

RECENSÕES E NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

MONDIN, Battista: *Os teólogos da libertação* (Coleção "Libertação e Teologia" 4). Tradução do italiano por Hugo Toschi. 182 pp., 23 x 16 cm. Edições Paulinas, São Paulo, 1980.

B. M., o conhecido douto italiano que já resenhou e criticou mais ou menos todas as correntes modernas da teologia, dedicou à Teologia da Libertação (= TdL) o volume que as Paulinas vem de publicar.

A construção do volume é mais ou menos óbvia. Introduzindo a temática da libertação, há um capítulo sobre "a idéia de libertação na Filosofia" através dos séculos, desde os pré-socráticos até os neomarxistas. Segue-se um capítulo, enumerando "as causas da TdL", que ele divide em indiretas: "o contexto político, social, cultural e religioso" da América Latina e a passagem do desenvolvimento à propugnação de soluções revolucionárias; e diretas: o engajamento político da Igreja latino-americana após o Vaticano II e a guinada política da teologia européia no fim dos anos 60.

O cerne do livro é constituído pelos três capítulos seguintes, onde B. M. analisa a obra daqueles que ele considera terem preparado, fundado e difundido a TdL. Entre os precursores B. M. estuda três: Richard Schaul, Joseph Comblin e Rubem Alves. A Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann B. M. considera fundadores da TdL. Entre os principais expoentes B. M. se detém em Eduardo Pirônio, Leonardo Boff, Juan Luis Segundo, José Miguez Bonino e Helder Câmara. Um capítulo final faz o balanço crítico global, já que, ao tratar cada um dos autores, B. M. já emitira opinião sobre os pontos fundamentais.

Após apresentar o esquema geral, esta recensão quer discutir alguns aspectos da obra. Em primeiro lugar o conceito de TdL. B. M. parece ter um conceito muito amplo de TdL, de tal forma que acaba por descaracterizá-la. Assim, afirmar que São Paulo merece "justamente o título de primeiro teólogo da libertação" (170) por sua insistência na liberdade cristã é anacronismo que não ajuda a esclarecer nada. Sem dúvida os teólogos da libertação se sentirão muito honrados em tão excelsa companhia, mas não elucida nada. A amplidão do conceito se verifica também quando B. M. cita num fôlego entre os membros da hierarquia que "contribuíram para o desenvolvimento da TdL", ao lado de Eduardo Pirônio, Pedro Casaldáliga e Helder Câmara, o atual presidente do CELAM, Alfonso López Trujillo. Aliás, a própria inclusão de membros da hierarquia, com seu discurso pastoral ou espiritual, num grupo de teólogos que recorrem ao discurso científico, é, pelo menos, pouco feliz. O próprio B. M. sente o problema e, ao comentar a TdL de Pirônio, constata um "abismo" e "posições... diametral-

mente opostas" entre o grande bispo argentino e Gutierrez-Assmann (101). São "duas concepções aparentemente antitéticas" (102). B. M. exige de Pirônio maior atenção às ciências humanas, já que "o significado bíblico do termo [libertação] não é totalmente diverso do significado que ele tem nas ciências humanas" (102). Por outro lado, quer que Gutierrez e Assmann não façam "política ou filosofia da libertação" e enriqueçam o termo "com os conteúdos que lhe foram conferidos pela Palavra de Deus" (102).

Quais são esses conteúdos ele não o diz de imediato. Mais adiante escreverá: "Como na vida e na doutrina de Cristo e também na práxis cristã, deve-se dar prioridade à libertação interior, espiritual, e não à libertação exterior, material, econômica, política etc." (178-179). Ou ainda antes: "na perspectiva paulina (que é sem dúvida também a cristã) no homem a dimensão que mais valor tem é a interior" (175; cf. também 157, 159). B. M. ignora, portanto, uma relação dialética entre os diversos aspectos da libertação. Segundo B. M. um deles precisa ter prioridade e o cristão só pode afirmar a prioridade do interior, pois da "profunda miséria interior... nenhum achado da ciência, da técnica ou da política consegue libertá-lo" (179).

Não podendo pensar dialeticamente a relação interior-exterior, B. M. não compreende tampouco a unidade da história da salvação. Criticando a visão de Gutiérrez a respeito, B. M. dirá que o teólogo peruano parece fazer "uma distinção puramente quantitativa ao invés de qualitativa" entre graça e natureza, natural e sobrenatural (78). Como confirmação cita a frase de Gutiérrez: "O fato histórico, político, libertador, é engrandecimento do Reino, é acontecimento salvífico, mas não é a vinda do Reino nem toda a salvação" (citado na p. 78). B. M. pergunta: "Mas, deste jeito, não se atraiçoa gravemente o princípio fundamental da infinita diferença qualitativa entre dom divino e realidade humana?" (78). Parece-me que B. M. teria que fazer a mesma pergunta escandalizada diante de um texto conciliar como GS 39.

B. M. parece supor que a salvação ou a libertação cristã são um "fluido metafísico" que sobrevém à realidade histórica. Por isso nega a Assmann o direito de fazer "consistir o específico cristão no amor", colocando-o entre "muitos outros teólogos do nosso tempo, também refratários em situar a especificidade do cristianismo em verdades de caráter transcendente" (90). Por que será insuficiente especificar o cristianismo pelo amor? Para São João não parece ter sido insuficiente "definir" Deus como amor nem identificar o amor a Deus e ao próximo. E o próprio B. M. vai depois chamar o amor de "o elemento mais característico e original da mensagem de Cristo" (128). Que diferença há com a afirmação de Assmann? Parece-me que é o pensamento coísta de B. M. que exige entidades metafísicas que se acrescentam ao real histórico, para poder haver diferença entre cristianismo e outros movimentos. Essa hipótese parece confirmada na crítica a L. Boff, em cuja cristologia B. M. vê "a tendência a reduzir a obra de Cristo à causalidade exemplar" "como em muitos outros teólogos contemporâneos" (120). De fato, vista em perspectiva coísta (aristotélica), a causalidade exemplar é a mais tênue possível. O mesmo não se pode dizer numa perspectiva dinâmica, histórica, personalista. A mesma direção de pensamento aparece, quando B. M. diz que a liberdade humana "ferida e aprisionada,

rodeada de mil obstáculos... tem necessidade de ser libertada antes de alcançar a plena realização de si mesma" (157; grifo meu). Mas essa libertação não é a libertação dos "mil obstáculos" exteriores, porque a libertação espiritual tem prioridade. Segundo B. M. "o cristianismo é portador da Boa-Nova: sua alegre mensagem é que o homem obteve a libertação, libertação acima de tudo dos males da alma, mas também libertação de qualquer outro mal (pelo menos em perspectiva escatológica)" (159; grifos meus). B. M. não consegue mediar o "já" e o "ainda não" da salvação, por isso tem que reduzir o "já" "aos males da alma", cuja libertação se alcança "antes". O "ainda não" se referiria aos outros males, mas, como a experiência mostra que os cristãos não estão libertos deles, põe a cláusula "pelo menos em perspectiva escatológica". O problema da impossibilidade de mediação está na concepção substancialista subjacente que, por sua vez, o impossibilita de pensar dialeticamente.

Isso significa que B. M. não capta o processo histórico, o ser cristão como um tornar-se cristão. Para ele, a Igreja parece não ser peregrina. Ela "é uma comunidade de homens livres, plena e intimamente livres, que têm a missão de promover a libertação de todos os demais" (159). Que esta seja a utopia da Igreja, concedo. Afirmá-lo como realidade é esquecer outras verdades fundamentais como o pecado da Igreja, seu caráter de Igreja peregrina. Mas um pensamento coisista não pode abranger o movimento da realidade e conseqüentemente não pode pensar dialeticamente.

