidades que decorrem da Cristologia para a existência cristã: a Igreja, a graça e os sacramentos). Essa é exatamente a estruturação do CTD. E esta é precisamente a segunda observação: a marca profundamente tomista desta obra. Quer pelos conteúdos, quer pela organização. Tomista – não escolástica – por convicção. O A. retoma basicamente o esquema da *Summa* de S. Tomás e nele integra a problemática da exegese e da dogmática modernas. O que nem sempre é fácil, evidentemente, porque as perspectivas são diferentes.

Este primeiro tomo do IV volume nos oferece, portanto, a Cristologia. Os dois primeiros capítulos são introdutórios. Trata-se de alguns pressupostos antropológicos e bíblicos para a compreensão teológica de Cristo e da sua obra. Mas neles aparecem também certas opções do A. que poderiam ser resumidas assim: 1) uma concepção predominantemente *doutrinal* da Cristologia como "exposição de *verdades* que já aparecem na Escritura(...) desde o AT (...) e que foram desenvolvidas pela teologia como doutrina das 'duas naturezas em Cristo'" (28); 2) uma clara e decidida opção pela "cristologia descendente" (von oben) como a única que faz justiça ao NT e à tradição; 3) uma leitura apologética da Escritura, que não esconde a desconfiança com relação à moderna exegese histórico-crítica. Mais adiante voltaremos sobre estes pontos.

Com os perigos de simplificação inerentes a toda síntese, o cap. I ofere-

ce uma série de tipologias para caracterizar a moderna cristologia (58-91). Junto com a breve história da cristologia do cap. II (153-201) e a história da doutrina da união hipostática (258-344) no cap. IV (que completa a história da teologia e desenvolve sobretudo a teologia medieval e posterior), esses três conjuntos constituem uma aproximação histórica útil, sobretudo para os estudantes, pela quantidade de informações e dados que oferece e pela abundante citação de textos dos Santos Padres que permitem um contato direto não só com a doutrina elaborada mas com o pensamento dos grandes teólogos que a elaboraram.

A partir do cap. III pode-se detectar perfeitamente o conhecido esquema da *Summa:* a "natureza divina" (ou *pars assumens*); a "natureza humana" (ou *pars assumpta*); a unidade pessoal entre o ser divino eterno e o ser humano histórico de Jesus (ou a "união hipostática") no cap. IV, e as conseqüências da união hipostática para o ser e a pessoa do Cristo (comunicação de idiomas e outras questões referentes ao "eu" de Jesus Cristo) no cap. V.

A Cristologia do A., em coerência com o esquema adotado, só podia ser dedutiva, ou como se diz hoje, uma cristologia "descendente" (von oben), i.é., cujo ponto de partida é a tradição dogmática. Não se trata de discutir aqui a possibilidade e a validez desta opção. O que pode ser questionado é que ela seja apresentada como a única capaz de dar razão da verdadeira tradição. Se alguma coisa deveria nos ter ensinado o debate moderno sobre a questão do ponto de partida da Cristologia é que, seja qual for o ponto de partida adotado (descendente ou ascendente), essas perspectivas são complementares e, portanto, indispensáveis uma para a outra. Parafraseando uma das regras de Petavius sobre a "comunicação de idiomas" é preciso dizer que o Cristo completo nunca pode ser nomeado só a partir de uma das perspectivas (de uma das naturezas e das suas propriedades, diria Petavius), mas tem que ser visto sempre a partir das duas perspectivas.

E esta é uma das limitações desta Cristologia. Com todas as conseqüências que dela decorrem. A acentuação unilateral e exclusiva da perspectiva descendente leva a afirmações exclusivas e unilaterais também. Se a Cristologia *tem que ser* necessariamente "descendente" (457), a Cristologia "ascendente", do homem Jesus, só pode ser entendida como uma concessão ao espírito do nosso tempo, a esse ateísmo prático do homem secularizado que só reconhece o Cristo como homem (441). A linha divisória entre uma Cristologia ortodoxa e o "Anticristo" de que nos fala João (1 Jo 2, 18-3,1) passaria precisamente pela opção entre uma Cristologia "descendente" ou "ascendente" (525). E essa fronteira foi estabelecida já pela teologia do primeiro milênio, sobretudo a partir do Concílio de Calcedônia, como critério para a teologia do segundo milênio (343-344).

Esta radicalização, que não faz justiça a essa problemática *moderna* (e que deve ser analisada, portanto, a partir dos seus pressupostos) acabará condicionando a leitura que se faz da Escritura e da própria Tradição. Afirmar, por exemplo, que "a intenção *inequívoca* dos escritos do NT é uma Cristologia *descendente* (von oben)" (74), é não só projetar sobre o NT uma problemática que lhe é estranha como também ignorar que existem no NT

dois tipos de linguagem e duas perspectivas diferentes que, de alguma forma, permitem compreender a razão de ser e o bem fundado da moderna problemática do ponto de partida.

Na verdade, porém, a questão é outra. O que está em jogo é *um* modelo de cristologia (o clássico) que se impôs como critério de leitura da Tradição e da própria Escritura. Ao identificar *essa* expressão teológica, limitada e condicionada, com a própria Tradição, não só se "dogmatizou" a Cristologia mas também a Revelação. Aquela porque foi absorvida na problemática metafísico-ontológica, perdendo a sua dimensão histórica; esta, porque a partir daí seria feita uma leitura cada vez mais doutrinal da revelação como depósito de verdades. O dogma não está mais *submetido* à Palavra de Deus, para usar a expressão de um conhecido livro de W. Kasper, mas se torna critério hermenêutico da própria Escritura, vai *além* da palavra revelada e determina o caminho para compreender o que ela diz (118s.). A dogmática é a tentativa de "transmitir a única revelação aos diferentes tempos e culturas (como 'doutrina da Igreja') no espírito de uma 'tradução severa e objetiva'" (129). Perdida a noção dos condicionamentos e da relatividade cultural das expressões dogmáticas desaparece também a consciência da necessidade da sua hermenêutica. Na declaração do Concílio de Calcedônia está "expressada de forma válida tanto a doutrina bíblica quanto a visão teológica das afirmações bíblicas graças aos esforços da reflexão dos primeiros séculos cristãos; e por isso tais afirmações não hão de ser interpretadas" (434). Nessa perspectiva, o pluralismo teológico só pode ser nocivo à Tradição.

Esta perspectiva explica o que antes denominamos o "uso apologético" da Escritura e a desconfiança com relação à exegese histórico-crítica. Apesar do constante recurso aos textos do NT, a perspectiva do A. não é muito diferente do que a que comandava os antigos "dicta probantia", i.é. a tentativa de "provar" teses dogmáticas com frases "tiradas" da Escritura. Mas se antigamente esse modo de proceder podia ser justificado pelo estado das ciências bíblicas, hoje não é mais possível para quem conhece um pouco (e o A. certamente está perfeitamente a par) os resultados da exegese e da teologia bíblicas. Sem que seja necessário para isso renunciar ao espírito crítico com relação aos resultados da exegese ou instaurar um temível "magistério (dogmático) dos exegetas".

Esse modo apologético de tratar a Escritura aparece não só nos pormenores (como por exemplo, a atribuição pacífica da autoria de dois dos evangelhos a Mateus e João, como testemunhas oculares [114], a atribuição ou não a Paulo de todas as cartas "paulinas" [116], a função e o gênero literário dos evangelhos da infância e a sua importância para a questão da concepção virginal [370ss]; o tratamento da ressurreição como o maior "milagre" sobre o qual repousa a fé da Igreja [207], etc.), mas também nos critérios que comandam a leitura da Cristologia do NT (112-132) e finalmente na maneira de entender as relações entre exegese e dogmática.

A questão de fundo, pois, é a velha tensão entre o humano e o divino na Cristologia e a eterna tentação de superar a tensão absorvendo um no outro. Historicamente, a partir do momento em que foi definido em Nicéia o ser divino de Jesus em toda a sua

plenitude, a humanidade de Jesus (i.é o realismo conseqüente da sua plena condição humana) passará a ser contemplada a partir da primazia axiológica e ontológica do Logos divino, como único centro pessoal em Jesus Cristo. Apesar das afirmações equilibradas de Calcedônia, o fantasma do monofisismo nunca deixou de rondar a Cristologia, como mostra a luta posterior contra o monotelismo e a outra versão, muito mais tardia, dessa mesma problemática, que será a discussão sobre a ciência e a consciência de Jesus.

Na verdade, uma Cristologia unilateral e exclusivamente "descendente" (von oben) terá sempre uma dificuldade muito grande em dar razão, com todas as conseqüências, do pleno ser humano de Jesus. E a razão não é só evitar que o homem Jesus acabe por se constituir num centro pessoal e autônomo ao lado do Logos divino. No fundo, uma certa concepção de Deus resistiu e resistirá sempre a levar a sério a *kénose* do Logos com todas as suas conseqüências.

