

RECENSÕES

CESAR, Ely Éser Barreto: *A fé como ação na história*: hermenêutica do Novo Testamento no contexto da América Latina. — São Paulo: Paulinas, 1988. 347 pp., 20 x 13 cm. (Coleção: libertação e teologia) ISBN 85-05-00810-3 Co-edição: Piracicaba: UNIMEP).

O presente livro é o fruto de uma dissertação preparada por Ely Éser Barreto César, pastor da Igreja Metodista, doutorado em Atlanta, U.S.A. Como convém a uma obra com tal pré-história, oferece-nos uma reflexão bem sistemática, ampla e ricamente provida de bibliografia. Portanto, um instrumento de trabalho indispensável para quem trabalha neste campo.

O cap. I coloca a questão do método. Propõe o modelo de ciência de Enrique Dussel (cf. E. DUSSEL, *Filosofia da Libertação na América Latina*. São Paulo: Loyola, 1982). Este modelo pretende realizar uma apreensão teórico-crítica da realidade não reconhecida (a "alteridade") no sistema teórico vigente (a "totalidade", no sentido do filósofo Lévinas). Sendo uma atividade teórica, também a leitura da Bíblia deverá realizar esta apreensão. Em palavras mais simples: ler a Bíblia a partir daqueles que não contam em nosso sistema, mas que estão aí, na realidade aberta. Depois de considerar alguns modelos de releitura (melhor seria dizer: leitura) bíblica tentados na América Latina, o A. explica o modelo de ciência teológica de Clodovis Boff (C. BOFF, *Teologia e Prática*. Petrópolis: Vozes, 1978), como produção de teologia aberta à prá-

xis missionária (este termo conota a origem metodista do A.; nós diríamos: práxis pastoral, mas também este termo é muito hipotecado).

A partir destas investigações metodológicas, o A. procura acertar as nossas lentes para (re)ler a Bíblia com vistas à práxis histórica. Nessa altura, ele tem que esclarecer uma problemática que menciona desde a primeira página: a interpretação fideísta do "sola fide" de Lutero. De fato, muitos protestantes acham que iluminar a palavra bíblica a partir da práxis histórica é uma desistência deste princípio; é introduzir outro critério que não a própria revelação, contida exclusivamente no texto da Bíblia; é dar importância às "obras", etc. Ely Éser distingue entre o nível da contemplação e o da práxis histórica. "A fé é independente da práxis histórica apenas no nível da abstração e da contemplação. Na história ela nunca aparece em sua 'pureza'. Este talvez seja um dos mais importantes princípios para quem vive a fé e faz teologia nestes novos tempos. Por esta razão não se trabalhará aqui o conceito de fé e história nos seus níveis de autonomia, mas nos seus níveis de dependência." (38). Esta frase reflete o espírito do fundador da Igreja Metodista, John Wesley, citado na introdução: "Pregar salvação ou justificação somente pela fé é pregar contra a santidade e as boas obras. A esta afirmação é possível dar a seguinte resposta: 'Isto seria de fato assim, se estivéssemos falando, como alguns o fazem, de uma fé que fosse separada da santidade e boas obras.' Mas nós falamos de uma fé que não é distinta, antes pelo con-

trário, é produtiva de todas as boas obras e de toda santidade." (6). É o que diz Paulo em Gl 5,6. A meu ver, além do mérito metodológico do livro de Ely Éser, está aí o grande valor de sua obra: abre uma brecha no individualismo fideísta que assola tantas igrejas protestantes e que, ultimamente, está invadindo também a Igreja Católica, na forma de um falso carismatismo. Como vi, esta semana, no ônibus de meu bairro, quando uma senhora vestida pela melhor loja agrediu o cobrador por causa da falta de dois cruzados no troco, e depois se colocou num banco a ler um livro carismático sobre o Sermão da Montanha!

Os seguintes cap. tratam do NT como processo de releitura da tradição, as diferentes interpretações sobre

Jesus Cristo e os princípios derivados do NT para a releitura contemporânea da Bíblia. O último cap. é uma ilustração: Relendo a Bíblia no novo contexto missionário de cristãos protestantes brasileiros e cristãos católicos da Nicarágua". Ilustrando também o valor ecumênico do livro. Outro mérito do livro é a grande diversidade dos textos exemplificativos, colhidos nos mais diversos livros bíblicos, inclusive o Ap e a1 Jo.

Quanto ao estilo, julgo-o um tanto pesado. E a revisão não conseguiu evitar as cochiladas, como, p. ex., a transliteração grega *metha* em vez de *meta* (p. 10 e alhures) e a troca de linhas bem no meio da p. 14.

Johan Konings S.J.

Os Escritos de São João e a Epístola aos Hebreus. / E. Cothenet (et al.); tradução (do francês) M. Cecília de M. Duprat. — São Paulo: Ed. Paulinas, 1988. 360 pp., 20 x 13 cm. (Coleção: biblioteca de ciências bíblicas) ISBN 85-05-00868-5.

Reunir no mesmo volume os escritos joaninos e a carta aos Hebreus é um tanto estranho, mas se explica pelo interesse editorial de ter volumes mais ou menos iguais nesta coleção de introduções a textos e temas bíblicos. O presente volume foi precedido por um volume sobre os evangelhos sinóticos e Atos, e por outro, sobre as cartas católicas não joaninas e as cartas paulinas (cf. *Persp. Teol.* 20, 1988, nº 51, p. 275s). É evidente que os três volumes

constituem um conjunto, o que se pode concluir por uma vaga semelhança na capa, mas não é dito claramente nas indicações editoriais.

Os AA. do presente volume são E. Cothenet, para o Quarto Evangelho; P. Le Fort, para as cartas joaninas; P. Prigent, para o Apocalipse, ao qual ele já dedicou volumoso comentário; L. Dussaut, para a Epístola aos Hebreus. Como nos outros volumes da coleção, os AA. pertencem a diversas confissões cristãs. O caráter ecumênico transparece também nas teorias que eles adotam. O tratamento dos assuntos corresponde à discussão atual, mas não se perde num emaranhado de posições. Apresentam-se as principais opiniões da atualidade, com um mínimo de bibliografia (preponderantemente, mas não exclusivamente francesa), deixando à

"devoção" do leitor a procura de mais amplo material de pesquisa. A exaustividade não faz parte do intuito desta coleção.

Cothenet trata da apresentação literária do Quarto Evangelho, de sua formação, seu contexto religioso e teologia. Depois, dedica um capítulo a "História e Símbolo", concluindo com considerações sobre o autor e a data. Le Fort, ao tratar Cartas de João, descreve suas características, pontos de destaque e temas prediletos. Depois, considera a situação do autor, os problemas documentários e a acolhida das Cartas na Igreja, ontem e hoje. Prigent situa o Ap no seu ambiente e gênero literário, toca nos problemas de composição, destinatários e teologia. Considerações sobre o Ap e o culto e sobre o Ap na arte encerram sua contribuição. Dussaut, ao abordar Hb, recorre a uma análise "arquitetônica" — terminologia analógica muito interessante para entender um texto conscientemente "construído" como é Hb. O tempo, os símbolos, as funções, a visão cristológica sacerdotal são os tópicos que ele faz entrar na sua análise, dedicando também válidas considerações à hermenêutica do AT em Hb. Termina por considerações sobre o ambiente, destinatários, data e lugar.

As quatro contribuições têm em comum a prioridade atribuída à leitura do texto, antes de entrar em teorias de crítica literária e, sobretudo, em questões de data, lugar e autoria. De fato, como diz Cothenet, "a melhor maneira de penetrar nas perspectivas do IV Evangelho consiste em ler a obra sem interrupção, sem se preocupar com os subtítulos ou notas propostas pelos tradutores. [...] Que diríamos do turista que, chegando ao adro de uma catedral, começasse por ler seu guia, an-

tes de admirar o próprio monumento e percorrer lentamente os contornos e contemplá-los numa admiração desinteressada, por simples prazer?" (18). Portanto, leitura descomplexada, desproblematizada, em certo sentido estética, dos textos do NT, eis a pedagogia visada por estas introduções.

A tradução se apresenta fluente, mas revela falta de entrosamento da tradutora com o assunto (a não ser que certas "surpresas" devam ser atribuídas a uma revisão apressada). Só alguns exemplos, para ajudar a preparação de nova edição: p. 31, linha 4: "imutáveis" deve ser "intermutáveis" ou "mutáveis". Na mesma pág., última linha, "madeísta": seria melhor dizer "madeica" (trata-se de um conceito cultural, não ideológico). O subtítulo "Hipóteses em paralelo", na p. 36, parece suspeito. Não temos o original francês, mas conforme o conteúdo trata-se de hipóteses a respeito dos paralelos histórico-culturais e religiosos do Quarto Evangelho. Na p. 37, "de acordo com Lucas (1,1-4), João é o único evangelista que nos explica seu método de trabalho e objetivo"... Acharmos que se queria dizer: "depois de Lucas". Confusão entre "après" e "d'après"? Na metade da p. 49 é mencionado o "Documento de C. de Boismard"; trata-se do "Documento C" da teoria de M. E. Boismard (exposta na p. 53). Na p. 52, 4ª 1, antes do fim: "das duas edições de sua obra", deve ser: "das duas edições anteriores de sua obra". Na p. 77 causa surpresa ver Bultmann, Barrett e Dodd tratados como "comentadores antigos", dentro de uma estrutura de frase que dá a impressão de que a "Regra da Comunidade" (de Qumran) seja mais recente que eles! Na p. 78 o "Rolo da Guerra" virou a "Regra da Guerra" (certamente

por analogia com a "Regra da Comunidade"). Passando por cima de erros mais inocentes, descobrimos na p. 133 que Jo 17 pode ser considerado "uma amplificação das súplicas do Pater". Em bom português, o tal de "Pater" é

o Pai-Nosso. Alguém pode achar esta lista, referindo-se a 30% do texto apenas, um tanto mesquinha. Mas nós achamos que "demais é demais".

Johan Konings S.J.

BARTH, Gerhard: *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*. / Tradução (do alemão) Constantino Ruiz-Garrido — Salamanca: Sígueme, 1986. 171 pp., 21,3 x 13,8 cm. (Coleção biblioteca de estudios bíblicos; 60) ISBN 84-301-1008-9.

A tese de fundo deste livro, cujo A. é um exegeta alemão pertencente à Igreja evangélica, é que o constitutivo do batismo é ser "adjudicação e apropriação da salvação" e não resposta e confissão de fé do batizando (100). Tal tese é evidentemente dogmática, embora o A. declare que deseja apenas fornecer informações de caráter exegético-histórico (cf. 9). Uma coisa não exclui a outra.