Este problema está subjacente a toda a crítica de B. M. à TdL. Por exemplo, sua crítica ao papel da práxis na TdL. O problema começa com a própria compreensão de práxis. Quando B. M. escreve: "A meu ver, esta subordinação da fé à práxis, da ortodoxia à ortopraxia [que ele atribui à TdL], é inadmissível, pois qualquer ação para não ser cega e estulta precisa ser julgada e iluminada pela razão" (166). Ora, o conceito de práxis quer exatamente unir os dois momentos da reflexão e da ação numa unidade dialética. Práxis é justamente a ação não cega e não estulta por estar em constante vai-e-vem com relação à teoria. Mas para B. M. parece só haver antes e depois cronologicamente: "o momento teórico... estruturalmente, previne e prepara o momento ético, político, educativo, pastoral, ou seja o momento da práxis" (170). Por isso, a relação entre fé e práxis, fé e ciência, só pode ser a de subordinação de uma a outra. Se parto da fé, subordino a práxis à fé. Se parto da práxis, subordino a fé à práxis. Ora, a TdL parte da práxis... Nesse sentido é típica a falsa interpretação do pensamento de J. L. Segundo.

Este teólogo uruguaio expõe em seu livro "Libertação da Teologia" (Loyola, São Paulo, 1978) o método da TdL (cf. minha recensão em PerspTeol 12 [1980] 104-106). Lá ele distingue entre fé e ideologia. Esta ele define como "um sistema de fins e meios que é condição necessária para a opção e a ação humanas" (ob. cit. 113). A fé sem ideologias é morta. Mas nem por isso a fé se subordina à ideologia, exatamente porque a fé é absoluta e as ideologias são relativas. Absolutizando a fé, absolutiza-se um processo objetivo, dirigido por Deus; confundir fé e ideologia seria fazer da fé um rol de receitas prontas. Pois bem, não se detendo nesta distinção, B. M. critica Segundo, porque este consideraria como ideologia até o amor pregado por Jesus. Na opinião de B. M. o teólogo uruguaio traçaria "uma demarcação nítida entre a forma e o conteúdo"

e confiaria aquela "ao arbítrio do teólogo" (129). E acrescenta: "Isso não parece legítimo sobretudo quando se trata de eventos históricos (como o Êxodo, o nascimento, a morte e a ressurreição de Cristo, Pentecostes etc.). Nestes casos, não se pode separar o aspecto formal do conteúdo. Por isso, não é consentida ao teólogo nenhuma liberdade de tratá-la como um elemento ideológico modificável a seu bel-prazer" (ib.). Nessa crítica aparece um total mal entendido do pensamento de Segundo. Jamais se poderia concluir do texto deste teólogo que ele quisesse entregar ao "bel-prazer" dos teólogos os "eventos históricos". Pelo contrário, ele entende a fé como absolutização de um "processo educativo de valores", aquele "processo iluminador, cognoscitivo, dirigido por Deus, processo objetivo que teve lugar na história e em uma determinada história" (ob. cit. 196). O que J. L. Segundo se recusa a aceitar é a transposição de contingências históricas para o presente, ou seja a confusão entre "imitação" (que é ideológica) e "seguimento" (que é a atitude de fé, atitude criadora).

Mesmo que B. M. quisesse traduzir em termos de "forma" e "conteúdo" o que Segundo diz de "ideologia" e "fé", não poderia afirmar que o teólogo uruguaio deixa a "ideologia" ao "bel-prazer" ou ao "arbítrio" do teólogo, pois a relação entre fé e ideologia se dá na dialética descrita por J. L. Segundo no "círculo ideológico": no compromisso com a realidade e com a tradição cristã. Mas B. M. mais uma vez não parece capaz de pensar em termos de dialética.

B. M. igualmente labora num mal-entendido, quando pensa que a dimensão política da TdL é nova forma de clericalização e atribui esse pensamento a G. Gutiérrez (cf. 79). Igualmente mostra não ter idéias claras sobre a teologia latino-americana, quando imediatamente a seguir considera simplista a redução dos "sistemas políticos a só dois tipos, o capitalista e o socialista" (79) e, ato contínuo, substitui a palavra "socialista" por "comunista" para concluir com a observação de que nos países de sistema comunista "são muitíssimos... os que... desejariam... substituí-lo pelo capitalista" (ib.).

Também no tocante à temática da luta de classes B. M. critica a TdL à base de um mal-entendido. Ele entende a luta de classes só como "estratégia" (34) e não como fato. A luta de classes não parece ser algo que está aí criado pelo sistema capitalista, mas algo que o marxismo quer criar como instrumento de subversão. Por isso interpreta a afirmação de Gutiérrez de que "um amor que não passa por uma luta de classe e que não se alinha do lado dos oprimidos contra os opressores, é um amor ineficiente e ilusório" (76), como se com isso o teólogo peruano estivesse declarando "que a única tática revolucionária adequada" seria "a marxista da luta de classes" (75).

Há uma tônica antimarxista que percorre o livro. Talvez o momento mais característico esteja na discussão da proposta de D. Helder Câmara de que seria necessário fazer hoje com Marx o que Tomás fez com Aristóteles: "aculturar" marxisticamente a mensagem cristã, traduzindo-a nas categorias do sistema marxista, como são Tomás a 'aculturar' aristotelicamente, traduzindo-a nas categorias do sistema aristotélico" (148). Refletindo sobre as possibilidades de aculturação do cristianismo, B. M. distingue quatro tipos de cultura: Há aquelas "tão pobres e tão fechadas, que tornam absolutamente impossível uma tradução e interpretação satisfatória da Palavra de Deus" (153). Há outras abertas que "põem Deus no vértice de tudo". Essas "oferecem instrumento hermenêutico

substancialmente válido, mesmo se ainda não perfeitamente exequível devido à sua rusticidade lógico-metafísica" (154). É o caso da cultura dos pigmeus. Há outras "aparentemente fechadas ou também de fato fechadas mas não de direito, ou seja não por força de seus princípios máximos" (154). É o caso de Aristóteles que para muitos Padres da Igreja e escolásticos foi considerada fechada à Palavra de Deus, mas "são Tomás conseguiu demonstrar que os princípios da filosofia aristotélica, como tais, não comportam nenhum fechamento, nenhuma redução da realidade. . ." (154). Por fim, há culturas que apresentam "uma inadequação substancial" com relação ao cristianismo, embora possam conter "intuições, anseios, categorias apropriadas" para sua "aculturação parcial" (154).

Abstraído do problemático conceito de cultura suposto por B. M., parece preconceituoso classificar o marxismo no último tipo de cultura, como B. M. o faz. Na sua opinião o marxismo possibilita uma aculturação parcial do cristianismo, embora "assaz limitada, ambígua e perigosa" (155). Mas o leitor se pergunta: porque não poderia o marxismo cair na terceira hipótese, como o aristotelismo? B. M., para poder descartar esta hipótese, previne que se restringe ao "marxismo clássico" (154) e à "exegese tradicional" da "interpretação marxista do fenômeno religioso" (155). Mas por quê? Se Tomás se tivesse atido ao "aristotelismo clássico" e à "exegese tradicional" de Aristóteles, teria podido traduzir a doutrina cristã em categorias aristotélicas? O próprio B. M. concede que Tomás reinterpretoou Aristóteles para poder assimilá-lo como cristão. Por que não se poderia hoje reinterpretar Marx com a mesma intenção? B. M. não demonstra sua tese. Ele a afirma e exclui explicitamente interpretações do marxismo que pudessem deixar uma porta aberta para o diálogo com o cristianismo (cf. 154-155).

Haveria ainda muitos outros aspectos da obra de B. M. que poderiam ser considerados e criticados. Bastem estes como amostra de que neste livro estão em confronto dois modos de pensar: o pensamento pré-moderno e o pensamento pós-moderno. Por isso é também natural que não se entendam e que as críticas não atinjam o cerne da questão.

Além disso, em certos momentos, transparece a superioridade com que um teólogo europeu pode considerar o produto autóctone de outro continente. Assim na fina ironia contida à p. 34. Depois de mencionar a rápida expansão da TdL nos seminários e institutos de teologia da América Latina, B. M. acrescenta: "Em todo canto, professores e estudantes, padres e leigos, a abraçam com entusiasmo, orgulhosos de possuir, afinal, uma teologia própria e de terem, assim, conseguido tornar-se independentes e autônomos mesmo num campo em que a dependência para com a Europa parecia destinada a durar ainda por muito tempo". Vale como ironia, mas está longe de captar a razão da expansão da TdL.

A tradução confirma a triste regra das traduções brasileiras de textos teológicos. Sendo italiano o original, tanto menos desculpáveis os pecados cometidos contra a língua portuguesa. É verdade que italianismos são apenas pecados veniais. . . Mas as editoras deveriam estar mais atentas à qualidade das traduções.