A Cristologia de J.A. é um bom exemplo dos valores e dos limites do esquema clássico da Cristologia. Não transposição pura e simples mas uma atualização criteriosa e inteligente. É claro que nele não cabem muitas das questões que se coloca a reflexão cristológica moderna. Mas elas são colocadas com honestidade, embora submetidas à lógica interna do modelo clássico. Tarefa delicada e nem sempre satisfatória nos seus resultados, dado que os pressupostos do modelo clássico e da cristologia moderna são diferentes. Mas o livro é uma fonte rica de informações não só para conhecer a cristologia clássica mas para refazer a história das idéias e para acompanhar a elaboração das doutrinas cristológicas na sua gênese histórica.

Carlos Palácio S.J.

LADARIA, Luis F.: *La Cristología de Hilario de Poitiers.* — Roma: PUG, 1989. 322 pp., 23x16,5 cm. (Coleção: analecta gregoriana; **255**)

O nome de Hilário de Poitiers, junto com o de Atanásio, está intimamente ligado à luta contra o arianismo. Por isso, provavelmente, a questão trinitária tem atraído muito mais a atenção dos estudiosos do que o problema cristológico. O próprio L.F.L. tem um estudo sobre o Espírito e outro sobre a Trindade em Hilário.

Não é necessário buscar muito longe as razões deste fato. Historicamente a explicitação dos aspectos trinitários (como por exemplo a questão da consubstancialidade, a distinção pessoal entre Pai e Filho, etc.) antecede o problema cristológico propriamente dito (a diversidade de naturezas, a unidade pessoal de Jesus Cristo, etc.). E quando foi abordado o problema cristológico em Hilário, a perspectiva dominante sempre foi a trinitária.

Aqui começa já o interesse da presente obra. Não só porque o A. é um profundo conhecedor da obra e do pensamento de Hilário, mas porque pela primeira vez é abordada a cristologia de Hilário na sua totalidade. Trata-se, portanto, de uma teologia da encarnação, ou seja da teologia do Verbo *encarnado* e da sua obra salví-

fica em favor dos homens. É de uma teologia que poderíamos chamar indutiva, i.é., da encarnação vista como processo, como o desenvolvimento da história de Jesus através das etapas da sua vida. É a teologia dos *mistérios* da vida de Cristo, tão cara à patrística. Ou o que a teologia contemporânea costuma designar como cristologia ascendente.

Outro aspecto desta cristologia é a sua insistência nos aspectos soteriológicos. A soteriologia é inseparável da cristologia. Mais ainda, para Hilário é a sua "ótica" preferida. E nisto também ele é muito "moderno" e próximo da sensibilidade atual que não separa a pessoa e a obra em Jesus e que busca a significação e o valor revelador dessa pessoa na totalidade da sua história.

A perspectiva histórico-salvífica, portanto, explica a estrutura da obra analisada. Trata-se da "oikonomia" da salvação, ou da *dispensatio*, para utilizar uma palavra técnica de Hilário. Essa *dispensatio* vai da sua preparação no AT até a consumação final ou segunda vinda de Cristo. O evento-Cristo, ou os *mistérios* da sua vida, ocupam o núcleo central do estudo. Cristo é, de fato, o eixo de toda a história da salvação. Depois de um primeiro capítulo sobre o Filho na economia do AT (1-33) e um capítulo final sobre a parusia do Senhor e a sua consumação final (265-289), o corpo da obra (cap. II a VII) desenvolve o "processo" da encarnação, os "mistérios" dessa vida, as etapas desse itinerário que chega à ressurreição passando pela morte.

O A. utiliza um método genético, respeitando rigorosamente a ordem cronológica das três grandes obras analisadas: o *Comentário a Mateus*, o *De Trinitate* e o *Tractatus super Psalmos*. Através de uma análise e comparação dos textos de Hilário, o A. mostra ao mesmo tempo a evolução e a coerência interna do pensamento de Hilário.

Além da perspectiva soteriológica desta cristologia (as questões "especulativas" — como o ser Filho ou ter partilhado em tudo a nossa condição humana — só têm relevância na medida em que iluminam essa dimensão) chama a atenção a centralidade do papel de Cristo nesta *dispensatio* e a sua significação universal.

Este aspecto, ao qual o A. dedica o cap. III inteiro, é um tema especialmente caro a Hilário: a assunção de toda a humanidade em Cristo. Sem confundi-la com a assunção da sua concreta humanidade e, portanto, sem negar o caráter único e irrepetível da união hipostática, Hilário acentua essa inclusão da humanidade toda em Cristo. Ao encarnar-se, o Verbo não só assumiu uma natureza igual à nossa mas "assumiu também, realmente, embora não da mesma forma, a humanidade inteira" (87). E esta incorporação tem um claro sentido soteriológico e escatológico. "Não se trata (...) de uma concepção filosófica da unidade de todos(...). É, sobretudo, a idéia da vocação de todos os homens a participar na vida de Cristo compartilhando a sua glória —que é a do Pai — que desde o início dá sentido a toda a soteriologia do nosso autor" (293-294). Por isso, a idéia de "assunção" tem também uma dimensão eclesiológica e confere um enorme realismo à noção de Igreja como corpo de Cristo, como lugar explícito da vocação de todos (103).

Mas Hilário é forte sobretudo nessa espécie de leitura genética da cristologia, na interpretação dos "mis-

térios" que são como a marca dessa gestação do Filho na história. É o desdobramento da encarnação como processo, como "ad-sumptio" da realidade humana, como todas as condições que caracterizam a "carne" na vida concreta do homem. *"Humilitas" "fragilitas", "infirmitas".* A primazia do divino não ameaça para nada a integridade do humano. Mais ainda, Hilário não recua diante dos aspectos verdadeiramente *kenóticos* da encarnação; ela representa para o Verbo uma *autolimitação,* ou nas palavras de Hilário uma "contração". Ele não hesitará em dizer que a divindade tem que "obedecer" à humanidade, i.é., suportar a debilidade do corpo e submeter-se às suas condições (49).

E esse realismo da encarnação kenótica não destrói a divindade, embora a *afete* realmente. Sem perder o que era, *começou a ser* o que não era (50). Eis a novidade da encarnação. Assumir a condição humana, apropriando-se dela, fazendo-a sua, é, em certo sentido, uma gestação; essa realidade é "gerada" em si mesmo pelo Filho para que lhe pertença com propriedade (52). E essa "novidade", essa nova situação é o esvaziamento da sua "forma Dei" (75).

O fascinante nesta cristologia é assistir ao surgimento da linguagem. Hilário não possui ainda uma terminologia precisa e exata (54ss), mas em compensação, o esforço para dizer o que a fé *visa* é criador de uma linguagem livre, ágil, espontânea, e, nesse sentido, muito mais ousada do que as eventuais licenças poéticas que ousaria permitir-se qualquer teólogo hoje. Nesse sentido, e sem cairmos em anacronismos, Hilário é muito próximo à mentalidade de uma cristologia ascendente. Ou será a mentalidade moderna que se aproxima de Hilário? Em todo caso, a sua teologia mostra que é possível uma "cristologia ascendente" sem medo de negar por isso o movimento "descendente" do Logos na encarnação.

No longo cap. VI (161-218) o A. analisa uma "incoerência" de Hilário com esta perspectiva. É o problema do sofrimento moral (ter medo) e físico (dores) que Hilário quer poupar a Jesus. Docetismo? Em Hilário certamente não. Há um problema antropológico. Antes de Nicéia não estava ainda clara a função da alma de Jesus (esquema Logos-Sarx). E há também uma antecipação indevida da humanidade glorificada à vida mortal (169). Em todo caso, esta "incoerência" no pensamento de Hilário revela o eterno problema da cristologia "descendente": quando se raciocina a partir da *divindade em si* não há solução para os problemas que coloca a humanidade plena de Jesus. Deus (em si) e a dor são incompatíveis.

O estudo de L.F.L. é uma contribuição importante do ponto de vista dos estudos patrísticos, sem dúvida, mas também pela sua atualidade teológica. A perspectiva escolhida das etapas da vida ou da história de Jesus enriquecem e fecundam a reflexão cristológica atual com o testemunho de um um dos principais representantes da tradição primitiva.

Carlos Palácio S.J.

Historia de la Iglesia Católica. / Josef Lenzenweger... (et al.) Tradução (do alemão) Abelardo Martínez de Lapera. – Barcelona: Herder, 1989. 730 pp., 24,3 x 15,6 cm. ISBN 84-254-1617-5 rústica 84-254-1618-3 tela

A gênese histórica desta obra remonta às sessões de trabalho dos dias 8 e 9 de outubro de 1979, em Graz, da associação dos professores de história da Igreja das faculdades e escolas superiores da Áustria: na ocasião sublinhou-se a necessidade de se publicar uma história da Igreja que fosse útil a professores e alunos. Como resposta, apareceu a presente obra, que é fruto de um trabalho em equipe de um grupo de professores especializados das faculdades da Áustria e Alemanha, com uma dupla finalidade: responder às necessidades dos estudantes que preparam seus exames, e servir como livro de leitura a todos os interessados em histórica da Igreja (H.I.).