O A. parte de uma investigação sobre a origem do batismo cristão, discutindo sua relação com os antecedentes na história de Israel e das religiões (cap. I). As informações dadas são conhecidas por quem procurou manter-se atualizado na discussão exegética dos últimos tempos.

A seguir pergunta pelo sentido da fórmula baptismal "em nome de Jesus" para a compreensão do batismo (cap. II). Seu sentido não é o de ser entregue como propriedade a Jesus, mas o de ser posto "em relação com o acontecimento salvífico vinculado ao nome de Jesus" (65).

O cap. III pergunta pela conexão entre o batismo e a comunicação do Espírito. Pelo batismo se recebe o Espírito, embora este seja livre e se possa comunicar antes ou depois do mesmo. Como penhor da salvação futura, o Espírito torna realidade presente a consumação ainda prometida. Numa etapa posterior da reflexão é que se entende o Espírito como presença atuante de Deus, pela qual se faz possível a existência cristã.

No cap. IV se apresentam as diversas interpretações do batismo: o batismo como entrega em propriedade e como chancela (selo, *sphragis*), a compreensão sacramentalista das comunidades helenísticas, a integração do batismo na mensagem paulina da justificação e na *theologia crucis*, o batismo como novo nascimento e como petição de uma boa consciência (1 Pd 3,21). Em tudo isso o A. encontra confirmado que o primeiro sentido do batismo é atribuição da salvação em Cristo e não a profissão de fé. A relação fé-batismo é expressa da seguinte maneira: "a fé é o meio subjetivo de apropriação da salvação, e o batismo é o meio objetivo de atribuição da salvação. Ambos se condicionam reciprocamente. Nenhum pode subsistir sem o outro". Mas isso não significa nem que a fé deva preceder o batismo nem que o batismo outorgue fé ao batizando. "Senão que o batismo segue dependen-

do da apropriação subjetiva da fé, na realização da fé que se efetua na nova conduta: da mesma maneira que a fé depende da promessa e atribuição objetiva da salvação" (120). Em tudo isso encontramos muito eco da problemática teológica protestante em torno a sua compreensão de sacramento.

O cap. V recordará que o NT não apresenta uma doutrina sistemática sobre o batismo. Esta é apenas evocada, geralmente no contexto da exortação ou parenese.

O cap. VI discute se se podem encontrar no NT os elementos de uma liturgia batismal, de forma que já estaria aí *in nuce* o que a Igreja desenvolveria posteriormente e no séc. III já possui uma estrutura bem clara. É bem pouco o que se pode concluir com certeza dos dados do NT.

Por fim o cap. VII se pergunta pelo batismo de crianças no tempo do NT, entrando na famosa discussão entre exegetas alemães à raiz da crítica

de Karl Barth à prática eclesial do batismo de crianças. O A. repassa um por um os principais argumentos de Joachim Jeremias, defensor da tese de que já no tempo do NT se praticava o batismo de crianças, e mostra sua inconsistência, concluindo que não se pode negar nem afirmar a existência de tal prática.

Finalizando o A. resume num parágrafo (165-166) o fundamental de seu livro, do ponto de vista teológico. Em corpo menor e desculpando-se de se intrometer como exegeta numa discussão dogmática e pastoral, acrescenta uma justificativa da prática atual de batismo de crianças e alguma consequência pastoral que lhe parece importante.

Um livro que merece ser lido por quem deseja aprofundar a teologia do batismo.

Francisco Taborda S.J.

Caminando juntos: preparación a la confirmación. / Alsina Zegarra... (et al.) — Lima: CEP, 1988. 217 pp., 16 x 21,5 cm.

A Diocese de Cajamarca (Peru) brinda-nos com um utilíssimo manual para preparação da crisma, profundamente encarnado na realidade. Embora a realidade peruana seja muito diferente, em sua concretidade, da brasileira, não obstante, do ponto de vista formal, o livro nos oferece um exemplo a ser seguido.

O livro está dividido em 13 encontros e 2 temas (Espírito Santo [=ES] e sinais do ES), contendo além disso

orações, o rito da confirmação e uma lista de audiovisuais.

Cada encontro segue o esquema do ver-julgar-agir. A primeira parte (ver) traz à consciência, em forma de história em quadrinhos, algum aspecto da realidade. Tanto as figuras como a problemática é bem situada na realidade peruana, embora, evidentemente, seja bastante fácil transpor a problemática para a realidade brasileira, pois estruturalmente ambas as sociedades têm as mesmas características. A segunda parte (julgar) ilumina a questão desde o ponto de vista da doutrina da Igreja, com textos bíblicos e do magistério (Vaticano II, Puebla, Medellín,

Paulo VI, João Paulo II, episcopado peruano). Os autores deixam os textos falar por si, citando-os integralmente e sugerindo como os crismandos devem trabalhá-los, tendo presente o que se "viu" sobre a realidade. Eles servem assim como ponto de partida para questões a serem refletidas pelo grupo de crismandos. A terceira parte (agir) é sempre a mais curta e dá uma série de possíveis tarefas, algumas um tanto demasiado escolares para o gosto do recenseador, outras que exigem o engajamento do crismando na comunidade e o iniciam nessa tarefa.

Muito interessante é a escolha da temática dos encontros. Há sempre um título referente ao Espírito Santo e um subtítulo que explicita de que problemática se trata. O determinante é a problemática. São os seguintes os títulos dos 13 encontros com os respectivos temas geradores: o ES orienta nossa vida (sentido da vida), o ES nos convoca e capacita para viver em comunidade (amizade-comunidade), pelo ES somos imagem de Deus (homem-mulher), o ES atua no amor e no serviço (família e comunidade), faz-nos co-criadores com o Pai (trabalho), comunica-nos a alegria do Ressuscitado (festas populares tradicionais), pelo encontro somos chamados à conversão (vícios), o ES convoca-nos à unidade (outros grupos religiosos), chama-nos a construir a paz com justiça (violência e paz), chama-nos a construir na verda-

de e liberdade (fé e ciência), convida-nos a trabalhar pelo Reino (fé e ideologias), compromete-nos para transformar o mundo (fé e política), anima e acompanha sua Igreja (compromisso eclesial).

O livrinho se dirige às classes populares e supõe comunidades vivas, nas quais os jovens são convidados a se inserir. As dinâmicas usadas são bastante diversificadas (grupos, comentário de uma frase, múltipla escolha, reflexão sobre cantos, etc.). O livro contém muitas ilustrações, além das estorietas em quadrinho na parte do "ver" e tem uma apresentação gráfica agradável, apesar do papel de qualidade inferior que torna o custo menor, já que se destina a pessoas com pouco poder aquisitivo. É interessante observar a temática abordada que contrasta com o que usualmente se encontra em nossos manuais brasileiros que se apresentam antes como um pequeno catecismo ou suma da doutrina cristã. É uma temática essencialmente a partir da vida das classes populares, procurando iluminá-la com a fé e levar a assumi-la a partir da fé. Na opinião do recenseador é esse o grande mérito deste manual, com que o agente de pastoral da crisma bem como os autores brasileiros de livros congêneres muito teriam a aprender.

Francisco Taborda S.J.

SAENZ URANGA, José Ramón: *As sete aventuras*: explicação dos sacramentos. / Tradução (do espanhol) Cleusa Rodil Calderón de Paula. — São Paulo: Ed. Paulinas, 1988, 197 pp., 20,3 x 13,5 cm. (Coleção: gente jovem).

O A. teve a feliz idéia de apresentar os sacramentos a um público jovem em forma de uma narração sobre a vida de uma família. A simpática, edificante e espanholíssima família de Kiko e Zusa. Ao longo dos episódios da estória vão sendo explicados os sacra-

mentos. No início, o primeiro episódio explica o que é sacramento de uma maneira que lembra muito o livrinho de Leonardo Boff, *Os sacramentos da vida, a vida dos sacramentos*. No final de cada capítulo, há uma espécie de resumo teórico, em linguagem teológica, da intenção doutrinal do A. sobre o(s) sacramento(s) tratado(s).

Do ponto de vista do conteúdo há poucas observações a fazer. A noção de pecado original abordada ao tratar do batismo é discutível, pelo menos na forma um tanto simplista como se apresenta (cf. p. 62ss). A alternativa entre ordem e matrimônio (cf. p. 118) não se baseia na natureza do sacramento, mas na disciplina da Igreja Latina. A informação de que na unção dos enfermos se usa azeite perfumado (com bálsamo) é falsa. O A. confundiu o óleo dos enfermos com o crisma. Não consta na Bíblia que Jesus tenha imposto as mãos sobre os apóstolos para conferir-lhes o poder de perdoar os pecados (cf. p. 170).

As "aventuras" são bem interessantes, mesmo que algumas um tanto artificiais. Especialmente as muitas lágrimas de emoção que se derramam no decorrer do livro, não convencem muito. Mesmo para o espírito espanhol, não creio que fosse necessário tanto. Aliás, o livro conserva certo colorido espanhol que a tradutora poderia ter disfarçado. Pois, ao fim das contas, traduzir não é transcrever as palavras, mas dar acesso ao espírito da obra. Especialmente num livro destinado a adolescentes. O ambiente é muito espanhol: a "tortilla" do jantar (que, aliás, desta vez num falso esforço de tradução, virou um vulgar omelete!); o vi-

nho como bebida festiva (única mencionada); o tio herói de guerra (nenhum jovem brasileiro tem semelhante experiência que teria sido fácil transpor, já que o heroísmo era o de dar a vida por um amigo e não pela pátria); as férias de verão no mês de julho (à p. 56 a tradutora se deu conta e fez o ano escolar acabar em dezembro, mas 8 linhas abaixo deixou chegar julho para Zuza ir para as férias...); a existência de pastores de ovelhas na montanha. Também na tradução os espanholismos atrapalharão a compreensão pelos jovens a que se destinam: "tonto" em vez de "idiota" ou "bobo"; a exclamação "anda" para "puxa" ou "pô"; "matrimônio", quando deveria dizer "casal" ou família; "manta" para "cobertor"; "criatura" para dizer "criança"; "ilusão" para "sonho"; "classe" em vez de "aula" ou "escola"; "raro" para "estranho"; "adiante" como resposta a quem bate à porta; "navalha" para "canivete"; "leiteria" para "lanchonete"; "signo" em vez de "sinal" (o leitor jovem pensará que se trata de signo do zodíaco... e tem algo a ver com horóscopo...); "vizinhos" para "moradores"; "seculares" como sinônimo de "leigos"; e até o Pai Nosso não vem na tradução brasileira habitual (p. 140). Difícil arte a tradução e as editoras católicas do Brasil ainda não se preocuparam suficientemente com sua qualidade, até num livrinho tão simples como este.