Francisco Taborda S. J.

Esta nova obra de MFM vem dar uma valiosa contribuição à teologia brasileira, especialmente ao ensino atualizado da teologia, pois representa um verdadeiro manual de teologia da graça.

A introdução (9-22), de cunho histórico-metodológico, situa o tratado da graça na história da teologia e indica as características que levaram a uma reformulação do tema e que marcam a nova abordagem.

A primeira parte (23-55) apresenta, em quatro capítulos, o horizonte no qual se desenvolverá o tratamento ulterior do tema da graça: "Todo homem é intrinsecamente interlocutor de Deus". Para desenrolar diante do leitor esse horizonte, MFM esboça o caminho de Jesus (pregação e vivência do Reino), mostrando como Jesus inova o relacionamento do homem com Deus. Na práxis de Jesus se revelam os elementos essenciais da salvação cristã. Jesus é a meta da história humana. "O homem (e o mundo como seu ambiente vital) foi criado como destinatário da autocomunicação de Deus (de Cristo, em sua história e do Espírito de Cristo, em sua pessoa)" (35). Há, pois, um único desígnio divino que abraça criação e encarnação (motivo da encarnação). — Em consequência, natureza e graça devem ser vistos de modo unitário: "todo e qualquer homem, por ter sido criado em Cristo, está intrinsecamente afetado pela graça, está constantemente sob o apelo do Deus de Jesus Cristo, está marcado pelo **existencial sobrenatural**" (44). — Ainda da criação em Cristo decorre sermos desde toda eternidade eleitos de Deus. E essa eleição, vista na perspectiva histórico-salvífica, tematiza a experiência do amor de Deus, sendo motivo de alegria. Contra a teologia predestinacionista de Agostinho, a eleição deve ser vista no nível existencial, despertando a esperança, e não no nível teórico, suscitando elucubrações tenebrosas.

A segunda parte (57-111), dividida em três capítulos, é central. Se a primeira nos dava a panorâmica geral do que implica para o homem o acontecimento salvador de Cristo, a segunda explicitará **como se dá a ação salvífica de Deus no homem, o processo da salvação**. Nele a prioridade cabe a Deus. O homem é incapaz de auto-salvação. Para explicitar esse ponto, MFM introduz o conceito de "liberdade profunda", básico para toda a concepção do livro. "Liberdade profunda" é simplesmente "a totalidade do homem, aquilo que o constitui como ser entregue a si mesmo, como subjetividade, como pessoa" (72). Em outras palavras: "a liberdade é o sujeito entregue a si mesmo, que se entende, age e faz a si mesmo" (72), "é a faculdade do **definitivo**, do irreversível, do irrevogável, do eterno; e como somos a liberdade acontecendo, estamos no tempo constituindo a eternidade que somos e seremos" (73). O homem é liberdade (= "pessoa") e "natureza" ("tudo o que lhe é dado previamente à sua decisão livre" 73). A liberdade está, portanto, situada e situada num mundo de pecado, "condicionada pela história da liberdade de outros homens" (73). Por isso o homem necessita da ação divina para poder atuar sua liberdade no sentido do

bem. A propósito é reenforcado o problema da relação graça-liberdade, indicando como solução a analogia como o amor que estimula a liberdade do outro sem coação alguma.

A ação da graça se realiza num processo que é "o processo da libertação de nossa liberdade" (79). Nossa liberdade profunda se realiza através de atos livres que expressam e atuam a liberdade profunda. A liberdade profunda pertence ao nível da moralidade grave; os atos, ao da moralidade leve. Esses atos intensificam ou enfraquecem a orientação profunda da pessoa. Assim, a libertação de nossa liberdade tem uma pré-história que é acionada pela ação salvífica de Deus (primado da ação de Deus em todo o decorrer do amadurecimento da conversão, porque o homem em processo de conversão continua situado num mundo de pecado). A graça habitual se dá no nível da liberdade profunda; a graça atual no nível dos atos de inteligência e vontade. A diferença entre ambas está na densidade existencial da acolhida da ação de Deus que é permanente (existencial sobrenatural).

Para completar a descrição do processo salvífico no homem, resta ver onde concretamente a salvação acontece na vida do homem ("estado de graça"). Trata-se, portanto, da problemática da justificação. MFM mostra o acordo atual entre luteranos e católicos nessa questão que dividiu os ânimos na Reforma, e a perene atualidade da doutrina da justificação. Na nossa sociedade "onde o que conta é a capacitação profissional, o lucro, o êxito", o homem se torna "escravo da produção, do trabalho, do sucesso; para poder se justificar a si mesmo em sua existência nesta sociedade de produção só lhe resta produzir" (95). A experiência da justificação o liberta desse peso infernal. — O termo justificação pode ser substituído pelo de "libertação da liberdade". Nossa liberdade profunda precisa ser "libertada pela ação divina (dimensão teológica), a fim de podermos realizar uma autêntica libertação (sócio-político-econômica) do homem" (96). Senão toda libertação que o homem produza na sociedade, será marcada por seu egoísmo.

O resultado final do processo de salvação é a liberdade libertada que se expressa no amor. A graça de Deus, como realidade no homem, consiste concretamente no compromisso atuante com o próximo. Tudo o que nos torna mais livres, mais voltados aos outros, é graça, ação salvífica de Deus. E só há ação salvífica de Deus realizando-se no homem, onde há compromisso pela justiça. Na América Latina "o amor fraterno reveste formas precisas como a luta pela transformação social, a solidariedade com os marginalizados, o não conformismo com a sociedade capitalista de consumo. . . . **esta práxis libertadora passa a ser a mediação humana da ação salvífica de Deus, capaz de influir sobre outras liberdades para a libertação integral do homem**" (105).

A terceira parte complementa, em cinco capítulos, o núcleo central (= segunda parte), apresentando "dimensões do compromisso cristão" (113-164). A dimensão martirial explicita que a atitude característica do cristão implica na disposição de doar a própria vida pelos outros, disposição que chega a realizar-se hoje na América Latina naqueles que dão a vida pela causa do povo, embora os poderosos procurem "descaracterizar" ideologicamente essas mortes como políticas. — A graça (portanto, a práxis pela justiça a que Deus nos liberta) é a auto-

comunicação do Pai por Cristo no Espírito Santo para voltar ao Pai, construindo fraternamente o mundo e a história. É a dimensão trinitária da graça. — Se falamos da graça (da ação de Deus em nós), é porque a experimentamos. “No cristianismo a experiência deve ter sempre o primeiro lugar com relação à sua posterior sistematização; ela é sempre mais plena e mais rica com relação ao conceito que busca esclarecê-la e iluminá-la” (137). A graça tem, pois, uma dimensão experiencial. A ação de Deus escapa ao olhar direto da inteligência discursiva, mas pode ser descrita. Todas as descrições exprimem “a mesma realidade da nossa **auto-superação** pela ação do Espírito” (143). — Se temos experiência da graça, podemos ter **certeza** de que nossa liberdade profunda está voltada para Deus? Porque Deus é e sempre será um mistério para nós e nossa liberdade profunda jamais pode ser “ob-jetivada”, tematizada, “todo ato de amor fraterno, todo compromisso com o oprimido, por mais heróico e arriscado que possam ser, tem irremediavelmente em si mesmo uma dimensão de **ambigüidade**” (149). Isso nos remete ao âmago do tratado da graça: “no negócio da nossa salvação estamos completamente nas mãos de Deus” (150). É a dimensão mística. Basta-nos a certeza de vivermos segundo a orientação da comunidade eclesial concreta. — Por fim, a dimensão universal: se toda salvação se dá em Cristo e só nele, como se salvam os que sem culpa própria, não o conhecem? “Para o cristianismo, a salvação resulta não tanto de uma confissão explícita de fé, quanto de uma vida que encarne e realize a atitude fundamental da existência de Jesus Cristo” (160) com relação a Deus, aos homens e à comunidade. “Como o **Espírito de Cristo** não limita sua ação ao interior do cristianismo, possibilita ele esta atitude fundamental também entre aqueles que não se manifestam explicitamente como cristãos” (160). Essa ação se concretiza inclusive “na formação de comunidades e religiões”, em que o homem procura dar resposta ao apelo de Deus. Também as religiões não cristãs tem seu valor salvífico. Desta forma, na atividade missionária da Igreja “não se trata de anunciar a salvação cristã aos que a ignoram em todo sentido”, mas “de lhes transmitir uma mensagem, cujo conteúdo eles já experimentaram, apenas sua expressão é inadequada por carecerem da luz de Jesus Cristo” (164).