Os diretores da obra: *J. Lenzenweger, P. Stockmeier, K. Amon e R. Zinnhobler,* observam atinadamente que a H.I. utiliza o método científico, mas também é uma disciplina teológica, devendo compaginar em jogo dialético os fatos objetivos e a interpretação histórica subjetiva, sugerida pela fé, de tais acontecimentos, pois a mensagem de Cristo constitui o ponto de orientação para o historiador da Igreja, que contempla as diversas formas sob as quais se apresenta o cristianismo sob o crivo de sua correspondência ou distância com relação ao programa contido na gregação de Jesus Cristo; e como a Igreja de Jesus Cristo tem uma história, sendo sujeita a mudanças, a H.I. deve olhar para o passado e procurar extrair elementos para a "Ecclesia semper reformanda".

A descrição do caminhar histórico da Igreja é feita com visão crítica, acentuando suas grandezas e limitações e assinalando seus erros e acertos, e ao mesmo tempo com espírito ecumênico, respeitando as confissões não católicas, em consonância com a afirmação do Vaticano II de que também fora da Igreja Católica se encontram elementos de santidade e verdade, que, como bens próprios da Igreja de Jesus Cristo, impelem à unidade católica (LG 8).

Sempre enfatizando o caráter didático de toda periodização cronológica, os diretores dividem sua exposição em três idades: antiga, média e moderna, e em cada uma delas apresentam a evolução interna e externa da H.I.. Um dos méritos desta abordagem consiste em não reduzir-se a uma história eclesiástica, atendo-se somente ao aspecto institucional ou hierárquico e suas relações diplomáticas, mas apresentar, de fato, uma história eclesial, abarcando também sua constituição, as ordens religiosas, a atividade missionária, a espiritualidade e o culto.

A idade antiga da H.I. (25-229) é da autoria de *P. Stockmeier.* Este período coincide com a antiguidade tardia da época greco-romana. Para o A., a H.I. remonta a Jesus de Nazaré, que por obras e palavras levou os homens à fé e à comunhão na fé. Para a Igreja dos primeiros tempos a demonstração do vínculo entre Israel e Jesus constitui uma tarefa fundamental, mas, com o exemplo de Estevão, que deixou de reconhecer o templo como lugar de salvação, desapareceu o fundamento teológico para vincular a salvação escatológica com Jerusalém. Em seguida ocorreu o confronto dos crentes com o ambiente religioso do Impé-

rio Romano, circunstância esta que exigiu da fé a clarificação de seus conteúdos. Prosseguindo sua exposição, o A. assinala que em fins do séc. III o cristianismo abandonou sua existência de gueto e converteu-se numa sólida comunhão de fé, cuja realidade já não podia passar despercebida à opinião pública. A comunidade cristã representava uma ameaça aos fundamentos do Império, que insistia na ideologia da relação recíproca entre culto aos deuses e bem-estar social. A nova orientação da política religiosa de Roma, em princípios do século IV, ocorreu no marco das concepções tradicionais — a veneração do Deus cristão como garantia do bem público — e em fins desse mesmo século o cristianismo tornou-se religião estatal. O rompimento do marco político e social do Império impôs à Igreja uma reorientação diante dos poderes públicos emergentes e ao mesmo tempo promoveu sua autonomia como instituição. Obrigada a voltar-se às fontes da fé, a Igreja desenvolveu uma intensa atividade missionária e perfilou com mais nitidez sua própria autocompreensão

K. Amon é o diretor da parte referente à idade média da H.I. (231-398), escrita com a colaboração de outros especialistas. Ele começa por observar que, se no mundo antigo a Igreja conseguira direito de residência, o mundo medieval foi criado por ela mesma; o âmbito vital da Igreja já não se encontrava mais ao redor do Mediterrâneo, mas em sua costa norte e em sua parte continental. Os anos em torno de 700 servem como ponto inicial desta idade da H.I., porque a vinculação entre germanismo, antiguidade e cristianismo, que a caracteriza, já estava assegurada, e a missão anglo-saxã já estava a caminho das realizações que resultariam determinantes para a Igreja e o mundo ocidentais

Esta idade é subdividida em três períodos: 1) *inicial*, caracterizado pela missão e pela relação da Igreja com o reino dos francos e com o império germânico; 2) *alta*, marcado pela reforma da Igreja e suas conseqüências. Os soberanos, a nobreza e a Igreja eram a trilogia influente, de cuja harmonia dependia a sorte da Igreja, e as fortes tensões exteriorizavam-se em movimentos centrados na pobreza; 3) *tardia*, onde as tensões que começaram a despontar no período anterior se percebem com mais clareza, e, impulsionadas pelo humanismo e renascimento, conduzem à época da reforma. O princípio hierocrático foi questionado pelo novo horizonte da soberania popular, e das teorias conciliaristas emergiu a autoconsciência dos leigos, e a secularização foi ganhando terreno.

A parte mais extensa da obra é dedicada à exposição da idade moderna da H.I., (339-655), dirigida por *R. Zinnhobler*, contando também com a colaboração de outros especialistas. Este período inicia-se com a reforma protestante e estende-se até o ano de 1985. Para este diretor, a idade moderna da Igreja começa com a reforma protestante, a qual, de movimento para a reforma, derivou-se em ruptura, ocasionando a divisão da Igreja ocidental e dando início à era confessional. Afirma, com justeza, a conveniência de se distinguir entre contra-reforma e reforma católica, embora estejam estreitamente unidas, e a segunda não poderia ter sido imposta sem as forças da primeira. A reforma da Igreja católica foi estimulada pelas ordens religiosas, pelo Concílio de Trento, e também parcialmente pelo papado; a contra-reforma é entendida como

repressão do protestantismo mediante o poder político e militar e representa a somatória de todos os esforços realizados pelos príncipes católicos, pelos bispos e pela cúria na tentativa de recuperar o terreno perdido, pela confissão católica. Prossegue sua descrição e análise históricas salientando que a atividade missionária abriu novos campos à mensagem evangélica, e apenas parcialmente foi iniciada em rivalidade com as demais confissões cristãs. O poder do estado foi se incrementando, e a Igreja foi sendo forçada às dependências nacionais. O iluminismo fez reviver a antiga controvérsia entre fé e saber e inaugurou uma nova época na H.I., cujos acontecimentos fizeram com que a Igreja se recordasse da primazia da pastoral. Ao abismo entre a Igreja e o mundo moderno, que se aprofundou ao longo do século XIX, alguns papas responderam com condenações; apesar dos novos posicionamentos do Vaticano II tal abismo parece ainda não ter sido superado.

As páginas seguintes (659-730) trazem um elenco bibliográfico (predominantemente alemão), a lista dos papas, o índice de nomes e o índice analítico, facilitando desta maneira ao leitor tanto o manuseio deste manual quanto a localização de fatos e aspectos que o mesmo estiver interessado em conhecer e sobre os quais quiser informar-se. Ademais, sendo uma H.I., a obra pressupõe o conhecimento da história universal.

Quanto aos objetivos tencionados, a obra preenche-os plenamente: a exposição da matéria está bem estruturada e concentrada nos pontos essenciais, e seu estilo é claro e conciso. Apesar da quantidade de páginas, ao lê-la o leitor não desanima, mas contagia-se pela riqueza e precisão das informações e pela pertinência e relevância das análises e interpretações.

Danilo A. Mondoni S.J.

VILANOVA, Evangelista: *Historia de la teología cristiana.* Vol. II: Prerreforma, Reforma, Contrarreforma./Tradução (do catalão) Joan Llopis – Barcelona: Herder, 1989. 887 p., 21,7 x 14 cm. (Coleção: biblioteca herder; sección de teología y filosofia; 181) ISBN 84-254-1623-x (tela) 84-254-1568--3 (rústica)

Prosseguindo em seu intento de descrever a história da teologia cristã, desde o princípio até a era atual, o A., monge de Monteserrat e professor de teologia da Faculdade de Barcelona, oferece aos leitores de nível universitário o segundo tomo desta obra, que ainda pretende estender a um terceiro volume (cf. recensão do vol. I: *Persp. Teol.* 21 [1989] 398-401).

Na presente obra o A. apresenta panoramicamente como se fez teologia desde o cisma do Ocidente até o início do criticismo moderno. Concebendo a teologia como compreensão e vivência da palavra de Deus que atua no mundo, e a história como conhecimento global dos diversos níveis da vida humana, o A. faz uma resenha dos

aspectos mais significativos e das personalidades mais originais que contribuíram à configuração da fisionomia teológica e eclesial deste período, levando em consideração a diversidade das culturas e as diferenciações das consciências humanas.