Tudo isso não tira o interesse e a beleza que tem o livro. Recomendável para jovens e para catequistas.

Francisco Taborda S.J.

FORTE, Bruno: *A Igreja, ícone da Trindade: breve eclesiologia.*/ Tradução (do italiano) Marcos Marcionilo. — São Paulo: Loyola, 1987. 75 pp., 20,8 x 13,8cm. (Coleção: Vaticano II — comentários; 3)

Este opúsculo nasceu a partir de um seminário, na Suíça, em 1983. Queria-se dar a conhecer a Igreja católica a teólogos e pastores do mundo todo e das diversas confissões cristãs. B.F. apresenta a autoconcepção da Igreja a partir do Concílio Vaticano II. Espera que suas reflexões possam "constituir-se em auxílio para todo aquele que queira conhecer melhor a consciência que as Igrejas em comunhão com Roma têm de si, com vistas ao crescimento na unidade desejada por Cristo" (7).

Trata-se de uma breve eclesiologia com enfoque trinitário, porque, segundo o A., uma "redescoberta" do Vaticano II (65) e "a chave para a compreensão da (sua) mensagem eclesiológica... reside na leitura trinitária da Igreja" (18). Esta chave abre a três perguntas: de onde vem, o que é, para onde vai a Igreja.

Estas perguntas são abordadas nas três partes do opúsculo. A primeira e a terceira parte tratam da origem e da meta trinitária da Igreja e são, juntas, menos desenvolvidas do que a segunda parte. O ser da Igreja, a sua forma trinitária, é a prioridade do A..

A segunda parte do opúsculo gira em torno a dois polos: Igreja como povo de Deus (comunidade, carismas e ministérios, laicidade de toda a Igreja); Igreja como comunhão (primado da Igreja local, comunhão das diversas Igrejas).

O A. alude a uma série de deficiências do passado eclesial: o árido vi-

sibilismo (24), a "eclesiologia piramidal, hierarcológica" (36s), o "eclesiocentrismo" (39). Tentou-se superar estas deficiências ao menos no nível das formulações. Superou-se a identificação visibilista com a afirmação de que Igreja de Cristo "subsiste" na Igreja Católica (73). O eclesiocentrismo, por sua vez, deve ser superado mediante uma "eclesiologia do diálogo e do serviço" (45).

Segundo o Concílio, o povo de Deus tem uma unidade fundamental: a "unidade da consagração batismal e da vocação à santidade" (36). Todos os batizados recebem o Espírito para doá-lo ao mundo (41) e cada um é dotado do "carisma de viver em serviço e comunhão" (49). A ênfase do A. nesta igualdade e unidade, na riqueza da sua diversidade, leva-o a mostrar uma limitação no Concílio, a ser superada. "O Concílio não aprofundou o dinamismo da vida eclesial para além do duplice binômio de relações 'hierarquia-laicato' e 'religiosos-não-religiosos'. Estes binômios parecem inadequados..." (32).

O A. acha melhor considerar o binômio comunidade-carismas e ministérios. Este "nos restitui não só ao primado da ontologia da graça, mas também se vê, nela delineada, a missão para o mundo e, mais, a tarefa de animar o secular pelo Evangelho" (41). B. F. abre a perspectiva para a superação futura deste evento eclesial: "O desenvolvimento pós-conciliar desta reflexão mostra como a fidelidade à 'viravolta' operada pelo Concílio exige a superação do próprio Concílio..." (32). O desenvolvimento ainda maior das premissas postas pelo Vaticano II deveria levar à adoção, embora crítica, da laicidade. Esta deveria dar-se em três níveis: na Igreja (relações intra-eclesiais), da Igreja dos batizados perante o secular,

e ao nível da laicidade do mundo, a ser respeitada e acolhida na Igreja (42).

A Igreja é comunhão, que "vem da Trindade, reflete a comunhão trinitária, una na diversidade, e que rumo para a Trindade, na recapitulação final de todas as coisas em Cristo, para que ele as entregue ao Pai na comunhão da Glória" (50). Esta comunhão deve-se mostrar tanto no interior Igreja local como também na sua relação com a Igreja universal. O nível local, que nasce e se exprime prioritariamente na celebração da eucaristia (52), deve ser valorizado. "Não há um ato verdadeiramente eclesial que não seja originariamente ato de uma Igreja local" (54). Neste sentido o A. adverte: "O ministério universal de unidade não deve jamais suprir a vida e o crescimento das Igrejas locais. Deve estar a seu serviço, para ajudá-las a superar os conflitos — sempre possíveis na história — e a se desenvolver na plenitude do mistério de Cristo" (61).

A missão da Igreja é radicalmente trinitária: "se resume no mandamento de levar todo o universo ao Pai por Cristo no único Espírito" (47). Na sua destinação trinitária, a Igreja vive a tensão entre o "já" e o "ainda não". Daqui derivam três conseqüências vitais para a Igreja: a relativização própria, relativização das grandezas deste mundo, a vida na esperança, e alegria do futuro "já" antevisto na promessa

e no dom (66-68).

A partir da visão trinitária de Igreja, surge um apelo ao esforço ecumênico. "A eclesiologia trinitária, voltada a exprimir, no presente e no futuro da Igreja, o ícone da Trindade, não pode não ser 'ecumênica', empenhada na superação das divisões, para construir a unidade desejada pelo Senhor" (71). Citando a necessidade de perene reforma e de resposta ao desafio missionário, B.F. conclui afirmando que "enquanto mais as Igrejas forem no presente ícones da Trindade, tanto mais se encontrarão unidas no louvor ao mesmo Deus trinitário, a fim de que o mundo creia (cf. Jo 17,21)" (75).

Este opúsculo é muito rico na sua brevidade. Com capacidade de síntese e criatividade, apresenta a eclesiologia do Vaticano II, numa articulação trinitária. Citando abundantemente a *Lumen Gentium*, enriquece sua apresentação com outros textos do Concílio e de especialistas na matéria (e. g. Y. Congar). Focaliza pontos centrais com clareza e criticidade. Considera o A. que o Concílio apresenta aspectos a serem superados e mais desenvolvidos a partir das suas ricas premissas.

Há alguns erros de composição (e. g. pp. 21,23) que felizmente não diminuem o valor deste pequeno livro. Recomendamos sua leitura sem reservas.

Guillermo Perdomo S.J.

BUSQUETS, Joan: *Quién era Martín Lutero?* Tradução (do catalão) Maite Periel. — Salamanca: Sígueme, 1986. 311 pp., 18,1 x 12,1 cm. ISBN 84-301-1003-8.

Durante estes quase 500 anos de Reforma Protestante, a atenção dos

pesquisadores concentrou-se predominantemente sobre a figura de Lutero. Hoje, superado em grande parte o clima de antagonismo e polêmica existente entre católicos e protestantes — Lutero-herexe X Lutero-herói —, os historiadores e teólogos dispõem de uma ampla documentação e desfrutam de

maior distanciamento crítico para uma avaliação serena e objetiva do Reformador; é no elo desta corrente que se encaixa a presente obra.

Imbuído de espírito ecumênico e aproveitando a ocasião das comemorações do quinto centenário do nascimento de Lutero, ocorridas em 1983, o padre Joan Busquets escreveu este ensaio histórico — que lhe valeu o prêmio "Carles Rabola" de ensaio, em 1984 —, objetivando ajudar o leitor a compreender mais profundamente o protagonista e o movimento da Reforma. O A. assinala que a razão de ser e o objetivo de seu livro resumem-se nas seguintes palavras do cardeal Jan Villebrands, pronunciadas em 1970 na Assembléia da Federação Luterana Mundial: "Hoje, quem ousaria negar que Martinho Lutero foi uma personalidade profundamente religiosa, que buscou com toda honestidade e abnegação a mensagem do evangelho? O mesmo Concílio Vaticano II não aceitou muitas de suas exigências, e graças às quais atualmente muitos aspectos da fé e da vida cristã são expressos melhor do que antes?" (15).

Para a consecução de seu objetivo o A. recorre à farta e ampla documentação acumulada através dos tempos, e sintetiza o que há de melhor entre os autores — especialmente Lortz e Villoslada — que se dedicaram à compreensão do Reformador e sua obra. Utiliza suas fontes com acuidade crítica; seu estilo claro, conciso e objetivo faz com que sua obra resulte numa síntese preciosa dos últimos resultados da pesquisa historiográfica concernente a estes temas, e num contributo valioso à compreensão dos mesmos, a partir da sua própria maneira de valorá-los.

Concebendo que o homem é ele mesmo e sua circunstância, o A. per-

corre o itinerário familiar, espiritual e teológico do frei agostiniano, detendo-se nos principais momentos de sua evolução, e analisa a interação entre Lutero e os diversos fatores de seu âmbito vital.

Lutero é apresentado na perspectiva do contraste entre luzes e sombras: como um homem sentimental, vivencial, exaltado, nervoso e propenso à depressão e à melancolia; uma pessoa séria, honesta, piedosa, profundamente religiosa e fiel na observância de seus votos, mas também obcecada pelo pecado, muito fechada em si mesma e intolerante com o que não seja bíblia ou ela mesma; alguém com intento profético, fiel à sua consciência diante de Deus, e ao mesmo tempo obstinada em suas certezas, agressivo para com quem o contradizia, e obcecado contra o papa, o demônio e as obras; ele tinha consciência de ser o líder de uma nova teologia — a teologia da cruz —, de estar promovendo uma pastoral de reforma da Igreja — a Igreja espiritual —, comunidade daqueles que vivem somente da fé e da Escritura —, mas ao mesmo tempo não foi capaz de superar a unilateralidade de suas convicções.

Como se encontra diante de uma pessoa humana, o A. tem consciência de estar diante do mistério da mesma: "... A soma de contrastes faz com que o Reformador ofereça um aspecto ao mesmo tempo honrado e trágico. Porém, não creio que os autores descubram a verdade profunda de sua personalidade... Mas sim, cada autor, ao fazer sua síntese, descobre e elabora algo de novo sobre a verdade pessoal do Reformador alemão, sem porém esgotá-lo" (253).