A quarta parte (165-185), com dois capítulos, recorda ainda duas características da “existência cristã no Espírito”. Ela é uma existência ameaçada, pois somos chamados à liberdade num mundo escravo, a viver o amor em situação de pecado. É o “*simul iustus et peccator*”, que exige de nós “uma existência em conversão contínua” (174). Aqui se experimenta que a libertação cristã é dom e tarefa a ser assumida diariamente. “No fundo estamos sempre caminhando para nos comprometermos com o oprimido, para lutarmos pela justiça, para testemunharmos o amor de Deus, numa palavra, para sermos cristãos” (175). — Isso significa que “a nossa liberdade libertada terá também a sua história que, no fundo, é a nossa história pessoal de cristãos, a história da nossa resposta à autocomunicação de Deus em Cristo e no Espírito, a história do nosso compromisso com o irmão oprimido. Esta história, resultante de nossas opções concretas implica mudança, fortalecimento, crescimento, intensificação da nossa orientação profunda de vida” (177). Aqui entra a questão do mérito e da recompensa que “são apenas expressões pouco felizes para exprimirem a **identidade** da história de nossa liberdade e da nossa felicidade eterna” (180).

Evidentemente este resumo, embora extenso, não pode ter a pretensão de esgotar a riqueza do livro, mas quer apenas indicar o andamento do todo e as teses mais destacadas ou originais. Cada capítulo é construído com amplo conhecimento da matéria. O autor demonstra um conhecimento panorâmico da história do dogma e da teologia e sabe extrair dela interpretações que respondem à problemática atual. O raciocínio é dedutivo (Bíblia — tradição — reflexão sistemática) e não indutivo (partindo da situação hodierna), mas o autor tem sempre presentes as questões que a América Latina oprimida levanta para o teólogo (como promete o subtítulo).

Um livro é bom, não apenas quando traz boas soluções (como é o caso aqui), mas também quando incita o leitor a continuar a pensar a problemática abordada (também este é o caso). O conceito central com que o MFM trabalha, é o de liberdade. Ele o desenvolve muito didaticamente e com muita segurança, assimilando o que de melhor a teologia européia (digamos na falta de outra qualificação: pós-conciliar) desenvolveu. MFM enriquece mesmo esse conceito, assumindo anseios e desafios da reflexão teológica latino-americana. Assim explicita otimamente a dimensão social da liberdade e da graça (102-110), em páginas que estão entre as melhores do livro. Entretanto, o recenseador gostaria de sugerir a necessidade de pensar a dimensão social da liberdade de forma mais radical, vendo que o próprio constituir-se daquilo que MFM chama de "liberdade profunda", é um fenômeno social. A liberdade (profunda) é um processo (e MFM explicita-a muito claramente como tal), mas um processo intersubjetivo de autodeterminação, como se poderia dizer inspirado em Hermann KRINGS, no verbete "Freiheit" do "Handbuch Philosophischer Grundbegriffe". Afirmá-la um processo intersubjetivo significa dizer que ninguém é livre sozinho, que ninguém se liberta sem libertar o outro. A liberdade (profunda) tem por medida a outra liberdade ou a liberdade do outro e se constitui ela mesma nesse processo de abertura ao outro. Essa perspectiva viria muito a propósito para as conclusões do autor, já anunciadas no próprio título. E permitiria evitar certos deslizos, em que, contra suas intenções, transparecem ainda alguns ressaibos de individualismo. Assim, p. ex., na p. 94, onde parecem negar-se as "instâncias intermediárias" entre Deus e o homem, para que haja "total liberdade". Pode-se entender corretamente a intenção do autor: nada nos pode dispensar de uma decisão. Mas há o perigo de criar certo extrinsecismo eclesiológico e cair em individualismo intimista no relacionamento Deus-homem. Também na p. 95 a "distância crítica com relação à sociedade de produção e de consumo" se torna muito individualista, num âmbito interno, não incluindo (neste momento da reflexão) a transformação das estruturas. Se a liberdade (profunda) tivesse sido vista em sua radical socialidade, jamais se teria podido produzir essa impressão. Da mesma forma não teria ficado imprecisa e ambígua a relação entre mudança de estrutura e conversão pessoal (96-97). Apesar de ser muito aguda a observação sobre a inversão de fins e meios numa transformação social operada por agentes não convertidos, não aparece neste momento da obra o que depois fica claro (174-175): que, sendo a conversão um processo contínuo, não se pode esperar primeiro a conversão dos corações para depois mudar as estruturas. Se a liberdade (profunda) tivesse sido vista em sua dimensão originariamente social, teria

sido possível explicitar a ação da mudança de estruturas sobre a conversão pessoal, sem negar a necessidade da última.

O novo livro de MFM constitui, como suas obras anteriores, uma aquisição feliz da literatura teológica brasileira. Sem dúvida, todo professor do tratado da graça e toda pessoa interessada na explicitação teológica da relação Deus-homem, há de agradecer ao autor esta nova obra fundamentada, densa, clara, sintética, inovadora, atual.

Francisco Taborda S. J.

NADAL, Tarcísio de: Crisma, opção por Cristo. 112 pp., 21 x 14 cm. Edições Loyola, São Paulo, 1980.

O livro consta de quinze textos usados na preparação da crisma na Paróquia do Menino Deus, de Porto Alegre, onde o autor é vigário. Os textos são pensados para o crismando tê-los em mãos, enquanto o dirigente expõe o tema, e depois servir de ponto de partida para trabalho em grupo. Em vista desta última finalidade, cada texto é seguido do que o autor intitula impropriamente "questionamento", lista de quatro ou cinco perguntas ou tarefas relacionadas com o tema.

No conjunto os textos oferecem uma panorâmica sobre a existência e a doutrina cristãs, sem esquecer o compromisso social, embora este fique no nível mais abstrato (devido ao fato de o assunto ser sempre abordado através da citação de textos pontifícios). O leitor tem a impressão de que nesse campo o autor não queria expressar-se com as próprias palavras. Entretanto, mesmo suposta essa intenção e reconhecida sua possível validade, o uso de textos do magistério episcopal latino-americano já teria tornado sua exposição um pouco mais concreta.

Como se trata de um livro de preparação para a crisma, será interessante notar que o autor concebe este sacramento como confirmação do batismo recebido quando criança (cf. 11, 79).

Os textos apresentam freqüentes citações bíblicas e de documentos do magistério pontifício e conciliar (Vaticano II). Alguns textos são apenas um retalho de citações.

Em suma: um livro útil para inspirar a catequese crismal de paróquias e escolas com clientela semelhante à do Menino Deus, de Porto Alegre (classe média a média alta).

Francisco Taborda S. J.

GUERRERO, José-Ramón: El otro Jesús. Para un anuncio de Jesús de Nazaret, hoy (Coleção "Materiales" — 15). 364 pp., 21,5 x 13,5 cm. Ediciones Sígueme, Salamanca (Espanha), 1976.

Depois de uma introdução (9-23), o primeiro capítulo (24-116) estuda a expressão da fé em Jesus Cristo hoje, partindo de estudos sócio-religiosos sobre

a realidade da fé na Espanha (26-34). A parte mais substanciosa do capítulo (e talvez a mais interessante do livro todo) explicita seis tipos de deformação da fé em Cristo (tradicionalismo, monofisismo, filosofismo, ideologização, falsa historicização, moralismo) (34-116). O segundo capítulo (117-200) tem por tema o ministério profético de Jesus. Expõe a parte da Cristologia referente ao Jesus histórico, centrando a exposição no tema do Reino de Deus e chamando a atenção para a liberdade de Jesus, como sua característica fundamental. A liberdade de Jesus é explicada a partir de sua condição e atitude de homem de fé ("creyente"), entrando aqui, portanto, a problemática da fé de Jesus e a explicitação de sua experiência de Deus. O terceiro capítulo (201-280) trata o ministério messiânico de Jesus, perguntando pelo significado dos dogmas cristológicos e das confissões de fé neotestamentárias para o homem de hoje. Estuda três títulos de Jesus (Senhor, Servo, Filho de Deus), procurando eruir seu sentido originário e seu significado atual. Este capítulo acaba com algumas reflexões para a ação catequética. O quarto capítulo (281-326) recolhe o resultado dos capítulos anteriores e o reassume em princípios didáticos para a proclamação de Jesus de Nazaré hoje, primeiro negativamente, depois positivamente. Em apêndice (327-357), o autor desenvolve uma possível catequese cristológica para adultos.