Como se pode depreender do próprio subtítulo, este período de estudo é dividido, conforme o critério mais corrente e usual na historiografia católica contemporânea, em três fases principais: a pré-reforma, a reforma e a contra-reforma. Atendo-se a esta divisão, o A. organizou sua obra em quatro partes, subdividindo-as em capítulos.

Na primeira parte (33-145) o A. focaliza a pré-reforma e o humanismo: o cisma do ocidente contribuiu à crise da consciência eclesiológica, originando as teorias conciliaristas e evocando a aspiração à reforma da Igreja, enquanto que o humanismo deixou suas marcas na teologia, tais como o interesse pela Bíblia, o espírito crítico e histórico, e a nova sensibilidade moral. Dentre as figuras mais representativas deste período o destaque é reservado a Erasmo e a influência do erasmismo sobre a Europa ocidental.

A reforma católica é o assunto da segunda parte (149-195), onde o A. elenca as principais concreções reformistas da Igreja católica, enfatizando as iniciativas da hierarquia, o papel das novas ordens, e a renovação dos estudos teológicos entre os dominicanos e franciscanos e a organização dos mesmos entre os jesuítas.

Para a terceira parte (199-517) o A. conta com a colaboração de Lluís Duch, o qual desenvolve o tema das reformas e ortodoxias protestantes durante os séculos XVI e XVII. A reforma protestante é apresentada como uma nova interpretação do cristianismo e como uma herança das heresias populares da Idade Média, provindas de um movimento de consciência cristã que colocava uma série de interrogativas às formas que o catolicismo tinha adotado em seu desenvolvimento papal, clerical, feudal, escolástico e devocional; a justificação extrínseca, a fé subjetivista, o transcendentalismo puramente negativo, a oposição entre as autoridades da Escritura e da Igreja eram teses da teologia nominalista que tinham conseguido escapar à condenação pelo fato de terem permanecido no campo da dialética das escolas, ao passo que a reforma apresentou-as desde o púlpito e a praça pública. Para o colaborador a importância de se conhecer os aspectos relevantes da personalidade dos reformadores reside no fato de que os mesmos tinham metas concretas, e as idéias teológicas foram para eles artefatos para a consecução de tais finalidades. A contribuição de Lluís Duch é duplamente meritória: primeiramente, pela objetividade com que busca compreender e captar o alcance da reforma protestante, desde suas origens até a consolidação de suas diversas formas; em segundo lugar, pela amplitude da análise, pois não se limita às igrejas confissionais, mas se estende à abordagem dos movimentos marginais às mesmas, tais como as teologias espiritualistas, anabatistas e antitrinitárias.

A quarta e última parte (521-850) é dedicada à contra-reforma. Em consonância com o historiador Jedin, o A. destaca os dois elementos que caracterizaram a Igreja católica durante o século XVI: de um lado a reforma, a tendência espontânea e vital à reforma, partindo da base, mas que era menos geral e eficaz; do outro a contra-reforma, a reação ao protestantismo,

procedente do vértice, que perdia em termos de dinamismo religioso, mas ganhava em extensão. A contra-reforma incluiu um dinamismo renovador – vigor da fé, expansão missionária, etc. – e ao mesmo tempo uma reação à reforma através de meios defensivos e negativos – repressão à heresia, teologia de controvérsia, etc. – que, se por um lado conseguiu conter os erros, por outro abafou fermentos renovadores contidos no protestantismo e mesmo nos movimentos católicos (como por exemplo a repressão aos místicos). Além de focalizar o concílio de Trento e os inícios da escolástica barroca, o A. apresenta e analisa a teologia missionária e as espiritualidades espanhola e francesa nos séculos XVI e XVII, e termina esta quarta parte abordando a teologia na configuração das novas racionalidades.

O leitor desejoso de continuar conhecendo e aprofundando a história da teologia oriental terá que esperar pelo terceiro volume, pois o A. optou por outro tipo de enfoque e abordagem desta corrente.

Na presente obra o A. mantém as mesmas características de estilo apresentadas no volume anterior: clareza, objetividade e caráter didático. Deve-se também ressaltar a riqueza das notas e indicações bibliográficas, que remetem o leitor aos textos originais, aos comentaristas e especialistas. No mais, resta esperar que o A. possa brindar os leitores com seu terceiro volume, permitindo-lhes desta maneira, completar a visão panorâmica de como se fez teologia ao longo da história da Igreja.

Danilo Mondoni S.J.

CORTÈS, E. – MARTÍNEZ, T.: *Sifre Deuteronomio. Comentário tannaítico al libro del Deuteronomio.* Vol. I: Pisqa 1-160 – Barcelona: Herder, 1989. 349 pp., 22x 15cm. (Coleção: Collectània Sant Pacià; 40) Co-edição: Facultat de Teologia de Catalunya
ISBN 84-600-7183-9

Este livro oferece ao leitor a tradução em castelhano de um dos documentos mais antigos da exegese judaica da literatura rabínica. Na introdução constam informações sobre o método exegético chamado *midrash* que os rabinos empregaram nos comentários bíblicos, designados em hebraico de *Mekilta* (sobre o Exodo), *Sifra* (sobre o Levítico) e *Sifre* (sobre os Números e o Deuteronômio). Essas obras foram compostas por exegetas das escolas rabínicas de Aquiba e Ismael que floresceram na Palestina da segunda metade do séc. I até o final do séc. II dC. A tradução em castelhano baseia-se no texto da edição crítica de L. Finkelstein, publicada em Berlim (1934-39) e reproduzida posteriormente. Sendo essa a única edição existente, as notas de rodapé incluem algumas variantes coligidas de citações que constam em outros textos rabínicos. As notas trazem também abundantes explicações de termos, bem como dados esclarecedores tirados das recensões da edição crítica e de outros estudos especializados.

O comentário é da autoria de rabinos chamados tanaítas, que são os mestres da Mishna dos séc. I e II dC. A eles é atribuída a composição de *Sifre Dt*, dividido em 357 *pisqa'ot*,

palavra essa que se traduz por "parágrafos". O presente volume contém a tradução dos primeiros 160 parágrafos. Esperamos que o seguinte volume seja lançado em breve para que o leitor tenha em mãos a obra completa, aliás de difícil acesso e pouco conhecida.

Do ponto de vista da forma literária, cada parágrafo compõe-se de trechos desconexos justapostos, sendo alguns tópicos desenvolvidos mais extensamente, sem que constituam, no entanto, unidades temáticas elaboradas sobre um determinado assunto. O que caracteriza as unidades é o método exegético do midrash que consiste na releitura atualizante do Deuteronômio em função do contexto da época em que *Sifre Dt* foi escrito. O midrash era a forma peculiar da tradição oral praticada nas diferentes escolas rabínicas, o modo como cada uma procurava atualizar o texto bíblico. Com efeito, o objetivo principal não era enuclear e explicar o teor teológico de determinado texto bíblico, mas aplicar diversos métodos de atualização para interpretá-lo. Assim, uma passagem da Bíblia podia ser tomada com fins polêmicos como simples pretexto para as discussões entre escolas rivais, visando a fundamentar a autenticidade bíblica da fé e do estilo de vida dos seguidores da respectiva escola. Quem não conhece os pressupostos dessas discussões entre grupos rivais e os pontos de vista de escola que entraram em jogo, dificilmente poderá entender a argumentação dos exegetas rabínicos citados nas exposições hagádicas do *Sifre Dt*. É de notar-se que a *hagadá* é uma releitura atualizante do tipo popular; ela se distingue da *halaká* não por ser menos sofisticada, mas pelo fato de ela não estar sujeita à censura da autoridade religiosa, como era o caso da *halaká* rabínica.

Os comentários rabínicos da Bíblia são importantes não apenas para o conhecimento da exegese judaica contemporânea ao NT, mas para a compreensão do querigma cristão formulado nos livros neotestamentários. Em primeiro lugar, esses comentários constituem o elo histórico que liga as tradições exegéticas do AT ao judaísmo pós-bíblico. Em segundo lugar, alguns textos do NT só se entendem à luz da análise do método exegético dos rabinos aplicado ao querigma formulado por judeu-cristãos para ser compreendido por cristãos convertidos do judaísmo e do helenismo. Em terceiro lugar, convém ter presente o fato de que o método do *midrash* era usado de modo diferenciado: distingue-se entre a exegese "pura", cujo ponto de partida é a Torá, e a exegese "aplicada" que aborda o texto bíblico a partir das crenças e dos costumes contemporâneos que o intérprete procurava relacionar com a Escritura. Exemplos de exegese "aplicada" encontram-se também nos escritos essênios de Qumrân e em alguns textos do NT, que interpretam profecias bíblicas do ponto de vista escatológico. Outro exemplo desse tipo de exegese é a interpretação atualizante de metáforas que ocorrem no AT: o aparecimento de uma estrela ilustra a manifestação da função messiânica de Jesus, na estória dos magos (Mt 2,1-12) e na alusão à estrela d'alva (Ap 22,16); posteriormente veio a ser aplicado a Bar Kosiba, cujo nome o Rabi Aquiba alterou para Bar Kokba, "filho da estrela".