Para o A. a origem real da Reforma não deve ser buscada nas circunstâncias sociais e nos abusos do clero,

mas sim, no campo da espiritualidade e do pensamento religioso. Lutero recolheu um descontentamento anterior, cuja linha de fundo era a busca da espiritualidade cristã à margem da Igreja; foi herdeiro da "devotio moderna" — escritos ascéticos e místicos —, do evangelismo francês, e sofreu as influências de Wiclef e Huss — caráter nacionalista, constatação da Igreja estabelecida, e a Escritura como única fonte da revelação; identificou-se com a mística renana dos dominicanos Eckhart e Tauler; não foi humanista mas aproveitou os ataques que os humanistas dirigiam contra a escolástica e a Igreja, e utilizou-se de seu método para estudar a Bíblia. Mas isto foi apenas uma metade da reforma, pois sua personalidade, com a agudíssima consciência de si mesmo e de sua missão

profética, foi o outro fator decisivo. Lutero protagonizou um movimento primordialmente religioso e teológico, que posteriormente levou-o à ruptura com a Igreja e acabou por escapar de seu controle, sendo instrumentalizado pelos príncipes e ramificando-se em igrejas e seitas.

Completando sua obra, o A. apresenta uma síntese do luteranismo sem Lutero e fornece alguns dados referentes à avaliação atual da figura de Lutero e ao diálogo ecumênico entre católicos e luteranos.

Eis uma obra que merece ser lida, refletida e utilizada como meio de informação e conhecimento concernentes à pessoa e à obra do reformador saxão, Martinho Lutero.

Danilo Mondoni S.J.

AZEVEDO, Ferdinand: *Carlos Alberto de Menezes: Ação social católica no Brasil: corporativismo e sindicalismo.* São Paulo: Ed. Loyola, 1986. 151 pp., 20,9 x 13,8 cm. (Coleção: cadernos de história da igreja no Brasil; 7).

O sétimo caderno do CEPEHIB apresenta-nos a figura do leigo católico Carlos Alberto de Menezes (1855-1904) a sua atuação no campo social. Como como este trabalho foi sistematizado por Ferdinand Azevedo, seria recomendável que o mesmo fosse citado como autor, pois a apresentação da capa pode deixar o leitor um tanto embaralhado quanto à referência bibliográfica.

A obra consta de duas partes distintas: uma introdução contendo dados biográficos sobre Carlos Alberto de Menezes; e uma série de doze tex-

tos/documentos, na qual, particularmente nos sete primeiros, se patenteia seu pensamento social.

Natural de Cantagalo (RJ), C. A. M. obteve o título de engenheiro civil pela Escola Politécnica Fluminense em 1876. Casou-se em 1880 e foi pai de nove filhos. Viajou a Pernambuco e sua profissão ligou-o ao movimento ferroviário. A partir de 1891 tornou-se diretor-gerente da Fábrica de Tecidos Camaragibe, em São Lurenço da Mata. Impelido pela espiritualidade vicentina, interessou-se pela questão social, fundou a Corporação Operária de Camaragibe (1900), participou ativamente dos Congressos Católicos, organizou a Federação Operária Cristã (1902) e lutou pelo reconhecimento oficial dos sindicatos no Brasil.

O pensamento e atividade sociais de C.A.M. foram profundamente in-

fluenciados pela escola católico-social francesa, particularmente por Albert de Mun e La Tour de Pin, fundadores dos círculos operários, e por Léon Harmel, que transformara sua fábrica numa corporação cristã. Ademais, C.A.M. esteve em plena consonância com a doutrina social da Igreja, expressa na encíclica *Rerum Novarum*. No entanto, tal influência não significou uma dependência cultural ou uma cópia literal, pois C.A.M. era imbuído de espírito crítico, sabendo distinguir e diferenciar os contextos sócio-político-econômico-culturais, tanto a nível internacional, como entre as próprias regiões brasileiras.

A análise social realizada por C.A.M. distinguiu-se pelo realismo e objetividade: compreendeu agudamente a situação do operariado brasileiro de sua época e detectou suas causas, detalhando e resaltando as condições de vida dos empregados e conectando-as com a industrialização incipiente e os resquícios da escravatura. Transpondo o plano da análise, não somente apontou soluções concretas e viáveis em vista à solução dos problemas emergentes, como também engajou-se pessoalmente na ação social, na qualidade de militante católico.

Ante a questão social, C.A.M. salientou que a questão operária tinha o papel mais relevante, e que o ponto nevrálgico da mesma consistia na separação das classes. A seu ver, somente

duas propostas de solução apresentavam-se como viáveis: a socialista e a cristã. Fundamentado na *Rerum Novarum*, optou pelo espírito de unidade entre patrões e empregados para fazer frente à organização socialista incipiente; para ele a Federação Cristã Operária consistia num centro de doutrina, de trabalho, de união e de resistência, francamente religioso e abertamente católico.

No pensamento e atividade social de C.A.M. se refletem as características mais importantes da corrente católico-social predominante naquela época: recusa teórico-prática do socialismo, ação conjugada entre patrões e empregados, predileção pelos sindicatos mistos e ênfase de seu caráter confessional.

Enquanto trabalho que se apresenta à apreciação e interpretação críticas, esta obra é um contributo valioso ao conhecimento, compreensão e aprofundamento do pensamento e da atuação católica no campo social em fins do século XIX e princípios do século atual. Uma leitura utilitarista da mesma deve ser descartada, uma vez que os problemas atuais, embora coincidentes em muitos aspectos, são de outra ordem e natureza, e a doutrina social da Igreja passou por uma profunda evolução nos últimos tempos.

Danilo Mondoni S.J.

SANFORD, John A.: *Mal: o lado sombrio da realidade.* Tradução (do inglês) Sílvio José Pilon e João Silvério Trevisan. — São Paulo: Ed. Paulinas, 1988. 194 pp., 20x13 cm. (Coleção: amor e psique) ISBN 85-05-00834-0

A presença do mal foi sempre um enigma de difícil interpretação para a humanidade. Duas questões ocuparam sempre de uma maneira especial a reflexão sobre este problema: a origem e a realidade ou consistência do mal. A tradição judaico-cristã elaborou uma

etiologia do mal através do relato do pecado de Adão e Eva e procurou explicar a sua essência com a teoria da *privatio boni*.

J. A. S. tenta nesta obra afrontar de novo estas questões, tendo presente a tradição cristã e principalmente fazendo uso de elementos da psicologia de C.G. Jung. Uma das contribuições da psicologia junguiana, usadas pelo A., é a distinção entre o *ego* e o *si-mesmo*. O *ego* é a personalidade com a qual estamos conscientemente identificados e o *si-mesmo* é a personalidade total. O primeiro é egocêntrico e o outro tem um ponto de referência mais amplo. Estas duas realidades da personalidade humana têm pontos de vista diferentes diante do mal. O que é mal para um, pode ser bem para o outro. Diante do sofrimento, provocado pelo mal, o *ego*, a partir de uma visão egocêntrica, pode ter uma atitude de total rejeição; o *si-mesmo*, porque parte de uma visão global da personalidade, pode descobrir que este mal pode vir para o bem do sujeito. O mal pode ser um caminho necessário para o bem.

Outro elemento da psicologia de Jung aproveitado por J.A.S. é o conceito de *sombra*. Esta se refere ao lado obscuro, ameaçador e indesejado da personalidade. A tendência desta é incorporar aquilo que se gostaria de ser e rejeitar tudo que não está de acordo. Isto vem a constituir a *sombra*. Neste sentido a *sombra* se refere à par-

te da personalidade que foi reprimida pelo ego ideal. Ela é uma expressão do mal que se procura negar, mas que só poderá ser neutralizada quando não for reprimida mas aceita e integrada.

Estas contribuições apontam para a inevitabilidade e substancialidade do mal, elementos que, segundo Jung, não foram muitas vezes levados em consideração pelo pensamento cristão e que J.A.S. integra na sua reflexão. Isto aparece principalmente no último capítulo quando ele apresenta uma ontologia do mal e discute as críticas de Jung à teoria do mal como *privatio boni*.

Tendo presente estes registros, o A. considera o mal a partir de diferentes perspectivas — psicologia, bíblia, mitologia, folclore, literatura, filosofia e teologia. Isto permite reinterpretar a compreender melhor diversos elementos da teoria explicativa do mal que se encontra na tradição cristã e principalmente na bíblia.

A obra oferece um valioso material de reflexão especialmente porque procura integrar as contribuições de Jung para a compreensão da questão do mal. Mas se resente de uma distinção que é fundamental para o equacionamento deste problema e que já é de uso tradicional na moral: a distinção entre mal pré-moral (físico/natural) e mal moral (isto é, dependente da intencionalidade humana).

J. Roque Junges S.J.

TORRES QUEIRUGA, Andrés:
A Revelación de Deus na realização do home: ensaio e investigación — Vigo: Editorial Galaxia, 1985. 448 pp., 19,8x13,5cm. ISBN 84-7154-514-4.

Livro escrito em galego, que constitui excelente tratado sobre a Revelação. Pode ser considerado entre os melhores conhecidos pela atualidade, pela didática, pela clareza, pela amplitude e pela pertinência com que aborda a

problemática da Revelação.

O título já indica a tese central: a vontade de Deus sempre atuante é revelar-se ao máximo possível em vista da realização do homem. O A. procura desfazer preconceitos corriqueiros e, às vezes, tradicionais na catequese que perturbam uma verdadeira inteligência do processo revelador de Deus. Por isso inicia apresentando a concepção tradicional de revelação, sobretudo seu aspecto intelectualista, abstrato e de "ditado" de verdades e como ela se formou. Essa concepção, que guarda naturalmente parte de verdade, causou enormes prejuízos.

Em seguida, mostra como sobretudo a Ilustração significou o início da ruptura da legitimidade histórica para tal concepção, primeiramente no protestantismo, depois no catolicismo — teologia positiva do séc. XIX, modernismo, teologia querigmática, "Nouvelle Théologie". O Conc. Vaticano II implica o reconhecimento oficial da validade de tal intento.

Trata-se então de ir mais além da teorização sobre a revelação e perceber o emergir, vivo e real, da experiência reveladora. Em páginas claras, didaticamente organizadas, o A. expõe como emerge para o povo de Israel, seguindo os relatos bíblicos, a revelação de dentro de sua experiência histórica religiosa e como no Novo Testamento no humano de Jesus se revela o divino, superando uma visão cristológica por demais alexandrina, ao tocar rapidamente a questão da consciência humana de Jesus. Depois de confrontar a posição tradicional com os questionamentos atuais, procura colocar com precisão o problema central da revelação. Trata-se fundamentalmente de articular a polaridade básica da transcendência e da imanência na revelação. Assim a revelação precisa manter quer

sua dimensão divina (transcendência) quer sua dimensão subjetiva e histórica (imanência). Um teólogo latino-americano sente que, ao tratar da dimensão histórica, a questão da práxis recebe muito pouco relevo. Nesse sentido, o A. parece desconhecer ou, pelo menos, não valoriza suficientemente a contribuição da Teologia da Libertação para tal questão.