Um livro de grande qualidade que só se pode recomendar. Lamentável que não seja mais conhecido. O autor tem o grande mérito de ter assimilado o que há de melhor na Cristologia atual e de conseguir apresentá-lo em confronto com a problemática do homem de hoje. A exposição sobre as deformações cristológicas hodiernas é muito clara e muito lúcida, extremamente instrutiva. Igualmente muito ricas as reflexões sobre a fé de Jesus e o que ela significa para nós. Poder-se-iam criticar as muitas repetições. Quanto ao conteúdo, certa ambigüidade criticável em algumas expressões sobre "Deus" e "Filho de Deus" não chegam a tirar o grande valor da obra.

Francisco Taborda S. J.

CLÉVENOT, Michel: *Lectura materialista de la Biblia* (Coleção "Biblioteca de Estudios Bíblicos 22). Tradução do francês por Alfonso Ortiz. 232 pp., 19 x 12 cm. Ediciones Sígueme, Salamanca (Espanha), 1978.

Em nível de vulgarização, M. C. apresenta neste volume o novo método de leitura da Bíblia baseado no materialismo histórico e lançado à discussão pela interpretação dada por Fernando Belo ao Evangelho de Marcos.

A análise em questão considera os textos situando-os sob três aspectos: o econômico, o político e o ideológico. Aqui reside o cerne da "leitura materialista", já que parte do pressuposto de que só se pode entender um texto, desde a atividade real do homem, isto é, do processo de produção (economia). Neste processo os homens estabelecem relações sociais de produção que se expressam nas instituições políticas e jurídicas (política). O comportamento humano e as

idéias e representações que os homens elaboram sobre os mecanismos de produção, constituem o nível ideológico (cf. 43-46). "...consideraremos os textos que compõem 'a Bíblia' como **produtos ideológicos**. Nosso projeto será o de analisar em que condições foram produzidos" (46).

A primeira parte aplica o método ao AT. Depois de um capítulo de caráter mais geral sobre a Bíblia como todo, o autor analisa o "relato da sucessão de Davi" (2 Sam 9-20 e 1 Re 1-2) e as quatro fontes do Pentateuco. A chave de leitura é a oposição entre os reinos do Sul (opressor) e do Norte (oprimido) e, mais tarde, entre o "sistema do dom" (Norte, profético) e o "sistema da pureza" (sacerdotal, pós-exílico, centrado em Jerusalém). O capítulo sobre a luta de classes na Palestina do séc. I faz também algumas observações sobre as literaturas sapiencial e apocalíptica.

A segunda parte é dedicada a Mc e se inspira na obra de F. Belo (cf. 40). Mc teria sido escrito em Roma no ano 71, imediatamente após a queda de Jerusalém. Mc é interpretado como um relato aberto (cf. o final de Mc: 16,8), isto é, o relato da prática de Jesus quer ser continuado pelos relatos das práticas de seus discípulos, como Lc continua nos Atos (cf. 136, 187). A narração de Mc nos apresenta Jesus como crítico do "sistema de pureza" e promotor do "sistema do dom" (cf. 143-145). Ser cristão é continuar essa prática entre os pagãos (cf. 187). Entretanto, o que acontece é que "a impotência engendra a teologia" (cap. 15). A situação econômica e política dos cristãos em Roma no ano 71 faz com que o ideológico adquira valor a custa dos outros dois níveis, onde não há esperança de mudar. Daí, "a 'prática messiânica' de Jesus será ideologizada por este fato; isto é, será recolhida dentro do discurso teocêntrico, daquilo que se chama 'teologia'" (190). Fez-se com a prática de Jesus o mesmo que os sacerdotes judeus fizeram no exílio com os relatos populares do AT. Não é de estranhar que a ideologização dos relatos de Jesus, "fruto da impotência econômica e política", tenha coincidido "com a aparição de 'sacerdotes' e de 'bispos' nas comunidades cristãs" (194). A nós compete agora "averiguar qual é nossa prática nesses três níveis e **que relação guarda esta prática com o relato da prática de Jesus**" (199; grifo do autor). Com o relato, pois devido ao trabalho de desmitologização e remitologização efetuado por Mc é absolutamente impossível saber qual tenha podido ser na realidade a prática de Jesus (cf. 194). Por tudo isso, o livro conclui com "pistas a seguir", onde o autor propõe a construção da "ecclesia" (assim chamada "para distingui-la da igreja católica, romana, hierárquica, clerical, tantas vezes opressora e repressiva, que não queremos" 211). "Assim pois, a **ecclesia** que queremos construir não é um edifício, nem uma estrutura, nem uma instituição, mas um espaço, um 'campo' traçado por práticas de 'vida', lidas sobre a pauta do relato da prática de Jesus" (212).

A tradução espanhola é precedida de uma "apresentação e juízo" (9-38), da autoria de Xabier Pikaza, destinado ao "leitor não especialista" (10). Pikaza conclui pela necessidade de tentar uma "leitura materialista da Bíblia que nos ajude a compreender as condições sócio-econômicas que influem em sua gênese e estrutura" (38). Entretanto, essa leitura não pode ser exclusiva, sob pena de perderem-se elementos essenciais da revelação.

De fato, é preciso reconhecer que este método de leitura abre caminhos

muito importantes à interpretação bíblica. Entretanto, tal como M. C. o usa, leva à perda de algo essencial ao Cristianismo: a própria pessoa de Cristo. O hiato entre o Jesus histórico e o Cristo do relato é o mais completo possível (cf. 194). O Cristo paulino (e a fortiori o joanino) é a conversão de Cristo em "fetiche (no sentido marxista da palavra)" (193), isto é, algo produzido pelo homem que se torna inacessível a quem o produziu. Evidentemente que também a ressurreição de Jesus é interpretada na mesma chave. Ela não é "fato constatável", mas tampouco é mera "imagem simbólica" (cf. 206). Que significa não ser "imagem simbólica"? Que mais é a ressurreição além de "imagem simbólica"? Realidades em Jesus? Parece que isso seria para M. C. "idealismo teológico" ou "ciência-ficção" (cf. 207). A ressurreição reduz-se então a "insurreição", às práticas libertadoras dos leitores de Mc, desencadeadas pela prática de Jesus.

Entretanto, parece que M. C., apesar de tudo, não quer absolutizar suas conclusões. Pelo menos é o que permite concluir a frase de uma carta do Cardeal Belarmino ao Padre Foscari, em 1615, que M. C. põe como póstumo em sua obra: "Em minha opinião, creio que o sr. e Galileu agiriam prudentemente, se se contentassem em apresentar as coisas de uma forma só hipotética e não categórica" (6).

Apesar da gravidade das conseqüências que M. C. tira de sua "leitura materialista", o recenseador é de opinião que elas não estão necessariamente ligadas ao método empregado, mas a um uso acrítico, dogmático e reducionista do mesmo, e a um preconceito contrário à Igreja-instituição. M. C. quer ler a Bíblia "concretamente contra o aparelho político eclesiástico" (55). Tal como M. C. apresenta sua leitura, o recenseador não a pode considerar mais uma leitura cristã da Bíblia. O próprio autor pergunta: "Por que havemos de ler hoje o evangelho?" E responde de imediato: "Cada um deve dar a resposta. Da minha parte diria: porque este texto produz um efeito no meu ânimo; um efeito maior — confesso — que qualquer outro texto no mundo" (14). Não é demasiado pouco?

Fez bem a editora espanhola em fazer preceder à obra de M. C. a introdução crítica de Pikaza que lhe aponta claramente as lacunas (29-38).

Francisco Taborda S. J.

Walther Zimmerli, LA LEY Y LOS PROFETAS Para la comprensión del antiguo testamento (Biblioteca de Estudios Bíblicos 31). Ediciones Sígueme, Salamanca 1980, 19 x 12 cm, 192 pgs.