O presente volume traz cinco índices: de matérias, rabinos, autores modernos, referências bíblicas e passagens tratadas no *Sifre Dt* bem como um

glossário de termos hebraicos traduzidos e comentados. A valiosa contribuição desse comentário para o estudo das diferentes etapas de interpretação bíblica não se descobre, porém, ao longo de uma rápida leitura, mas por meio do estudo das diversas tendências hermenêuticas a ele subjacentes e da abordagem multidimensional do texto bíblico em uso entre os rabinos tanaítas. Recomendamos vivamente esta obra importante para o estudo das fontes da hermenêutica bíblica.

Luís Stadelmann S.J.

LOHFINK, Gerhard: *El sermón de la montaña, para quién?*/Tradução (do alemão) Víctor Abelardo Martínez de Lapera. — Barcelona: Herder, 1989. 247 pp., 21,5x14 cm. ISBN 84-254-1629-8

O A. recolhe neste volume uma série de artigos, alguns publicados alhures, outros inéditos, referentes ao SM (Sermão da Montanha). O título do livro está relacionado com o primeiro capítulo — "A quem se dirige o sermão da montanha?". Entretanto, esta questão serve de fio condutor que interliga os demais capítulos. A resposta dada no início vai ecoando ao longo do livro, de diferentes formas, desembocando no apêndice onde G.L. entabula um debate cerrado com K.–S. Krieger que ousou discordar de sua resposta à questão em tela.

Analisando detidamente Mt 4,23-35 (cap. I), "marco" (19) ou "pórtico" (31) inicial do SM, o A. mostra que o destinatário do discurso de Jesus é o povo de Israel que se deve converter "em comunidade de discípulos... pois ainda não se fechou à conversão nem ao seguimento" (37). A montanha (Mt 5,1) tem uma função teológica. Ela é o "antitipo do Sinai" (34) e chama a atenção para a originalidade do que Jesus está fazendo. O povo de Deus "deve converter-se em comunidade de discípulos mediante a interpretação escatológica da *Torah* feita por Jesus" (42; cf. 98; 124; 135; 220s *et passim*). "O Sermão da Montanha não se dirige, pois, a indivíduos isolados; nem tampouco a uma elite dentro da Igreja; nem interpela *de forma imediata* o mundo inteiro" (42). A mesma idéia volta mais adiante: "O sermão da montanha dirige-se não a indivíduos isolados, nem primariamente à humanidade em geral. Não é uma exigência dirigida ao mundo inteiro! Seu destinatário indiscutível é o povo de Deus, ao qual Jesus chamou em conjunto para o seguimento" (96).

Partindo, pois, da premissa de que "não podemos impor como lei à nossa sociedade pluralista o sermão da montanha" (96 *et passim*) e que só se pode viver o *ethos* do SM "numa comunidade de irmãos e irmãs que se congregam livremente, que crêem no reino de Deus, que se ajudam mutuamente e em quem já atuam as forças do reino de Deus" (64 *et passim*), G.L. passa a estudar vários temas ligados ao SM. O cap II — "Quem pode viver a não violência?" — aborda a difícil perícope de Mt 5,39-42, expressão da *ipsissima intentio Jesu* (50). A renúncia à violência enquadra-se "no contexto social do

povo de Deus reunido por Jesus" (63) e não se trata de uma prática interior mas de "uma práxis concreta em uma nova ordem social" (64). O cap. III, partindo de Mt 5,48 e relacionando-o com 11,28-30; 13,44-46; 19,16-30 e 5-7 como um todo, estuda o tema do radicalismo – "Em que consiste o radicalismo do sermão da montanha?" – definido, em Mateus, como "a observância total e indivisa da Lei na forma de seguimento" (108; cf. 84, 98, 110, etc.). Este radicalismo só é possível porque, "em Jesus, Deus se doou de forma total, indivisa e incondicional a seu povo e, por conseguinte exige deste um seguimento total, incondicional e indiviso" (84). Isto não tem nada a ver com factibiliade ou moralismo (85), heroísmo (85) ou rigorismo (108). O seguimento radical é fruto da "fascinação" (86) pelo reino de Deus. O longo cap. IV trata de um tema controvertido – "Por que o sermão da montanha requer necessariamente uma sociedade contrastante?". A comunidade de discípulos deve se constituir numa comunidade contrastante frente ao mundo (114) assim como a *Torah* veterotestamentária fazia de Israel uma sociedade contrastante. Este conceito é absolutamente imprescindível para se interpretar adequadamente o SM (161). O A. estuda Mt 5,38-42; 5,23-24; e 6,25-34 para mostrar como "a nova justiça necessita de uma sociedade nova" e "exige uma conduta absolutamente nova" (149). Por outro lado, o SM apresenta uma imagem contrastante de Deus, que quer ser servido de forma indivisa (Mt 6,24). Ser ou não ser sociedade contrastante não depende da livre escolha da comunidade de discípulos. A metáfora do "sal da terra" (Mt 5,13), da "luz do mundo" e da "cidade construída sobre um monte" (Mt 5,14-16) apontam nesta direção. G.L. dá-se ao trabalho de responder, um por um, os "malentendidos e objeções" levantados contra o conceito de sociedade contrastante (166-182). Eis algumas das objeções: o conceito segrega a Igreja da sociedade e a define sob o prisma do antagonismo; com isso se declara má a sociedade restante; a Igreja se torna uma espécie de Estado teocrático, à parte; talvez não seja oportuno que a vida de uma pessoa comum ("homem da rua") seja inserida de forma tão total numa comunidade; o grupo de cristãos seria um grupo de privilegiados eleitos; a Igreja deixa de ser missionária para centrar-se em si mesma. O cap. V estuda Is 2,1-5 e Mq 4,1-5 ("De onde se forjarão relhas de arado com espadas?") para mostrar como estes textos proféticos foram recebidos na Igreja antiga no período pré (Justino, Irineu, Tertuliano, Orígenes e Atanásio) e pós (Eusébio, Cirilo de Alexandria e Agostinho) constantiniano e o que eles tem a ver com o SM. No breve cap. VI, o A. responde à questão – "A quem se dirige a proibição do divórcio formulada por Jesus?" –. De tudo quanto foi dito, já sabemos a resposta:" o destinatário da proibição do divórcio formulada por Jesus é a comunidade dos discípulos" (220).

A obra de G.L. é altamente inspiradora para uma práxis cristã nestes tempos conturbados. É impossível furtar-nos a um confronto com o SM. No contexto do A., o SM é evocado diante da questão do pacifismo (183 *et passim*). No contexto latino-americano, é o problema da injustiça social que nos leva a questionar a pertinência do SM.

Quando fala em sociedade contrastante, o A. "refere-se à totalidade

da Igreja" (177). Sabemos, contudo, que a Igreja histórica (não utópica) é multifacética. Fica a pergunta: que face da Igreja representaria esta sociedade contrastante? Se o A. conhecesse um pouco a Igreja do nosso hemisfério, seguramente não teria nenhuma dificuldade de determianar onde e como a Igreja tem-se configurado como sociedade contrastante. Por outro lado, a observação de G.L. sobre a teologia da libertação não é nada pertinente: "seria bom que a teologia da libertação, seja qual for sua coloração, jamais perdesse de vista o modelo básico de libertação social e universal contido em Is e Mq: a paz que seja verdadeiramente tal para os povos, que seja salvação no sentido bíblico, jamais será fruto da violência. Só pode propagar-se por meio da fascinação" (271).

Um índice das perícopes bíblicas estudadas ou aludidas ao longo do volume teria sido de grande utilidade.

Jaldemir Vitório S.J.

Os sacramentos: teologia e história da celebração./ A. Nocent... (et al.). Tradução (do italiano) José Raimundo Vidigal. – São Paulo: Paulinas, 1989. 458 pp., 22,4 x 15,5 cm. (Coleção: anámnesis; 4) ISBN 85-05-00941-X

Este é o vol. IV de uma obra em oito volumes escrita pela iniciativa dos professores do Pontifício Instituto Litúrgico *Anselmianum* (Roma). Por razões editoriais, a tradução brasileira prefere apresentar cada volume como uma obra em si, pertencente a uma coleção (cf. recensões de volumes anteriores: *Persp. Teol.* 20 [1988] 125-127, por *J. A. Ruiz de Gopegui;* ib., 276-277, por *M. Gibin*).