Merece menção especial o capítulo dedicado à revelação, com maiêutica histórica. Capítulo original, muito bem trabalhado teoricamente. Aproveita a categoria socrática da maiêutica, que lhe permite superar um dos entraves maiores da concepção tradicional de revelação, seu extrinsecismo. Doutro lado, não sucumbe ao intrinsecismo modernista, porque a abre à liberdade de Deus e à novidade da história. Por isso, chama-a de maiêutica histórica. Com essa categoria quer superar outra categoria clássica, a do testemunho, que lhe parece já gasta. A categoria "maiêutica" tem o caráter de novidade e consegue equilibrar bem os pólos do intrinsecismo e extrinsecismo da revelação. Depois de elaborá-la de modo específico, mostra que ela encontra apoio na Escritura sobretudo em Jr 31, 33-34, ao falar da aliança interna.

Páginas muito belas e sugestivas, além de profundas, dedica o A. à espinhosa questão de compreender o significado da ação de Deus na história. Não discute se ele age, mas o que significa que ele aja. Para isso, começa refletindo sobre a ação de Deus no cosmo, dado as mais diversas religiões. Em seguida aborda mais diretamente a ação de Deus como revelação, recuperando elementos já tratados anteriormente de maneira menos explícita. Deus está realmente presente a todos os homens; estes, na sua experiência religiosa, captam essa presença como re-

velação ativa e salvadora; entre eles há um povo, o de Israel, que vive e expressa dum modo específico — pela sua intensidade e pela sua pureza — essa revelação, iniciando assim a história santa, que aparece recolhida na Bíblia (p. 147). Com essa reflexão, o A. resume este tema da ação de Deus na história, desde que se entenda essa história culminando na revelação total e definitiva de Deus em Cristo.

Em capítulo muito bonito e profundo, o A. mostra como a revelação em Jesus é a plenitude da revelação. Procura evitar uma intelectualização que signifique uma paralização da história. Esta plenitude em Cristo significa que nele o homem tem as chaves fundamentais nas que se funda a sua existência, abrindo-lhe o espaço para sua realização plena como ser humano.

Uma outra face dessa plenitude da revelação em Cristo é seu caráter universal. Para desenvolver tal dimensão, o A. defronta-se longamente com W. Pannenberg. De fato, se me permito uma crítica, creio que o A. detém demasiadamente em dialogar com posições de outros autores. O confronto com Pannenberg é muito extenso. Para um livro que se quer fundamental, talvez valesse mais a pena expor as próprias teses e deixar para alguma nota mais longa o confronto com outros autores. Esse excesso de erudição do livro torna-o um pouco pesado.

Entretanto a clareza do A., a firmeza com que expõe sua posição, ora concordando, ora discordando dalgum teólogo de renome, diminuem o risco do excesso de citações de outros teólogos. O grande perigo é que o leitor termine sempre pensando que o importante é conhecer a posição dos diferentes autores, em vez de chegar a fazer-se uma idéia mais clara do tema em questão.

O último capítulo vem rematar o tema central da revelação. De si, como reconhece o próprio A., ele vai além do assunto tratado. Trabalha a temática da revelação na Escritura e na Tradição da Igreja. O livro começara com a reflexão sobre a emergência da revelação no povo de Israel, que a consigna em livro. Agora retoma em outro nível mais profundo esse problema sob o ângulo do "canon". A Escritura objetiviza a consciência da Igreja. Por isso, faz-se mister considerar a legitimidade e os critérios para a formação do canon. Ao lado dessa questão, coloca-se também outra referente ao critério formal definitivo: o magistério infalível da Igreja. Temas que pertencem a uma teologia fundamental, mas não necessariamente da revelação. Entretanto eles se interligam de tal maneira que o A. julgou por bem tratá-los.

Sendo um livro muito amplo e, às vezes, um pouco circular em seu método, de tal modo que alguns mesmos assuntos são retomados em vários lugares, mas em níveis diversos de profundidade, fez muito bem o A. de, no seu final, empreender uma síntese das principais teses. Assim o leitor pode sair com um esquema claro do desenvolvimento da temática.

Este livro é antes de tudo altamente recomendável para alunos de teologia que queiram aprofundar a questão da revelação. É excelente teologia fundamental. Um cristão mais afeito à problemática teológica também poderá lê-lo com proveito. Sendo o A. situado no primeiro mundo, giram seus questionamentos em torno da problemática que a modernidade européia tem levantado. Daí sua preocupação em dialogar com os seus grandes filósofos e teólogos. É uma teologia que busca resgatar o sentido da fé cristã referente à revelação para um universo intelectual.

tual impregnado com as interrogações da autonomia da razão, da relevância da subjetividade. Um teólogo latino-americano sente naturalmente a falta de toda uma problemática que o mundo dos pobres levanta, que a práxis libertadora suscita em relação à ação de Deus no mundo. Este tema não está totalmente ausente, mas recebe uma presença assaz reduzida. Evidentemente o livro foi escrito para o leitor europeu. Mesmo assim tem relevância para

um leitor de nosso Continente por toda uma série de problemas que já são realidade entre nós. E também é um texto aberto a uma ulterior reflexão mais ligada à prática. Por todas essas razões, trata-se de um livro cuja leitura será certamente muito enriquecedora para qualquer leitor aberto à problemática moderna.

J. B. Libânio S.J.

MATEUS, Odair Pedroso (ed.): *Educação teológica em debate.* — São Leopoldo: Ed. Sinodal, 1988, 171 pp., 22,5x18cm. Co-edição: São Paulo, Aste ISBN: 85-233-0128-3.

O livro contém uma série de contribuições apresentadas no Encontro Brasileiro de Educação Teológica (EBET, São Bernardo do Campo, SP, 1986) de natureza ecumênica. A iniciativa de tal encontro partira dos próprios estudantes de Teologia com a colaboração de várias instituições ecumênicas e interdenominacionais. Aproveitou-se o ensejo para comemorar nesse Encontro o 25º aniversário da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos.

O livro se divide em duas partes. Numa primeira parte, se reuniu o material de quatro painéis realizados na parte da manhã e na segunda parte se apresentam os textos que informaram os debates dos diversos grupos de interesse, sob o título de seminários. O primeiro painel reproduz textos enviados posteriormente pelos expositores enquanto os outros foram confeccionados a partir de gravações das exposi-

ções juntamente com o recurso a textos que alguns expositores também enviaram posteriormente.

Um primeiro painel versou sobre a socialização do saber teológico. A. G. *Mendonça* começa esclarecendo que não se trata de um saber teológico enciclopédico, mas daquele que brota imediatamente do teólogo que não é mero reprodutor mas produtor de saber teológico. Critica o ensino de teologia, como mera reprodução de uma teologia produzida alhures e em outro momento histórico, mesmo reconhecendo o valor da produção teológica de outros lugares e espaços.

Conta que há na teologia protestante uma defasagem entre a piedade popular que não é teológica, e a teologia que não é popular. Falta uma produção teológica brasileira. A sua probreza vem de seu distanciamento da Bíblia. Os protestantes receberam uma Bíblia interpretada pelo missionário estrangeiro. A solução vai na linha de criar uma nova geração de biblistas, não fora, mas aqui no Brasil, em contacto com a realidade e com o auxílio das ciências do social.

Outro painellista (*J. D. de Arújo*), depois de falar de sua quádrupla expe-

riência na formação do clero, de leigos, com universitários e com camponeses, tira três lições: a educação teológica não é monopólio do clero, nem está limitada às faculdades de Teologia e aos seminários confessionais, nem deve estar presa aos compêndios.

Na relação entre a teologia acadêmica e a teologia das igrejas, um painellista (*Z. M. de Oliveira*) acentua muito mais a distância entre ambas, enquanto outro (*J. C. Maraschin*) chama atenção para o caráter existencial de toda atividade teológica, já que todo teólogo está vinculado a uma Igreja, no sentido de comunidade local ou regional. A academia é tão Igreja quanto a comunidade de base. Há naturalmente nítida diferença entre a teologia acadêmica e do fiel comum. Devemos articular ambas as teologias.

Outro grupo de exposições versou sobre a relação entre o ministério da teologia e o ministério pastoral (*S. Takatsu, S. Meincke*). Dentro do quadro de ministérios nas comunidades, que visam a promoção, coordenação, capacitação da Igreja na evangelização, na diaconia, no testemunho, na administração, na liturgia, o ministério da teologia tem seu lugar. Cabe um serviço de crítica à mensagem da Igreja em dado momento da história em vista da construção da comunidade. Tarefa, portanto, ao mesmo tempo crítica e construtiva sobretudo de nova linguagem, de novas formas de liturgia, de participação na obra de Deus no mundo. Em uma das exposições, trata-se de confrontar dois tipos de pastoral: individualista assistencialista, espiritualista (Movimento Encontro) e outra de cunho social comprometido (Repartir Juntos). Ambos presentes nas igrejas.

Um quarto grupo de exposições tratou da teologia latino-americana no

contexto evangélico brasileiro (*Júlio de Santa Ana, Zwinglio M. Dias*). Um dos expositores acena para o fato de que antes da colonização já se fazia teologia na América Latina (= AL) por parte dos índios. Durante mais ou menos quatro séculos a teologia que se fez na AL foi predominantemente repetidora, consumidora e reprodutora do que se fazia em outros lugares. A partir da década de 60, e sobretudo de 70, começam a mudar as coisas. A especificidade de tal teologia lhe vem do fato de colocar as questões a partir de nosso contexto e problemas, sobretudo de opressão e libertação, desde a perspectiva do oprimido. Tem como referência constante à prática de fé nas comunidades novas que estão surgindo no Continente. Assume uma concepção unitária da história. Sua origem tem que ver com as transformações por que passa a AL. O conferencista J. de Santa Ana, a quem vimos resumindo, observa finalmente que os estudos bíblicos na AL são a parte mais fraca da nossa teologia atual. É um apelo para que se trabalhe mais com a Bíblia.

Zwinglio Dias, na sua análise mais sobre o protestantismo que propriamente sobre a teologia protestante, começa recordando a origem sócio-política do protestantismo brasileiro. Ainda que sendo um protestantismo conservador, para a situação de Brasil daquela época se apresentava modernizador. Mas era algo importado. É não se tomava consciência disto naquele momento. Além desse caráter estrangeiro, o protestantismo se apresentava teológico-doutrinariamente como consolidado, petrificado. Teologia sem criatividade. Pode-se dizer que de 1930 a 1950 o protestantismo se consolida nas estruturas eclesásticas. Alijam-se das igrejas os setores discordantes que

propunham assumir um caráter brasileiro. Também merece referência o movimento pentecostal que surge na segunda década do século, aglutinando o povo. Referindo-se à prática pastoral, o A. julga que não se pode desenvolver nas comunidades protestantes a metodologia das CEBs católicas. Há todo um universo de referência distinto, uma piedade, uma espiritualidade, uma religiosidade, que têm limites e marcas muito próprias. Termina afirmando que se devem trabalhar os elementos próprios da vida comunitária e da tradição protestante.