Este livro, cujo título original é *Das Gesetz und die Propheten*, foi traduzido em espanhol por Manuel Olasagasti e compreende 11 preleções que o Professor Zimmerli deu no semestre de verão de 1962 na Faculdade de Teologia de Göttingen. O autor quer não só traçar a conturbada história da investigação veterotestamentária sobre o tema "Lei e Profetas" (preleções 2-6), mas também interpretar corretamente sua mensagem (preleções 7-11).

Na primeira preleção, que serve de introdução às demais, Z. expõe o problema do curso ou livro. No NT se fala seguidamente da "Lei e Profetas", para designar a Escritura ou revelação escrita do A. T. (Mt 7,12 11,13 22,40 Lc 16,16 [29,31; 24,27] Jo 1,45 At 13,15 24,14 26,22 28,23 Rm 3,21); Lc 24,44, além

da lei de Moisés e dos profetas, menciona também os Salmos, indicando mais expressamente a terceira parte do A. T., os assim chamados "Escritos" ("Ketûbîm"). Portanto o N. T. vê em Jesus o cumprimento ou realização das promessas do A. T. Mas o que nós devemos dizer, na visão atual do A. T., sobre o binômio "Lei e Profetas"? que mensagem nos transmitem? será que eles ainda têm a nos dizer alguma coisa depois da revelação plena de Jesus? É a isto que Z. quer dar resposta.

A seguir, numa primeira parte, ele expõe em traços rápidos as opiniões de autores protestantes a partir de Lutero e Melancton: Spinoza, Eichhorn, Herder, de Wette, Ewald, Vatke, Reuss, Graf, Wellhausen, Duhm, Hölscher, Gunkel, Goethe, von Rad, Noth, Begrich, Alt. Z. também dá breves esboços biográficos destes autores e nota as dependências mútuas, p. ex. Wellhausen (1844-1918) foi aluno de Ewald em Göttingen. Com Wellhausen, que se apóia em Graf e Reuss, se deu a ruptura decisiva e o novo enfoque da relação entre lei e profetas: para Wellhausen a lei e os profetas (e também o Dt) são posteriores aos profetas. As fontes que desde os livros do Ex e Lv até o de Núm relatam a promulgação da lei e descrevem o santuário e seu culto etc., são documentos pós-exílicos. Na realidade, nos princípios, vigorava ensinamento religioso livre, proposto oralmente por sacerdotes e profetas. Neste espaço livre também intervêm os grandes profetas, cuja importância se estriba na sua personalidade individual, apoiando-se em si mesmos e na sua inspiração individual.

Lei e profetas

Em outras palavras, os profetas não dependem da lei, são um fenômeno autônomo.

Esta tese revolucionária foi aceita aos poucos pelos pesquisadores e quanto à origem das leis continua substancialmente válida, mas investigações posteriores trouxeram algumas correções e cortes importantes: o Decálogo nas duas recensões de Êx 20 e Dt 5 e as leis do Código da Aliança (Ex 20, 23-23, 19) e também o código central do Deuteronomio (cc. 12-26) remontam a épocas bem próximas dos primórdios de Israel. Os estudos de Alt sobre as leis casuísticas e apodícticas do dito Código trouxeram em parte estas correções. Elas, em parte, também resultaram das sucessivas descobertas de códigos legais bem mais antigos do Próximo Oriente, como o do rei babilônio Hamurabi (ca. 1728-1686) em 1901. Os estudos de H. Cazelles também estabeleceram a grande antiguidade do Código da Aliança: ele deve ser colocado na Transjordânia, justamente antes da entrada dos israelitas na Terra Prometida, representando a legislação que Moisés deu às tribos Rúbem e Gad (RB 52, 1945, 173-191; Études sur le Code de l'Alliance, Paris 1946); cf. também VD 29, 1951, 77-87. 159-171. Mas Z. não cita a Cazelles.

Portanto os profetas falaram a um povo que já tinha ouvido uma proclamação do direito divino e este era algo mais que o ensinamento livre oral da "toráh", como o imaginava Wellhausen. Z. ainda discute os estudos pertinentes de von Rad e M. Noth, discordando de algumas conclusões.

A partir da preleção 7 o autor expõe seus próprios pontos de vista a respeito da relação entre "lei" e profetas (p. 111-185), insistindo muito na vincu-

lação estreita entre lei e aliança com suas bênçãos e maldições: A aliança não é meramente gratuita ou graciosa, quase inócua, nem serve apenas para casos extremos (contra von Rad e Noth), mas representa riscos graves para os violadores e múltiplas bênçãos para os que a observam (Dt 27, 15,27; cf. Êx 23,21).

Nas preleções 8-11 o autor expõe concretamente a relação entre a lei e aliança antigas ou dos primórdios do povo e os grandes profetas de Israel, a partir dos profetas áulicos Gad e Natan e de Elías até os profetas pós-exílicos. Amós, no século 8º a.C., apela para leis mais antigas e supõe a aliança ou eleição e suas obrigações (3, 1-2); atacando e ameaçando os que exploram os fracos (4, 1-2 2, 6-7 5, 11), supõe as exigências do Código da Aliança (Ex 22, 20-21.25-26.24).

Oséias, talvez um pouco posterior a Amós, vê na lamentável falta de verdade, lealdade e "conhecimento" de Deus as raízes profundas dos juramentos falsos e mentiras, assassinatos e roubos/furtos, adultérios e libertinagens (4, 1-2). Isto claramente supõe o Decálogo. As numerosas invectivas contra o culto degenerado e o sincretismo religioso supõem os primeiros dois mandamentos.

Isaias, contemporâneo mais jovem de Oséias, a princípio parece depender das pregações de Amós e Oséias (cf. sobretudo 1, 10-17 com Êx 23, 21-25). Como em Amós (menos em Oséias) reaparecem como tema central as injustiças cometidas contra os pobres (viúvas e órfãos) (1, 10-17 etc. 3,14 15), delitos que já aparecem no velho Código da Aliança. A lei autêntica consiste na fé-confiança em Javé (28, 16 cf. 7,9). Para Isaias obedecer a Deus, confiar nele, inclusive na esfera política, é a aplicação concreta do primeiro mandamento. Mas o povo se endurece ou obstina contra a lei de Deus, de modo que o juízo arrasador deste Deus seja inevitável (cf. 6, 9-11; 1, 4-9).

Uns 70 anos mais tarde o grande Jeremias, profeta da ruína da cidade de Jerusalém e seu templo e das deportações dos judeus, supõe como existentes e válidas a aliança/eleição e a lei (2,2ss 7, 1-15 c.26 8, 8-9) e as exigências de justiça do Código da Aliança (22, 13-16: contra o rei Joaquim). Ele ainda preconiza uma nova aliança que assegure sua observância efetiva através duma lei inscrita no coração (31, 31-34).

Ezequiel, profeta dos primeiros decênios do exílio babilônio, repetirá com alguns acentos diferentes a mesma promessa (36, 24-27). Na descrição da "cidade sanguinária" de Jerusalém se descobre uma lista de cláusulas concretas da lei, recitadas no estilo do antigo direito israelita. Coisa parecida vemos no c. 20. A passagem 20, 25-26 é muito interessante porque única no A. T.: a lei não é um dom e sinal de benevolência de Deus, mas causa de ruína: "Dei-lhes preceitos não bons (é Deus que fala), mandamentos que não lhes dariam vida, e os contaminei com as oferendas que faziam, imolando (ao fogo) seus primogênitos". Lembra por um lado Jr 8, 8-9 e por outro S. Paulo: a lei de Deus acarreta ao homem, em última análise, julgamento e castigo.

Em Deutero-Isaias (pelo fim do exílio) mal se mencionam a lei e os profetas e isto é tanto mais estranho, quando o tema do novo êxodo maravilhoso ou a volta do exílio ocupa espaço tão amplo; e contudo não se faz menção do Sinai e da promulgação da lei. Mas a noção da aliança não está de todo ausente e não deixa de ser relevante nas poucas passagens em que aparece (54, 7-10 55, 3b-5). A seguir Z. se ocupa do "Servo de Javé" (pg. 179-1983), mas nem tudo fica claro: o Servo afinal é Moisés (que evocaria no caso não o legislador, mas

um servo padecente, disposto a dar a vida pelo povo, "pelos muitos")? é Jeremias? é outro? Concluindo o autor pensa que com Is II e seu "Servo" estamos diante da última versão do profetismo: O profeta como pregador da lei e da cólera de Deus zeloso se transformou no servo padecente que na sua paixão anuncia a vontade santa de Deus.