O presente volume é dedicado aos sacramentos. Numa I parte, *Adrien Nocent* trata dos três sacramentos da iniciação cristã, sendo a eucaristia abordada muito brevemente só na sua qualidade de sacramento da iniciação, já que o vol. III foi totalmente dedicada a ela. Na II parte o mesmo A. aborda o sacramento da penitência. Na III parte *Hildebrando Scicolone* trata da unção dos enfermos. *Franco Brovelli* escreve a IV parte, sobre o sacramento da ordem. A V sobre o matrimônio, é novamente da autoria de *A. Nocent.* Por fim, uma VI parte, de *Anscar J. Chupungco,* trata dos princípios e possibilidades atuais para uma adaptação da liturgia dos sacramentos.

Trata-se de uma obra de história e teologia da liturgia, como diz o título. Em geral, mais de história da celebração que de teologia. De fato, os autores (em especial A. Nocent) se detêm amplamente no desenvolvimento histórico da celebração, de uma forma sumamente técnica que torna a leitura por vezes cansativa e difícil para quem não tem em mãos as edições dos sacramentários antigos (como será o caso da maioria absoluta dos leitores brasileiros). Assim se citam o início em latim das diferentes orações, mas para o raciocínio só teria sentido, se se pudessem conhecer os textos completos para comparar uns com os outros. Esse estudo histórico detalhado

é justificado por Nocent: "Não seria possível compreender a fundo, nem emitir juízo objetivo, nem confiar numa sadia adaptação dos *Ordines* contemporâneos sem ter podido descobrir o que lhes é essencial, permanente, e ter podido distinguir o essencial do periférico. Também é impossível, sem esse estudo preliminar, seguir a evolução de uma teologia sacramental nos seus progressos, mas às vezes também nos seus desvios..." (73).

A evolução histórica serve para que se possa apreciar melhor o valor dos rituais renovados após o Vaticano II. Baseados no estudo histórico, os AA. fazem uma crítica dos novos rituais e apresentam sugestões práticas pertinentes, dentro do possível na legislação vigente.

A crítica aos rituais oriúndos da reforma litúrgica conciliar é, por vezes, bastante severa, como é o caso da crítica de Nocent ao novo *ordo* da crisma. Ele defende que deveria ter sido restaurado o rito essencial que, na tradição latina, seria a imposição das mãos. Se a teologia pendeu posteriormente para a unção, foi devido ao esquematismo hilemórfico, mais fácil de se reconhecer na unção (cf. 119. 131).

A parte sobre o sacramento da ordem (*F. Brovelli*) é, na opinião do recenseador, a melhor trabalhada teologicamente, sem deixar de ser rigorosamente técnica no estudo da evolução histórica da celebração litúrgica. O A. levanta, de fato, questões relevantes para a teologia deste sacramento.

Também o trabalho sobre a unção dos enfermos *(H. Scicolone)* é mais legível que os estudos de *A. Nocent*. Este A. se perde freqüentemente em pormenores históricos demasiado técnicos, sem que os aproveite ulteriormente para uma reflexão teológica pertinente.

O recenseador gostaria de dedicar observações críticas mais longas às teologias da crisma e do matrimônio. No primeiro caso se trata da forma como Nocent distingue o batismo da crisma. Na crisma, segundo ele, "o Espírito é dado por si mesmo e não só, como no batismo, para operar transformação, embora tal dom não seja sem efeitos" (101). É difícil saber o que quer dizer propriamente esta distinção.

A parte dedicada ao matrimônio é confusa na sua estruturação e traz uma teologia muito discutível. Os cap. III e IV (exegese) interrompem a seqüência do pensamento, tanto assim que o cap. V em parte repete o que foi dito nos cap. I e II (compare, p. ex., 344s com 375s e nota 1 dessa página; 351ss com 377ss).

A teologia do matrimônio insiste na tecla da equiparação marido = Cristo, esposa = Igreja, a partir de Ef 5 e de determinadas tradições litúrgicas. O condicionamento cultural do texto bíblico e dessas tradições não é considerado. Pelo contrário, a submissão da mulher ao marido é afirmada fundamental na compreensão cristã do matrimônio. Tal submissão, no entanto, "não é simples submissão que seria ou poderia ser degradante, mas a mulher cristã submissa ao marido se fortalece, porque no marido encontra o próprio Cristo" (373). Conseqüentemente o A. será de opinião que o ritual pós-Vaticano II foi longe demais ao ressaltar a igualdade entre os cônjuges. Corre "o risco de fazer desaparecer o sentido profundo da aliança de Deus com sua Igreja, aliança significada no matrimônio" (395). Essa aliança supõe a desigualdade, como Cristo e a Igreja

são desiguais. Ilustra sua posição com o costume, vigente até o séc. XI mais ou menos, de benzer um único anel (e não as duas alianças, como atualmente). O anel era entregue à esposa pelo marido: "longe de corresponder a uma concepção do marido como superior à mulher, significou, ao contrário, a aliança que Cristo confere à sua Igreja, sua esposa adornada com sua glória. Se é Cristo que outorga a aliança, isto não significa que a esposa seja inferior ao marido, mas ela recebe dele, como a Igreja recebe de Cristo, a aliança na unidade" (402). Por isso também lamenta que agora a bênção nupcial seja dada aos dois e não só à esposa, como no ritual antigo.

O recenseador é de opinião que, do ponto de vista bíblico, essa perspectiva supõe uma hermenêutica insuficiente por não considerar o elemento cultural presente em Ef 5; e, do ponto de vista litúrgico, cai no arqueologismo que os Padres conciliares queriam evitar na reforma da liturgia.

A última parte "trata dos critérios e das possibilidades de adaptar as celebrações sacramentais ao gênio e às tradições dos povos" (409). O A., *A. J. Chupungco,* se restringe àquilo que é prescrito na atual legislação litúrgica, sem abrir grandes horizontes. No tocante ao que ele chama de "inculturação", é muito cauteloso. Esta "pode empobrecer a celebração sacramental existente, fazendo-a perder a riqueza da tradição litúrgica ou não oferecendo rituais e textos litúrgicos que sejam igualmente ricos de teologia e de espiritualidade" (430).

Há alguns deslizes gráficos de considerável importância. P. 48, 2 alínea, o texto está truncado: falta o *tuae* na 2ª frase em latim. – P.100, ao falar da *Tradição apostólica,* de Hipólito, remete às po. 97-100, quando deveria remeter às pp. 32-39. – As pp. 127 e 128 foram trocadas. A ordem correta é: 126-128-127-129. – À p. 198, 2ª alínea, há um texto truncado que não dá para adivinhar de onde saiu. – P. 311, nota 5: remete à nota 12, onde não se encontram citados os estudos mencionados. A mesma nota 5 da p. 311 refere-se à tradução oficial italiana da liturgia da ordem. É lamentável que o tradutor, em vez disso, não tenha usado o texto oficial brasileiro (cf. 313, 318, 321 etc.). Em compensação, ao citar a fórmula usada durante a unção dos enfermos, o tradutor se atém à tradução brasileira oficial (cf. 258). Com isso perdeu a oportunidade de chamar a atenção ao erro de tradução (e também teológico) aí ocorrido. O texto brasileiro traduziu "allevet" por "alivie teus sofrimentos", confundindo o latim "allevare" com "alleviare", quando o texto grego de Tg, em que a fórmula se inspira, bem como a atual teologia da unção dos enfermos, exigiria a tradução "reanime" (como o latim "allevare").

A tradução pode ser considerada boa, o que é o maior elogio que se possa dar a uma tradução de obra teológica no Brasil. Outra questão é a da conveniência de traduzir uma obra desta espécie, altamente técnica, que interessará a poucos leitores, muito especializados. Esse tipo de obra, com amplíssima bibliografia em geral inacessível ao leitor brasileiro, bastaria ser lido no original pelos especialistas. O recenseador duvida que o esforço editorial de tradução desse tipo de obras verdadeiramente compense.

Francisco Taborda S.J.

GONZÁLEZ-FAUS, José Ignacio: *Hombres de la comunidad:* apuntes sobre el ministerio eclesial. – Santander: Sal Terrae, 1989. 163 pp., 21,2 x 13,5 cm. (Coleção: presencia teológica; 54) ISBN 84-293-0829-6

A questão dos ministérios na Igreja é hoje uma das questões que mais necessita de aclaração teológica, justamente por suas implicações concretas para a instituição eclesial. Teólogos de peso se têm ocupado do assunto e despertado mesmo polêmica acirrada (cf. recensão do último livro de Schillebeeckx sobre o tema: *Persp. Teol.* 22 [1990] 118-121). Desta vez temos a satisfação de apresentar o recente livro de G.-F..

O A. justifica seu livro pela "crise do ministério" que – em sua análise – tem como reverso a "crise do laicado"; ambas intimamente unidas à problemática do "modo de presença da Igreja no mundo" (Introdução, 7-10). Ele mostrará como a crise não se solucionará enquanto não se substituir o binômio "clérigos-leigos" pelo "comunidade-ministérios" (cf. 88).