A cada grupo de exposição, seguiu-se um debate, que o livro reproduz. Na sua segunda parte, há série bem diversificada de pequenas exposições que animaram os debates dos diversos grupos de interesse. Num se trabalha o perfil do estudante de teologia dos seminários protestantes brasileiros. Apesar de muitas dificuldades teóricas de definir o próprio estudante, procurou-se então investigar a razão da escolha da teologia por parte dos seminaristas, a origem social dos mesmos, de onde vem a força atrativa vocacional e finalmente se analisa o cotidiano dos seminário. P. Bourdieu ofereceu elementos teóricos para a pesquisa. Pequena

exposição tratou da mulher no ensino teológico. Percebe-se um movimento na linha da superação de preconceitos contra tal presença. Outro seminário se orientou na linha do levantamento do atual ensino sobre ministério docente da Igreja (ou educação cristã, ou educação religiosa) nas escolas de teologia. A metodologia do ensino da música foi também contemplada num seminário. Três questões específicas encerram o estudo: educação teológica alternativa, educação teológica ecumênica e educação teológica a nível de pós-graduação.

Como se vê, este livro ajuda-nos a ter uma idéia bastante ampla sobre o ensino da teologia no mundo protestante. Quem realmente está interessado em fazer-se uma idéia de tal universo, ganhará muito lendo o livro. Naturalmente as diferentes exposições são de valor variado. A exposição de Julio Santa Ana é muito rica e matizada. Outras têm um tom mais retórico ou provocativo. Outras são informações de dados. Enfim, o livro reflete a mobilidade por que passa a educação teológica protestante.

J. B. Libânio S.J.

Educación para el cambio social / Paulo Freire... (et al.). — Buenos Aires: Ed. La Aurora, 1984. 158 pp., 17 x 11,8 cm. ISBN 950-551-032-2

Pequeno livro que passeia no universo teórico pedagógico já há décadas muito conhecido na América Latina de que há íntima relação entre Política e Educação. Tanto conservadores como

revolucionários sabem que já não podem descuidar da dimensão política da Educação cujo sujeito hoje não são somente as elites mas também as classes populares. Portanto, todos se preocupam com o "povo" com a mobilização popular e com o papel da educação em todo esse conjunto. E as práticas educativas vão se distanciando na medida em que se posicionam a favor da conservação de velhas — mas sob

formas novas — estruturas de dominação ou da transformação das estruturas sociais injustas. Se de um lado o sistema capitalista se apóia na seletividade das instituições educativas e no seu controle, os que querem transformá-lo afirmam a necessidade de uma educação para conscientizar as classes dominadas, no interior de uma formação classista, na condução de ações libertárias sócio-políticas.

Os autores do livro — *J. Barreiro, Paulo Freire, Ivan Illich, P. Furter, E. Monti* — colocam-se todos na linha da transformação da sociedade e do papel da educação nela, evitando um posicionamento puramente funcionalista, que vem sendo alimentado por inúmeros pedagogos mais articulados com o sistema dominante.

P. Furter trata do tema da Educação permanente, vista como um processo de desenvolvimento individual integral, mas a ser integrado no grande sistema de educação, não como um apêndice ou para-sistema, mas dialeticamente. Tal educação é exigência de inúmeros fatos que se impõem nas sociedades mais desenvolvidas, tais como: aumento constante dos conhecimentos julgados necessários para o desempenho de uma atividade, a renovação acelerada dos conhecimentos adquiridos, as mudanças estruturais produzidas pelo avanço tecnológico, a discrepância entre o nível de aspiração educativa e a possibilidade de o sistema atual satisfazê-la, o aumento do tempo livre, a maior participação de pessoas no processo de desenvolvimento por efeito dos meios de comunicação social, série de programas de integração cultural, etc.

A educação permanente é exigência inelutável dos acontecimentos e da estrutura psíquica do próprio homem que reage diante desses acontecimen-

tos querendo avançar em seus conhecimentos e habilidades. O problema da condução da Educação permanente é complexo. Se de um lado ela deve ter criatividade própria, liberdade de auto-organizar-se, pessoas especializadas, subvenções próprias, doutro não pode constituir-se num sistema autônomo, independente do conjunto da educação. Mas necessita estar em contínua atitude crítico-dialético com as fases anteriores, já que ela também é condicionada pela educação anterior. Erros desta podem ser corrigidos se as lições da Educação permanente servirem de *feedback* crítico para reestruturar as fases anteriores e por sua vez ela se constrói sobre o já feito.

O A. insiste em outro ponto muito importante, a saber, que a Educação permanente deve ser pensada como estratégia cultural num processo de desenvolvimento integral e não contentar-se com remendos de falhas das outras etapas. Tal reflexão é muito válida para os países mais carentes, onde se multiplicam os cursos "supletivos", que não passam de remédios ou paliativos para erros estruturais. Por isso, recomenda como tarefas importantes determinar bem as necessidades correspondentes do desenvolvimento cultural, vendo o que já existe a fim de equacionar melhor uma política educacional global.

Ivan Illich tem pequeno texto, extremamente crítico a respeito do verdadeiro culto que a sociedade moderna dedica à educação. Usando com fina ironia a simbologia religiosa e da alquimia, mostra como a educação se comporta simbolicamente para os homens de hoje como uma religião ou como uma alquimia, que tudo sacraliza e tudo transforma. Texto mais de denúncia que de anúncio.

E. Monti situa-se ainda mais forte-

mente na perspectiva política, mostrando a relação entre o sistema educativo e o sistema político global. Os diferentes momentos da evolução econômico-política dos países da América Latina — ele considera especialmente o cone sul — exigiram transformações no sistema educativo. Mas como as estruturas básicas permaneceram as mesmas sob a hegemonia das classes possuidoras nos diferentes momentos, as mudanças educativas também não foram profundas mas de adaptação ao novo tipo de dominação. Evidentemente não de modo determinista e mecânico, de tal modo que às vezes as contradições se aguçaram entre as aspirações e movimentação das classes populares e o domínio das elites. E em determinados casos o desfecho foi trágico com golpes militares, após movimentos de radicalização. Dentro do atual sistema global de dependência não há saída para verdadeiro desenvolvimento e aos avanços educativos correspondem sempre mecanismos de controle, criados pelas classes dominantes. Uma alternativa educativa verdadeiramente popular implica numa mudança da estrutura política global. Por isso ela deve estar inscrita em movimentos populares, a partir de decisão política prévia, desmascarando as contradições do discurso

democratizante formal e não se contentando com uma integração social. Tal educação popular deve visar a participação efetiva no mundo da produção e distribuição de bens, no poder e na criação cultural.

Terminando o livro, há um trabalho de *Paulo Freire* sobre o papel educativo das igrejas. Faz uma análise concreta mostrando as diversas atitudes educativas sob o pano de fundo de suas opções ideológicas, encarnando um projeto tradicionalista, modernizante ou libertador. Os dois primeiros, ainda que sob formas diferentes, são conservadores do sistema global. Só com uma práxis histórica libertadora é possível superar projetos que prendam a educação aos interesses dominantes.

O livro não traz de si nada de novo para quem já está acostumado ao universo teórico da Educação libertadora. Serve para desmascarar as posições "inocentes" e "astutas" dos que defendem uma a-politicidade da atuação educativa das Igrejas. Por isso, é recomendável para quem ainda não entrou em contacto com esse universo crítico. Excelente iniciação. Para os já iniciados pode o livro esclarecer alguns pontos e confirmar outros.

J. B. Libânio S.J.

SERBENA, Iris M. Boff: *Fé e vida crescem juntas: para pais e educadores.* — São Paulo: Ed. Paulinas, 1987. 190 pp., 20 x 13,5 cm. (Coleção: família e realidade).

Primeiro agente de socialização da pessoa humana, a família é um educador, eficiente, que nos acompanha, depois, ao longo de toda a vida. Mas, co-

mo é que a família exerce esta sua missão? De qualquer jeito, ou numa linha de fé atuante? Sustentando e reproduzindo o nosso sistema social injusto, ou promovendo transformação? Muitos pais sentem o peso desta responsabilidade. Mas estão desorientados: o velho não serve mais, o novo questiona e assusta. Outros nem se preocupam mais: engolfados na lufa-lufa da vida,

acabaram acomodando-se.

A A. tem algo a dizer sobre o assunto. À primeira vista, seu livro parece propor apenas um bom papo informal. Na realidade, é um papo que impressiona: é como se tivéssemos recebido a visita de uma dessas pessoas vivas, inteligentes e simpáticas que, sem jamais perderem a simplicidade, irradiam sabedoria, bom senso, amor.

A A. move-se com desenvoltura em áreas minadas como a pedagogia, psicologia e teologia. Não é para menos: competência ela tem. Casada, mãe de sete filhos, licenciada em Pedagogia, é professora e membro da Associação Interconfessional de Educação de Curitiba (ASSINTEC), que coordena o Ensino Religioso nas escolas da rede oficial do Paraná. Sua qualificação, aliás, vem de mais longe: corre no sangue da família Boff; basta lembrar seus dois irmãos teólogos e agentes de pastoral, Leonardo e Clodovis (que ela, modestamente, não cita no livro).

De 1982 a 1984, a A. publicou na revista *Família Cristã* uma série de artigos sobre a educação da fé em família, que chamaram a atenção. Por insistência de muitos leitores, estes artigos são agora colocados ao alcance de um público maior, em forma de livro.

O esquema da obra é simples: em cinco partes, aborda a educação cristã primeiramente no colo dos pais (plural!), depois nas experiências, respectivamente, da família, da comunidade, da vida, até o amadurecimento no compromisso da transformação social.

Embora bem didático, o livro supera o esquematismo linear habitual em semelhantes publicações. Descreve a vida, tão cheia de surpresas. A A. acompanha o desenvolvimento da criança sem perder de vista o mundo que a cerca; irmãos mais velhos e mais

novos; avô e tio. Recupera até reações de adultos da família quando eles próprios eram ainda crianças. Definitivamente, este é mais que um livro didático: tem todo o sabor de uma saga catequética.