Os profetas pós-exílicos, por um lado, mantêm viva a lembrança das grandes promessas do profetismo antigo (Is 56-66 Ageu e Zacarias), mas por outro lado se constituem em **censores do povo** a exemplo dos profetas antigos; assim Malaquias lança ameaças de castigo ao povo por estar transgredindo a lei de Deus. As perspectivas de Jeremias e Ezequias de que Deus transformaria os corações e espíritos em vista do cumprimento da lei, parece que não se realizaram.

Conclusão geral

Em uma única página Z. conclui suas preleções: o A. T. fica aberto. Uma das notas que definem o A. T., é que não se encerra com uma solução de sua problemática, mas fica aberto em forma de interrogação e expectativa. É em Jesus que se "cumpriram" as Escrituras e se iniciou tempo novo. Efetivamente seus discípulos estão convencidos que a mensagem polifacial da "lei e profetas" tinha encontrado em Cristo atualização plena e última realização. — Um índice das citações bíblicas remata a obra.

Apreciação

Como convém a professor universitário, temos aqui exposição acadêmica dum problema complicado. A leitura não é fácil e muito menos amena; talvez o tema também tenha mais relevância para as Igrejas protestantes com seu binômio ou antinômio "lei e Evangelho". O livro é instrutivo, mas não vejo bem, por que entrou na série "Biblioteca de Estudos Bíblicos". De qualquer maneira eu teria esperado uma conclusão final mais ampla; assim como está, ficou bastante indefinida e incompleta. O que fica claro no estudo dos profetas individuais é que eles não são personalidades autônomas que apenas se apoiassem na própria reflexão ou inspiração, como o queria Wellhausen. Não, eles dependem duma tradição normativa, dependem de "leis" ou mandamentos bem mais antigos que eles aplicam a situações históricas novas, eles não se movimentam com plena e absoluta liberdade. De qualquer maneira procurei dar ao leitor potencial do livro em pauta as informações necessárias sobre o seu conteúdo, de modo que ele possa formar-se uma idéia antes de o ler.

Seguem finalmente as **erratas** que encontrei no decurso da leitura: p. 49, alínea 3ª, linha 4ª: na segunda parte as letras estão embaralhadas.

p. 66, al. 2ª, 1.9: Goethe: deve ser **Goethe**, como na linha precedente.

p. 116, 1.15: deve ser Dt 27, 1-8 e não Êx.

p. 126, 1,9 a partir do pé da página: listas, não lista.

p. 129: al. 3ª, 1.5 e p. 130, 1.1/2: Jezabel princesa síria? não deveria ser tíria ou melhor fenícia? (não tenho à mão o original alemão).

p. 131, 1.11: **el ganna** (Deus zeloso ou ciumento): deve ser **qannâ** (em hebraico a letra é **qôf**, não **guímel**).

p. 143, al. 2ª, 1.18: Jeroboán I, não II.

p. 167, al. 2ª, 1.6: deve ser **conversaciones**, não **conservaciones**.

J. Balduino Kipper S. J.

Helga Rusche, Ideias Bíblicas Fundamentais (Pedal 120). Ediciones Sígueme-Salamanca 1980 18 x 12 cm 178 pgs.

Temos uma tradução do alemão e seu título original é **Unter Gottes Angesicht** = Sob o olhar de Deus; pode-se perguntar, se o título adotado por José Vericat na tradução foi muito feliz. De qualquer maneira, depois de ter lido todo o opúsculo, não vi bem o que ele propriamente quer. É verdade que na pág. 15 a autora define a sua intenção: "As diversas reflexões, entre si independentes, que constituem o presente livro, foram selecionadas sob o ponto de vista das atitudes diferentes que segundo as idéias bíblicas o homem pode tomar na presença de Deus, abarcando tudo o que vai desde a profissão de fé em Deus até a esperança no seu reino futuro". Na realidade, porém, a autora trata dos mais diversos temas bíblicos e no decurso da leitura já não se percebe que nexos há entre a finalidade expressa acima e os temas apresentados.

O opúsculo vem subdividido em 9 capítulos ou secções, tendo cada um três ou quatro subdivisões. Mas várias vezes não se vê a sequência lógica dos conteúdos; p. ex. o 1º capítulo trata da profissão de fé em Deus com três subtítulos, mas no cap. 5 (A caminho), no 2º subtítulo reaparece a fé. Para se ter uma idéia da **multiplicidade de temas e pessoas apresentados**, basta enumerar os seguintes: fé e profissão de fé (5.2 e 1.1-3), o coração do homem descoberto e transformado (cc. 2 e 3), o homem absorvido (c. 4), o sacrifício aceito por Deus (c. 7), o serviço dos eleitos, compreendendo a caridade, oração, hospitalidade e serviço do irmão (c. 8), o reino de Deus (c. 9). São apresentadas e analisadas as seguintes pessoas: Elias, Paulo, Jó, José do Egito, Moisés, Filho pródigo, Pilatos, Abraão, Isaías, o bom pastor, Abel-Abraão-Melquisedeque, o Servo e cordeiro de Deus, o bom ladrão. Verifica-se portanto grande variedade de temas e personalidades.

Geralmente no fim dos temas e pessoas do A. T. há aplicações ou realização em Cristo e na Igreja e nos tempos atuais. De resto a Igreja é tratada com muito amor e simpatia. Neste contexto também merecem louvadas as belas páginas que a autora dedica ao **celibato em vista do reino** (pgs. 159-164), alicerçando-se em passagens do (A. e) N. T.; a este propósito também fala da virgindade de Maria (p. 164). A propósito do Sl 32 (31) fala da confissão sacramental, insistindo que ela sempre deve ser sincera (p. 41).

Vê-se que a autora conhece bem a Bíblia, e a leitura, mesmo sem se perceber bem o nexo e progressão das idéias, abre novos horizontes e perspectivas ao estudioso.

Permita-se-me por fim apresentar uma **lista de senões e falhas** seja do texto seja da tradução:

Pág. 16, al. 1ª: sua **misericórdia** é eterna; a tradução não me parece feliz, pois o original hebraico "**hêséd**" significa antes piedade, solidariedade, espírito comunitário, amor, benevolência. A autora cita a propósito os Sl's 100,5 106,1

107,1.8.21.31 118,2.3.4.29 etc., seguindo portanto a numeração hebraica (na Vulgata latina sempre há um número a menos). Mas várias vezes aparece a numeração latina: pág. 18, 2ª al. Sl 18; pág. 30, 1ª al. no fim cita o mesmo Sl como 19, 15; pág. 105. 3ª al. cita Sl 130 (Vg); pág. 38 é citado Sl 31 da Vulg. O melhor é citar a numeração hebraica, colocando entre parênteses a latina; de qualquer maneira é preciso ficar conseqüente.

Pág. 18 em cima fala-se do escudo de Abraão, rocha de Isaac e força de Jacó e se cita 51 do Eclo. Não consigo encontrar esta passagem. De resto há citações incompletas: Lv 16 Is 7 2 Sam 7 (p. 91) Mt 6 (pg 93) Jó 40 (pg. 117).

Pág. 27, 2ª al. no meio: não vejo como Is 42,3 mostre que o coração se transforme em lâmpada ardente e tampouco consigo ver, como Jo 15, 11 diga que os corações dos discípulos se alegrarão com a vinda do Espírito Santo, do qual neste trecho não se fala.

Pág. 66, 3ª al., 1.6: deve ser pareceríamos; pág. 80, 1ª al., 1.8: deve ser pueblo israelita, não judío; pg. 81, 3ª al.: Páscoa cai no 19º mês (Êx 12, 1-14, 43-49), ao passo que o Dia da Reconciliação ou Expição (Yôm Kippur) se celebra no 7º mês (Lv 16,29); ou será que não entendi bem o texto ou ele foi mal traduzido?