O ponto de partida é a teologia do sacerdócio de Jesus, exposta no cap. I que tem o sugestivo título "O sacerdócio de Jesus e o não-sacerdócio dos sacerdotes" (11-27). Neste cap. o A. expõe o conhecido dado bíblico da recusa de títulos sacerdotais e religiosos para os ministros da Igreja e do uso exclusivo do título de sacerdote para Jesus. Mesmo assim só um escrito neotestamentário – Hb – o usa e justamente com a finalidade de mostrar que Jesus não é sacerdote no sentido religioso-ritual, mas num sentido histórico-existencial. Em outras palavras: Jesus é o fim do sacerdócio. A análise leva à tese da mediação comunitária (eclesial) dos ministérios: "O ministro eclesial já não é simplesmente, ou por seu próprio *status*, um homem 'de Deus' ou um 'alter Christus', mas um 'homem para a comunidade' crente e, *precisamente por isso e através disso*, homem de Deus e imitador de Jesus Cristo" (27).

O cap. II (29-88) tratará de mostrar como no NT se apresenta o ministério na Igreja. Para o NT não há um modelo pronto de Igreja que fosse a aplicação de um programa traçado por Jesus, mas se apresentam diversas configurações da organização eclesial, conforme o escrito neotestamentário reflita uma comunidade em seu momento missionário ou já num segundo momento, estruturador. Os ministérios brotam na Igreja de sua natureza de comunidade em caminho. A unidade da organização eclesial não consiste numa uniformização das estruturas, mas na referência a Jesus e na preocupação com os pobres. A unidade na diversidade, a comunhão na pluralidade é da essência da Igreja. A apostolicidade do ministério eclesial não é só formal (sucessão por cadeia ininterrupta de imposição das mãos), mas também não só material (seguimento de Jesus). Ambos os aspectos são inseparáveis. Desta forma, G.-F. corrige com razão os dois extremos de uma teologia conservadora e de uma teologia "liberal", mantendo a intenção profunda de ambas. A bem da justiça, será preciso dizer, no entanto, que atribuir a Schillebeeckx a segunda posição não corresponde à verdade, como se poderá ver agora, lendo *Por uma Igreja mais humana:* identidade cristã dos ministérios, São Paulo: Paulinas, 1989, p. 155ss.

O cap. III (89-138) mostrará, num

sobrevôo sobre a história, como se processou "a clericalização do ministério". Por uma série de razões históricas que o A. aponta, o ministério passará a ser visto como "separado" da comunidade, os diversos graus se transformarão em "carreira" eclesiástica, o que trará consigo a necessidade de maior "controle". Ao clericalizar-se o ministério deixa de ser missionário e já não reflete a vida de Jesus.

O cap. IV (139-163) tira "conclusões para hoje". O ponto decisivo é "que o centro da Igreja seja realmente Jesus Cristo e não a hierarquia, por necessária que esta seja" (143). O A. insiste em que não se trata de abolir a estrutura eclesial. Na evolução estudada se deve respeitar que tenha havido um processo que levou a uma estruturação do ministério, mas isso não significa que não seja possível e preciso corrigir essa evolução. O A. aponta três pontos a serem revisados e corrigidos segundo critérios neotestamentários: 1) que os ministérios, de *missão serviçal* que eram, tenham passado a dignidade pessoal; 2) de *serviço eclesial* a função clerical; 3) de *estrutura colegial* a estrutura vertical. Se voltássemos à inspiração do NT, expressa nas palavras grifadas, "poderia ocorrer o que Jesus dizia precisamente do Templo de Jerusalém: que um sacerdócio 'obra de mãos humanas' seria substituído por outro sacerdócio que não seria obra de tais mãos. Porque o poder e a autosacralização são, evidentemente, obra de mãos humanas, e o serviço e a entrega só são obra de Deus" (149). Por fim o A. pergunta pela espiritualidade ministerial ou o modo de viver as funções eclesiais, estabelecendo a noção de *espiritualidade de entrega:* servir à construção da comunidade e à missão apostólica da comunidade.

Como se pode ver por este breve apanhado, trata-se de um excelente livro de teologia sistemática, bíblica e espiritual, escrito com o sentido de humor, as referências à atualidade e a fina ironia que caracterizam o A. e tornam suas obras tão agradáveis de ler.

Um cochilo escapou à revisão: à p. 31s, onde se lê Vaticano I, deveria ler-se Trento, a que o número do Denziger remete muito corretamente. Igualmente, à p. 39, pelo meio, parece que se deve ler "subjetividade", onde está "objetividade".

Francisco Taborda S. J.

SOBERAL, José Dimas: *O ministério ordenado da mulher.* / Tradução Ilton Luiz Schmitz. — São Paulo: Paulinas, 1989. 370 pp., 20 x 13,3cm. (Coleção: mulher, tema atual)

A Campanha da Fraternidade de 1990 com o tema "mulher" levou as editoras católicas do Brasil a publicar várias obras sobre o assunto. É certamente dentro desse contexto eclesial (e — por que não? — comercial) que se explica a publicação desta obra. Entretanto, basta ler poucas páginas para perceber-se que se trata de uma obra de baixa qualidade que deveria envergonhar a editora, ainda mais em se tratando de uma tradução (aliás, em nenhuma parte é dito onde e quando foi publicado o original). Não só.

Mas se se pensava contribuir à promoção da mulher, com obra dessa qualidade mais se prejudica que se favorece. Como diz o provérbio: "com tais amigos, para que inimigos?" De fato, o livro não prova o que quer provar, é desordenado, cheio de erros palmares, falho de lógica. A bibliografia é paupérrima. Raramente o A. vai às fontes. Cita de citações. O livro é mal escrito. O A. repete três, quatro vezes a mesma coisa em poucas páginas (como exemplo: 149-153). Ou então: um título anuncia "conseqüência do processo de sacerdotalização" (275), mas o texto não fala disso. Enfim, o livro não passaria nem como primeiro exercício escolar de um aluno que começa a teologia. É lamentável que alguém se ponha a escrever sobre assuntos que não domina e ainda encontre quem traduza e publique. Talvez se pudesse ironicamente dizer que a desordem em que as palavras do título estão escritas na capa, reflete a desordem do próprio livro.

Uma linguagem tão dura não se costuma usar numa recensão. Mas o leitor permita esta exceção, porque parece que as editoras de livros teológicos deste país estão precisando ouvir algo assim. Não bastasse a má qualidade das traduções que nos oferecem (e a tradução deste livro não é exceção à regra), agora já se escolhem textos de má qualidade para traduzir.

Se é verdade o que ficou dito, não valeria a pena gastar tempo para ler este livro, nem para escrever uma recensão sobre ele. Tampouco valeria a pena gastar espaço nesta revista. Entretanto, o recenseador deseja mostrar que tem razão ao fazer afirmações tão graves.

Comecemos com a falta de lógica do raciocínio. Ao explicar o "método" que vai seguir, o A. argumenta (35): Para mostrar a igualdade homem-mulher serão apresentadas mulheres escolhidas por Deus para determinadas tarefas e serviços. Ora, se as mulheres interferem na história da salvação, é que Deus se serve delas. Se Deus se serve da mulher para a salvação do homem, ela não é inferior a este. Se a mulher foi instrumento de Deus numa época em que era mais desvalorizada que hoje, ela tem capacidade suficiente para o ministério ordenado. — O raciocínio simplesmente não flui. Pode-se aceitar perfeitamente as premissas, sem admitir a conclusão, porque Deus pode escolher a mulher para outras funções que não o ministério ordenado.

Ou à p. 50, para provar que a mulher é mais capaz de representar a Deus do que o varão, o A. raciocina com Gn 2. Na narração da criação da mulher, o homem/varão aparece como buscando ajuda; a mulher lhe é dada por Deus como ajuda. Logo, ela representa Deus para o homem! — O leitor julgue da lógica desse raciocínio e da correção dessa hermenêutica.

Ou à p. 74s, onde argumenta, a partir dos casos de Rute, Noemi, Judite, Ester e Atalia: "Se em alguma época da história da salvação Deus outorgou à mulher o ministério governativo, a Igreja [...] pode conceber (sic!) essa faculdade ou ministério para as mulheres". Ora, na Igreja, "o ministério governativo é atribuído nos dias atuais aos bispos" (75). Logo, a mulher pode ser ordenada. — Seria interessante saber que "ministério governativo" exerceram as mulheres citadas (excetuando Atalia). E neste último caso seria de perguntar se o ministério lhe foi outorgado por Deus. O autor bíblico parece de outra opinião... (cf.

2 Rs 11,1ss).

Não são raras as contradições. A título de exemplo: "Hoje, o ministério profético supõe ordenação (sic!). Aos leigos é permitido de forma ordinária, normal e permanente, realizar a missão profética" (155). – Afinal o ministério profético requer ou não ordenação?