Em menos de 200 páginas, a A. nos brinda com numerosas reflexões realmente originais: a visão tipicamente feminina, materna, do batismo; exemplos de como a criança educa os pais e, mais tarde, de como o adolescente os reeduca; porque e como falar da morte para a criança. Há páginas notáveis sobre a educação para a oração, a iniciação bíblica e litúrgica; sobre a formação da consciência e a gradual preparação, na vida, para a penitência, a eucaristia, a crisma. Tudo isto encaminha à fé adulta, com seu compromisso de transformação social.

Toda esta variedade de experiências e reflexões é servido ao leitor em 24 capítulos breves, densos, gostosos. No fim de cada capítulo, fica a sensação de que valeu a pena lê-lo. A linguagem é viva, fluente, simples. Frequentemente, o realismo da dona de casa vira poesia e mística. A A. é uma mestra que pensa em voz alta, sem moralismos ou poses magisteriais. E como pensa!

O livro é, de certo modo, autobiográfico. Nasceu da experiência de uma família que deu certo. Paradoxalmente, é esta a sua fraqueza: e as tantas famílias sem o mínimo de chance, desunidas, que não deram certo? Provavelmente mereceriam um livro à parte. Em todo caso, também elas encontrarão nestas páginas uma fonte de esperança e de coragem, e inspiração para alternativas viáveis.

Este livro é uma obra catequética de orientação segura, destinada a tornar-se um clássico na sua área. Ao mes-

mo tempo, é um livro que comove e faz sorrir; que provoca; prende o leitor do começo ao fim. Um livro realmente novo. Recomenda-se vivamente a pais e educadores em geral (sem esquecer

avós e domésticas!); aos catequistas; ao clero. Também adolescentes e jovens o lerão com proveito e agrado.

Wolfgang Gruen S.D.B.

GUTIÉRREZ, Gustavo: *Dios o el oro en las Indias: siglo XVI.* — Lima: CEP, 1989. 177 pp., 19,7 x 13,4 cm. Co-edición: Instituto Bartolomé de Las Casas, Lima.

Já começa a surgir ampla bibliografia em preparação aos 500 anos de evangelização da AL (1992). Com esta obra G.G. oferece sua contribuição, reavivando a memória de Bartolomé de Las Casas, o admirável bispo dominicano de Chiapas (atualmente México), defensor impertérrito dos índios. O livro mostra como sua obra é atual.

Este volume é parte de um estudo mais amplo sobre o grande bispo da época colonial. G.G. apresenta aqui a moldura do que pretende desenvolver na obra como um todo.

O cap. I (23-54) recorda a situação dos índios na ilha La Española (atual República Dominicana — Haiti), onde se elevou o primeiro protesto contra a exploração dos autóctones. Sugestivamente o cap. intitula-se "A morte antes de tempo". Nesse contexto e influenciado pelo famoso sermão de Antônio Montesinos, porta-voz da comunidade de frades dominicanos, iniciará o processo de conversão de Las Casas.

Analisando o sermão de Montesinos, G.G. acentua que o autor, na defesa dos índios, se deixa simplesmente por uma razão evangélica (o amor ao próximo) e não por disquisições jurí-

dico-teológicas, como se tornará comum mais tarde. Como dirão os frades ao defender-se, queriam eles simplesmente "pregar a verdade evangélica". Mas esta foi considerada pelos oponentes uma "doutrina nova", vale dizer: suspeita de heresia ou, pelo menos, escandalosa! A reclamação vai à corte e aos superiores dos dominicanos. O Provincial considerará "escandalosa" a opinião de seus religiosos. Tanto Diogo Colombo (filho do "descobridor" e almirante da ilha) como o rei Fernando V e o Provincial se darão conta de que o sermão não questionava só o modo de tratar os índios; o próprio sistema colonial era denunciado em nome do Evangelho.

O grupo de frades dominicanos, do qual Montesinos foi porta-voz, continuou sua ação profética em defesa dos índios, reconhecendo o índio como oprimido e propugnando o direito dos pobres. "Não há aqui, na afirmação do direito dos pobres, perda de universalidade dos princípios, como alguns parecem temer; o que há é verdadeira universalidade através do ganho em concretidade histórica e em realismo evangélico, bases de toda autêntica profecia" (54).

O título "Deus ou o ouro nas Índias" refere-se à profunda intuição teológica de Las Casas, identificando a idolatria como a raiz última do problema: por mais que digam o contrário, o verdadeiro deus dos conquista-

dores era o ouro, não o Deus de Jesus Cristo. Essa intuição será estudada no cap. IV. Nos dois cap. anteriores, G.G. mostra a contra-argumentação dos inimigos de Las Casas que, aliás, só faz ressaltar como o bispo de Chiapas tinha razão.

Os cap. II (55-105) e III (107-133) são um estudo do "parecer de Yucay", escrito anônimo, elaborado a pedido do vice-rei do Peru, Francisco de Toledo. As últimas pesquisas conseguiram identificar como autor o frade dominicano García de Toledo, primo do vice-rei.

O cap. II localiza historicamente o "parecer de Yucay". É fundamentalmente um escrito contra Las Casas, em quem se identificava a origem de todos os males. Tanto é que o vice-rei manda recolher as obras de Las Casas, fundamentado em que suas idéias constituíam "o coração dos demais frades deste Reino" que se opõem à exploração dos índios. Neste cap. é explicitada a argumentação contra a legitimidade do poder incaico. Para justificar o direito da Espanha às novas terras — posto em questão por Las Casas —, era preciso "provar" que, antes de chegarem os espanhóis, os territórios conquistados eram terra de ninguém. Ao primo do vice-rei (como também a este) basta mostrar que tal é o caso do Império Incaico. Para tanto argumenta que os incas eram "tiranos sem direito autêntico sobre povos que haviam submetidos pela força" (82). Os conquistadores surgiam no panorama como libertadores! Além disso, aduzem-se outros argumentos, como o de que os índios violavam a lei natural e eram seres inferiores.

G.G. ironiza vez por outra a hipocrisia da argumentação. Assim à p. 91: "Aos 'encomenderos', postos agora a

missionários, devem os índios sua salvação eterna. Bem podem então pagar — parcialmente ao menos — a enorme dívida contraída com seus salvadores, por meio de seus trabalhos e suas vidas" (91).

O cap. III desmascara a argumentação teológica do "parecer de Yucay". Numa visão providencialista da história, García de Toledo interpreta o papel que os tesouros do Peru jogam no plano de Deus. Primeiramente a "descoberta" da América é a recompensa de Deus aos reis da Espanha pela vitória sobre os mouros... Com isso, ao mesmo tempo, há mais um argumento em favor da legitimidade da dominação espanhola.

Mais espantoso ainda é o outro argumento do autor do memorial por seu etnocentrismo ingênuo e escandaloso. Traz a parábola de um pai com duas filhas: uma bonita, outra feia. Para casar a bonita, nem precisa esforçar-se. Mas se quiser casar a feia, deverá dar um bom dote. Assim também Deus. Criou os europeus (a filha bonita) e os índios (a filha feia). Para poder fazer chegar o Evangelho (o esposo) a estes, teve que acumular tesouros em suas terras. E o parecer prossegue: "Assim digo destes índios que um dos meios de sua predestinação e salvação foram estas minas, tesouros e riquezas, porque vemos claramente que onde elas existem *vai voando o Evangelho e em concorrência*, e onde não existem, mas só pobres, *é meio de reprovação*, porque jamais chega ali o Evangelho, como por grande experiência se vê que a terra onde não há este dote de ouro e prata, não há nem soldado nem capitão que queira ir, nem ainda ministro do Evangelho" (citado à p. 115, grifo de G.G.). Concepção nada lisongeira para os ministros do Evangelho!

O demônio, reconhecendo que o ouro "é meio eficaz de estar o Evangelho nestas partes" (citado à p. 121), procura levar a que os índios escondam seus tesouros. (Era o que Las Casas aconselhava aos índios. Com isso está dito que Las Casas era iludido pelo demônio em sua defesa dos índios!). G.G. resume: "Numa palavra, se não há ouro não há Deus nos índios" (121). "O ouro é assim o verdadeiro mediador da presença de Deus nas Índias" (123).

O cap. IV (135-177) apresenta a posição de Las Casas, começando por narrar a história de sua vocação profética que brota da percepção do índio como oprimido, no qual reconhece o Cristo açoitado, esbofeteado e crucificado, "não uma, mas milhares de vezes" (citado à p. 169). Las Casas não só aprofunda o sentido do índio, como pobre, e tira as conseqüências (são "os Cristos açoitados das Índias"), mas também identifica a verdadeira religião dos espanhóis: adoração ao deus ouro. A respeito da "encomenda" dirá: "para dourar a cruelíssima e acérrima tirania que tantos povos e gente consome, só para satisfazer a cobiça dos homens e dar-lhes ouro, toma-se o título de fazer-lhes ensinar a fé

os que não a sabem nem para si, e com isso se lhes entregam os inocentes, para que de seu sangue tirassem as riquezas que tem por seu deus" (citado à p. 157; grifo de G.G.). E G.G. glossa: "Um pretensu anúncio do Deus verdadeiro serve para disfarçar um comportamento idolátrico dos que ignoram tudo sobre a fé" (ib.).

Este rápido resumo é suficiente para dar-nos conta da atualidade da obra de Las Casas e de quão oportuno é torná-la mais conhecida nas vésperas do quinto centenário da conquista e evangelização da AL. Cristo continua ainda hoje, apesar de Las Casas e tantos outros, a ser açoitado nos pobres da AL. Resumindo a atualidade desta abordagem, G.G. escreve na conclusão: "A prática dos que se dizem cristãos, revela em quem crêem, entregar sua vida às riquezas e fazer destas o critério último do comportamento para com os demais, significa adorar um falso deus" (174).

Esperemos que em breve apareça tradução brasileira que torne esta obra (e a de Las Casas) mais acessível a nosso público leitor.

Francisco Taborda S.J.

Encuentro con América. / Manuel Prado y Colón de Carvajal... (et al.). — Barcelona: Herder, 1988. 167 pp., 19,7 x 12 cm. ISBN 84-254-1657-4)

A proximidade de 1992 começa a suscitar reflexão sobre a chamada "saga dos descobrimentos". O presente volume reúne palestras e comunicações apresentadas nas "VIII Jornadas Inter-

disciplinares", organizadas pelo "Ámbito de Investigación y Difusión 'María Corra'", instituição sobre a qual não se obtém infelizmente nenhuma informação nas páginas do livro.