Outro exemplo: Referindo-se a 1 Pd 3, 1-2, o A. escreve: "São Pedro [...] diz que as mulheres estão obrigadas a servirem aos deuses venerados" por seus maridos (172). Seria um conselho bem estranho num autor inspirado. Mas duas frases depois o A. parece desdizer-se: "Dessa passagem não podemos concluir que Pedro [....] as induza à idolatria" (173). Mas esse é um dos tantos problemas de lógica do livro. Assim, depois de afirmar que, segundo o cânon de Clemente, "parece" que o bispo impõe as mãos sobre as viúvas, acrescenta: "Uma vez ordenada..." (302). De uma hipótese passa a uma afirmação absoluta. – E que dizer dessa frase: "Em conseqüência do abandono do diaconato, os batizados são quase todos crianças" (311-312)?

Passemos à hermenêutica imaginativa do A.. À p. 141ss, o A. quer salientar a importância de Maria, mãe de João Marcos (At 12,12). A partir do simples fato de se mencionar que a comunidade está reunida em oração na casa de Maria, ele raciocina: "Se não se menciona outra pessoa, além da dona da casa, indica-se que a presidência dessa comunidade litúrgica compete a ela" (144). Até aí, poderia admitir-se como hipótese, embora fosse mais correto apenas levantar a suspeita de que assim tenha sido. Ele prossegue: Indo à casa de Maria, Pedro reconhece o ministério presidencial de uma mulher. E dramatiza: "Para Pedro, foi a prisão que lhe revelou a necessidade de novas formas, ministérios e modos de ser igreja. Saindo da prisão ele reconhece o ministério feminino novo e o reconhece pessoalmente" (145). "A atitude de Pedro mudou totalmente" (146) com relação ao momento da eleição de Matias, quando tinha excluído as mulheres do apostolado. Aliás, a elucubração sobre por que não foi eleita uma mulher para o lugar de Judas é uma "pérola" de argumentação (cf. 132ss).

É notável o que o A. deduz sobre Febe a partir da mera recomendação em Rm 16,1-2. Deixando os pormenores, veja-se o essencial. Do fato de Paulo ter recomendado que recebam Febe "no Senhor", o A. deduz: "o que indica que ela está configurada (sic!) com um ministério que realiza em 'nome do Senhor'" (253). Febe é chamada "novo ministro designado para a comunidade romana" (254), pois Paulo a envia "a Roma para que realize ali a função ministerial de coordenar os diversos serviços da comunidade e, sobretudo, que procure criar a unidade que naqueles momentos estava seriamente ameaçada" (255). Como se Paulo não tivesse sempre evitado intrometer-se na vida das comunidades não fundadas por ele. E, já que se trata da Igreja romana, acrescenta triunfante: "João Paulo II, como bispo de Roma, preside a comunidade cristã que começou a se organizar, consolidar e dinamizar com os serviços ministeriais de duas mulheres [Febe e Prisca]" (256).

Outra pérola de extrapolação do sentido dos textos é a lista das "doze mulheres do AT" (76). Arbitrariamente o A. elenca doze figuras femininas do AT e conclui triunfante que assim como havia doze patriarcas no AT e doze apóstolos no NT, assim

havia também doze mulheres no AT (cf. 76 e 80). Não contente com a descoberta, encontrará também uma lista das "doze discípulas de Jesus" (116). Entre elas está Júnia, mencionada por Paulo em Rm 16,7 e jamais referida nos evangelhos. Certamente o fato de Paulo chamá-la "apóstolo", faz o A. imaginar que ela tivesse andado com Jesus (cf. 194s). É verdade que o A. diz: "Não se sabe exatamente [...], mas podem ser doze..." O que não o impede de concluir: "Assim como houve um colégio masculino, houve também um feminino" (117).

Há desconhecimento elementar da discussão exegética atual. Alguns exemplos: À p. 71s, fala de Judite como se fosse uma personagem histórica. Logo depois trata de Ester no mesmo sentido. — A mulher da unção de Betânia é uma pecadora (108), embora o texto não diga nada disso. Confunde-a simplesmente com a mulher de Lc 7, 36-50. — Considera Jo 8, 1-11 como parte integrante do evangelho de Jo. Mais: o A. vê nessa cena um paralelismo com a da unção de Betânia (sic!) e interpreta a "atitude de Jesus [...] como um gesto de levar as duas mulheres para o interior do culto e, em especial, para o serviço da liturgia" (111). — À p. 129 o A. mostra que ignora dados elementares da exegese atual, quando diz que "a grande maioria dos exegetas" admite que Mc falou da missão das mulheres na parte perdida de seu evangelho. A grande maioria dos exegetas nem admite sequer que se tenha perdido uma parte de Mc! — O "corpus paulinum" é atribuído inteiramente a Paulo, como se não houvesse na exegese atual uma sólida opinião restritiva.

Os deslizes exegéticos são inúmeros. As arbitrariedades também. A título de exemplo: Atalia que em 2 Rs e 2 Cr aparece antes como usurpadora do que heroína, "realizou — segundo o A. — um grande esforço e segurou o povo naquele momento trágico e sem esperanças" (74). O A. fica devendo a explicação sobre por que o "povo da terra" a assassinou (cf. 2 Rs 11,13-16). — Elcana, pai de Samuel, passa a ser sacerdote (cf. 74), certamente porque em 1 Sm 1,4 se diz que oferecia sacrifícios. — Citando Jo 17, 21-22, não duvida em acrescentar uma frase que não está assim em nenhum evangelho: "Sede santos como meu Pai...". — O A. lê em At 15,1-2 que "os apóstolos e a comunidade cristã primitiva" "exigem a circuncisão dos gentios convertidos" (104), quando o texto diz que assim o faziam "alguns da Judéia". — No afã de provar que a mulher tem lugar nos ministérios, extrapola a história da hemorroíssa (Mt 9,20-22 par.), concluindo daí que "Jesus [...] dá a ela o lugar que lhe corresponde no culto, na liturgia e nos *ministérios*" (107, grifo do recenseador), isso porque, curando-a, livra-a da impureza legal. — Embaralha um evangelho com outro. Referindo o episódio da samaritana em Jo 4, diz: "São Lucas mostra..." e cita Jo 4,42 (cf. 113). Mas isso não é problema, porque à p. 118 a samaritana já vira "cananéia". E a confusão entre Lc e Jo aparece também à p. 131. — Os elogios que Jesus faz a mulheres "demonstram sua atitude interior" pela qual insere as mulheres "na vida ministerial" (115; cf. também 119)! E conclui: "A atitude de Jesus ensinando as mulheres está recolhida na frase que os evangelistas (sic! [é só Mt]) apresentam para concluir o discurso antes da ascensão ao céu" e cita Mt 28,19-20 que nem se refere a mulhe-

res, mas *explicitamente* aos Onze, nem fala de ascensão (115). – Exemplo de imaginação exegética é a descoberta de que Paulo tinha "um assessor jurídico a quem se referia, recorria e com quem podia fundamentar seus escritos": Zenas, o jurista (mencionado só em Tt 3, 13!) (117). – A coleta que Paulo faz em favor da comunidade de Jerusalém entre as Igrejas do mundo grego (cf. Rm 15, 28) é confundida com a coleta de Antioquia, de que Paulo foi portador (cf. At 11, 29s) (cf. 190). – Para defender a igualdade da mulher traz textos como Cl 3, 9-11 (204ss) e Ef 2, 11-13 (210 ss) que propriamente são até contra essa igualdade, pois ao se referirem à mesma tradição de Gl 3, 28, não citam a desigualdade homem-mulher como abolida. – Ana, filha de Fanuel (Lc 2,36), a partir de uma exegese de Ex 38,8, se dedica no Templo a lavar os pés dos sacerdotes (cf. 293). – Da recomendação de 1 Tm 5,11 sobre as viúvas jovens, o A. deduz que as viúvas tem que ter 60 anos (cf. 298).

A concepção de ministério ordenado também deixa muito a desejar. À p. 50, lê-se: "O Ministério Ordenado realiza em suas funções uma dupla representação: diante de Deus representa a humanidade e diante da comunidade cristã representa Deus". Vê-se que o A. ignora toda a discussão exegética e sistemática atual sobre o ministério ordenado. Sua definição é sacerdotalizante. – Em outro momento escreve: "Da tríplice potestade concedida pelo sacramento da ordem, a ritual, a profética e a governativa, qualquer ministro recebe pelo menos uma. Se receber uma só, ele receberá a profética" (68). Também esta afirmação mostra desconhecimento da questão. – O mesmo se observa quando põe entre as funções do diácono a de presidir a comunidade em suas celebrações e assembléias (244). Ou então, quando num visível anacronismo, referindo-se às epístolas pastorais, fala do episcopado como "ápice do sacramento da ordem" (252).

Por fim – "Para não dizer que não falei de flores..." – no cap. XIV, p. 347ss, que quer resumir o livro, encontramos alguns argumentos válidos, bem postos. De qualquer forma, a causa da ordenação feminina mereceria melhor advogado.

Francisco Taborda S. J.