Depois de um prólogo não assinado (mas na p. 12 atribuído a certo Dr. Rubio, sem dúvida o autor da quarta palestra, como se verá mais adiante) e uma apresentação feita pelo presidente da instituição, J.M. Forcada, segue-se a

primeira palestra, da autoria do Presidente do Parlamento da Catalunha, *M. Coll*, em que o A. procura estabelecer a presença de Catalunha na América, senão na "descoberta", pelo menos antes e depois...

O presidente da comissão espanhola para as comemorações do V Centenário, *M. Prado y Colón de Carvajal*, discorre sobre porque precisamente a Espanha chegou à América. *J. Malagón*, conselheiro cultural da Embaixada da Espanha nos EE.UU., procura mostrar as raízes hispânicas daquele país.

A. Rubio de Castarlenas contribui com uma palestra muito breve, mas muito significativa da mentalidade que reina sobre o conjunto. Assina três linhas de interpretação do "encontro com América": a que chama de "indigenista" vê só o negativo e por isso propõe que se recorde mas não se celebre a data; a "oficialista" aplica os princípios da ação de duplo efeito e acaba em triunfalismo; a "materialista histórica" que o A. caricatura grotescamente. Acaba propondo a solução "realista existencial" que pelas constantes referências que merece em outros lugares do livro, parece ter feito sucesso no encontro. Ela é resumida no prólogo da seguinte maneira: "Os que vivemos hoje, deste ou daquele continente, não temos nem culpa nem glória pelos acontecimentos ocorridos antes de nascermos. Por isso, livres de remorsos e de ressentimentos mútuos (pois nenhum dos presentes temos culpa do passado!), podemos, contentes de existir, viver com alegria nossos encontros de hoje para trabalhar amigável e solidariamente, construindo o mais possível um mundo global mais humano, em paz e em festa" (p. 10).

O. Fullat, no texto talvez mais interessante do livro, com erudição, mas não sem certo pedantismo, interpreta a saga do descobrimento como o enfrentamento entre a civilização do trigo e a do milho. "Não havia composição possível, nem acordo, nem conciliação, entre trigo e milho, tão autónomas e auto-suficientes eram as duas macrocivilizações. O trigo não educou o milho; não fez mais que desnucá-lo e acabar com ele. [...] A mestiçagem civilizatória é inviável, não encaixando nenhuma peça de uma estrutura na oponente" (p. 103).

P. Gómez-Valderrama, embaixador da Colômbia na Espanha, faz um fervorinho sobre as relações da Espanha com suas ex-colônias, complementando com um diálogo com os participantes que foi parcialmente transcrito no livro.

Seguem-se três comunicações que abordam a manipulação histórica (*J. Aymar*), uma nova ordem econômica (*J. Cussó*), as comunicações (*F. Viñas*).

Esta obra constitui um claro exemplo de como o lugar desde o qual se reflete, marca de forma indelével o resultado da reflexão. Por um lado, a provável origem catalã da instituição que promoveu o encontro, e de vários dos autores, e a localização do mesmo na capital da Catalunha estão bem presentes, de forma até bastante ingênua, como na repetida referência à hipótese de que Colombo fosse catalão e não genovês. A ausência da Catalunha na "saga do descobrimento" é assim amplamente compensada... Por outro lado, não há conferencista que não se refira, de forma mais explícita ou menos explícita, à acusação contra os desmandos da conquista e que não se defenda contra ela. São mencionadas e rejeitadas tanto a "leyenda rosa" dos

triumfalistas como a "leyenda negra" que fala em genocídio, desumanidade. Quanto a este último termo ("leyenda negra"), nenhum dos oradores parece ter-se dado conta do racismo que ele oculta!

O leitor latino-americano lamentará a pretensa neutralidade do "realismo existencial". Acaba apenas tranquilizando as consciências e permitindo que, — sem consentir em festejos triunfalistas, hoje anacrônicos, — se recolham, contudo, os louros da vitória,

merecidos por Espanha, representante providencial da civilização do trigo, na obra gigantesca da subjugação do milho... O livro deixa a pergunta que deveria ser feita ao aproximar-se 1992: que sentido deveria assumir a comemoração do V Centenário da chegada de europeus ao nosso Continente, para que não seja mera comemoração de gestas passadas sem compromisso presente com o futuro?

Francisco Taborda S.J.

FRANK, Isnard Wilhelm: *História de la Iglesia Medieval.* / Tradução (do alemão) Vitor Bazterrica. — Barcelona: Herder, 1988. 251 pp., 19x7 x 12,1 cm. (Série: biblioteca de teologia; 11) ISBN 84-254-1602-7

O A., nascido em 1930, é doutor em filosofia e teologia e professor de História medieval e moderna na Faculdade de Teologia da Universidade de Mainz.

Como para muitos dos contemporâneos a figura da Igreja medieval ou carece de importância ou aparece como uma deturpação da vida cristã, o A., considerando tais apreciações como superficiais, procura compreender as circunstâncias nas quais a Igreja viveu e as estruturas às quais se incorporou, buscando, ao mesmo tempo, pontualizar os fatos imprescindíveis e destacar as idéias fundamentais e os fatores que os configuraram.

Devido à necessidade de selecionar o material dentro dos limites de um manual de teologia, o A. restringe-se ao estudo da cristandade ocidental, e como princípio ordenador opta

pela instituição do papado, uma vez que, ao seu ver, a figura da Igreja medieval resulta ininteligível sem a mesma. O período cronológico abarca o arco do tempo que se estende de fins do século V até o XV.

O A. principia sua obra abordando a evangelização dos germanos, celtas e eslavos. Destaca, de modo particular, as peculiaridades da religiosidade nos primórdios da Idade Média e a transformação da constituição eclesástica motivada pelo domínio da terra e pelo feudalismo, dado que tais estruturas foram fundamentais em todo período medieval. Para ele a ausência de uma Igreja comunitária episcopal deve ser considerada em relação com a difusão do regime da Igreja própria, na qual o bispo tornou-se um dignitário civil.

Atendo-se à análise estrutural, o A. sublinha a profunda relação entre comunidade religiosa e comunidade política. Tal relação perdurou por toda a Idade Média, diferenciando-se apenas no concernente à oscilação quanto ao predomínio de um dos pólos num período determinado.

Na Igreja régia da Idade Média pri-

mitiva (séc. VI-X) o poder régio prevaleceu sobre o poder espiritual (cap. 2). Embora a doutrina gelasiana — distinção dos poderes, mas íntima colaboração entre os mesmos — repercutisse neste período na prática os imperadores cristãos interferiram no âmbito espiritual, fundamentados no modelo da "renovatio imperii" e na concepção do monismo teocrático, na qual o rei aparece como cabeça da Igreja.

Já na Igreja papal da Alta Idade Média (séc. XI-XIII) o poder régio foi suplantado pela autoridade pontifícia (cap. 3). O programa da liberdade da Igreja, ou reforma gregoriana, consolidou-se e culminou com a reivindicação papal de direção sobre toda cristandade ocidental, pretensão esta garantida pelo princípio petrino-apostólico e justificada pela teoria das duas espadas.

No bojo desta concepção o papa definiu as tarefas derivadas da obrigação de difundir e defender a fé e de renovar e aprofundar a vida cristã com o conceito de "negotium fidei" (cap. 4). Para o A. a iniciativa papal foi evidente com relação às cruzadas e à luta contra as heresias; quanto à renovação da Igreja, no entanto, as instruções papais e sinodais exercem apenas um papel de estímulo e de fator regulador.

Na Baixa Idade Média (séc. XIV-XV) o governo da Igreja esteve nas mãos dos príncipes (cap. 5). Neste período o poder temporal sublinhou sua autonomia, não porém separação, com relação à autoridade pontifícia. O conciliarismo revelou-se como um reflexo desta situação: o cisma do ocidente provocou uma ampla oposição à reivindicação da competência universal do papa dentro da Igreja; os príncipes procuraram fazer com que as

excomunhões recíprocas dos papas carecessem de efeito, considerando o cisma como assunto de política eclesástica, sem nenhuma relação com a lei e a administração; no empenho por desacreditar a idéia conciliar os papas saíram perdendo, uma vez que para obter o reconhecimento geral por parte dos príncipes, viram-se obrigados a conceder-lhes competências eclesiásticas que consolidaram o governo eclesiástico destes príncipes temporais.

Não obstante a prevalência da análise estrutural, aspectos particularmente relevantes desse período da história eclesial também são focalizados e mencionados. São altamente sugestivas especialmente as abordagens acerca da luta contra as heresias e do conciliarismo: o A. distingue entre opiniões individuais errôneas, surgidas e esclarecidas no ambiente escolar e universitário, e movimentos populares heréticos, motivados pelo rigorismo ascético e pelo biblicismo rústico; no tocante à idéia conciliar, assinala o confronto entre as concepções corporativo-jurídica (função organizativa do papado) e jurídico-personalista (distinção entre os poderes de ordem e jurisdição, sendo que este último compete somente ao papa), e salienta que o decreto *Haec Sancta*, do concílio de Constância, baseado num amplíssimo consenso da cristandade ocidental, deve ser contemplado à luz do conciliarismo da tradição (superioridade papal quanto à direção, mas sua subordinação à Igreja quanto à causa da fé), ao passo que o decreto *Sicut Una*, de Basileia, carente de consenso, deve ser visto como expressão do conciliarismo radical (subordinação do papa à Igreja, tanto em termos de fé quanto em termos de governo).

Uma limitação da obra consiste

na acentuação, ou predomínio, do aspecto da relação entre Igreja e Estado — e como o destinatário primeiro é o público alemão, da relação entre o vértice eclesial e o império germânico. A ruptura entre as Igreja do oriente e do ocidente, assim como as controvérsias eucarísticas e o caráter catequético das catedrais mereceriam uma atenção especial, por mínima que fosse. Na abordagem da vida consagrada durante a Idade Média primitiva, o A. poderia ter superado a visão demasiado sociológica da mesma, como conseguiu fazê-lo nas etapas posteriores. Um cuidado maior em exemplificar as afirmações fundamentais feitas no capítulo 1 poderia dar mais consistência às mesmas e possibilitaria uma compreensão mais adequada ao leitor não tão familiarizado com essa ma-

neira historiográfica.

Nas notas e na bibliografia o A. conscientemente, por razão do destinatário, prescinde em geral das obras não originariamente alemãs. No entanto a versão espanhola preocupou-se em referir alguns títulos ocorrentes em outras línguas.

O tipo de análise requer do leitor uma base suficiente de conhecimentos prévios concernentes a este período da história eclesial. A existência deste pré-requisito favorecerá uma compreensão mais profunda e ampla da vida eclesial durante a Idade Média, a qual, por sua vez, é facilitada pelo estilo claro e conciso mantido pelo A. ao longo de toda sua obra.

Danilo Mondoni