Pág. 88, 1.2 a partir do pé da página: Is 6,5 não diz que Isaias se tenha lançado ao chão, ouvindo o cântico dos serafins. Pág. 101, 1.3: Lc 1,32 não faz parte do cântico de Zacarias; pág. 104, 1.3: riscos ou rios? pág. 136, 1ª al., 1.9: deve ser pecados, não pacados; pág. 139, 3ª al. 1.1: deve ser Juan, não Pablo; pág. 140, 3ª al.: A primeira oração comunitária nos Atos temo-la em 1,14 e 1,24-25, e não apenas em 4,24s. Pág. 163, 2ª al., 1.6: deve ser Mt 22,30 (não 23s).

J. Balduino Kipper S. J.

L. COENEN. E. BEYREUTHER. H. BIETENHARD: DICCIONARIO TEOLÓGICO DEL NUEVO TESTAMENTO, Vol. I (Biblioteca de Estudios Bíblicos 26). Edición preparada por Mario Sala y Araceli Herrera. Ediciones Sígueme, Salamanca 1980 24 x 17 cm, 403 pgs.

Este é o primeiro de quatro volumes duma obra muito importante e recomendável. É mais um dicionário bíblico ao lado de tantos outros que nas últimas décadas atraíram o interesse dos amigos do livro por excelência. Parece que a coisa começou com a enciclopédia bíblica de van den Born, cujo original holandês (1941) teve traduções e adaptações em várias línguas e também em português (Vozes 1971). Além deste Dicionário Enciclopédico temos em vernáculo: Bauer, Dicionário de Teologia Bíblica, 2 vols., Edições Loyola 1973, e Léon-Dufour, Vocabulário de Teologia Bíblica, Vozes 1972.

O presente Dicionário Teológico do N. T. é tradução do original alemão que a partir de 1967 foi publicado por uma equipe de especialistas protestantes. Eles pretenderam valorizar o monumental Vocabulário Teológico do Novo Testamento editado por G. Kittel e G. Friedrich em 40 anos de árduos labores (1933-1973), tornando-o acessível aos leitores em geral e atualizando-o em não poucas

passagens. Além disto a presente obra traz uma novidade: confronta os resultados das pesquisas bíblicas com a práxis pastoral, visando a reinterpretar a mensagem em função duma situação nova e cambiante dos fiéis.

O texto espanhol que ora apreciamos, não é mera tradução, mas ao mesmo tempo adaptação à terminologia católica de língua espanhola. Neste 1º volume há primeiro a apresentação desta edição castelhana e o prólogo da edição alemã (1967). Segue a introdução (p. 16-20) e um extenso vocabulário de termos técnicos muito útil, no qual se define p. ex. o que é antropomorfismo, midrache, gênero literário, kerigma (p. 21-46). Finalmente na pág. 47 começa o vocabulário teológico propriamente dito, sendo seu primeiro verbete desenvolvido o patriarca Abraão; o último é cumprir, guardar, observar. No fim há o índice geral com a relação alfabética de todos os verbetes e a indicação dos nomes dos autores. Como se vê, já este primeiro volume é muito rico em conteúdos.

Cada artigo ou verbete se divide em **três partes**: na primeira se apresentam dados sobre o sentido fundamental da palavra e seu uso, tanto profano como religioso, no âmbito greco-helenístico. Na segunda parte se indica, quantas vezes o termo ocorre na Versão dos Setenta e qual sua importância; finalmente, além de indicar o equivalente hebraico, investiga-se a evolução histórica do termo no A. T., no judaísmo e em Qumrán. Estas duas partes são apresentadas em tipo miúdo (quase miúdo demais).

Por fim a **terceira parte** vem em tipo normal e traz o essencial sobre a frequência, importância e tendência peculiar do termo nos diversos escritos do N. T. com respeito ao uso grego, helenístico e veterotestamentário. Segue então a exposição do conteúdo teológico-doutrinal do verbete, observando-se certa ordem ou sequência: evangelhos sinóticos, Atos, cartas paulinas e católicas, escritos joaneus, enquanto o verbete se encontra nestes escritos.

Note-se ainda que, para ganhar espaço e evitar repetições, verbetes afins são tratados conjuntamente, p. ex. no verbete geral **batismo** se analisam batizar-submergir, batismo-imersão, lavar (dois termos) — banho; continência e incontinência aparecem no mesmo verbete.

Cada verbete conclui com bibliografia seleta; os editores espanhóis acrescentaram trabalhos acessíveis aos leitores desta língua, como sejam as traduções de *Mysterium Salutis*, *Sacramentum Mundi*, *Teologia do A. T. de von Rad*. Aos leitores de língua portuguesa se podem lembrar, além das enciclopédias e dicionários bíblicos, mencionados logo no princípio desta recensão, as traduções de *Mysterium Salutis* (Vozes 1971-78) e a teologia do N. T. de Schelkle (Edições Loyola 1977-69).

Sendo a obra tão extensa, não se pode exigir do recenseante que a leia toda inteira; por isso escolhi um bom número de verbetes que me pareceram mais importantes. Esta leitura deixou bem claro que a obra é séria e bem fundamentada, rica em conteúdo e informações e também de sugestões pastorais; por isso mesmo a leitura não é fácil nem amena, havendo muito cerne e pouca casca agradável. Sendo o Dicionário de origem protestante, impõe-se ao usuário católico certa atitude crítica, ao menos por vezes.

Seguem agora **algumas notas sobre verbetes estudados**; como disse, além destes li outros, sem, porém, achar necessário comentá-los especialmente ou entrar em discussões.

Verbete **Água** (pág. 67-73): discutem-se os termos thálassa, pègè, potamós, hýdor (mar, fonte, rio, água). Na bibliografia causa estranheza a ausência da monografia de Ph. Reymond, *L'eau, sa vie e sa signification dans l'A.T.* (Supplis VT 6), Leiden 1958, ao passo que do mesmo autor se cita o verbete *Wasser* em RGG VI, 1962³, 1549.

No verbete **alegria** a tradução de "parácleto" por **consolador** não é a mais feliz (pág. 80, linha 9); seria melhor assistente, advogado, auxiliador (mas o verbete respectivo virá mais adiante). A aplicação pastoral deste verbete nas págs. 81-83 é bastante interessante, embora pareça exagerado o que se diz sobre a ascese antiga e medieval que odiaria o corpo (pág. 82, al. 2).

Aliança (págs. 84-93, verbete muito importante e rico. Na bibliografia se poderia acrescentar: L. G. da Fonseca, *Diathèkè-foedus an testamentum?* Bibl 8, 1927, 31-50 161-181 290-319 9, 1928, 26-40 143-160.

Amor (pág. 110-122) é outro verbete amplo e importante. Mas é estranho que, falando de Paulo e João, não se dê maior realce ao fato de que Jesus morreu por nós **por amor**; apenas se diz que "dito amor (de eleição da parte de Deus) se torna um fato evidente na obra da salvação de Jesus Cristo (Rom 5,8; 8,35ss). . . Cristo mesmo aparece como sujeito deste amor (Gál 2,20; 2 Tes 2,13; Ef. 5,2 e alhures)" (pág. 114, al. 4). Pouco adiante se acrescenta: "Também em Ef 5,22ss se alude ao amor de eleição de Deus, quando se comparam as relações entre marido e mulher com o amor entre Cristo e a comunidade" (pág. 114 no fim). Pelo fim da pág. 115 se diz que Jesus é amor e como tal morreu pelos pecadores, e isto numa frase secundária e sem citar textos.

Ora isto é muito vago e geral e os textos citados de Rom 5,8 8,35ss 2 Tes 2,13 são pouco expressivos.

No tocante a S. João a menção expressa do amor de Jesus como motivo último da sua paixão e morte por nós e além disto da sua restante atividade é igualmente omissa ou vaga; podem citar-se: Jo 14,31 15,12-13 (cf. 10,11) (19,34?) 1 Jo 3,16. O amor de Jesus como estímulo de toda a sua atividade aparece em Jo 13,1.34c 15,9-10.

Anjo (págs. 129-134): H. Bietenhard admite a sua existência real (pág. 133, als. 3 e 4).

Batismo (págs. 160-173): o problema do batismo das crianças ocupa muito espaço tanto na exposição como na parte da práxis pastoral (págs. 164-65 e 168-72 e ainda na excepcionalmente longa bibliografia págs. 172/73). O autor do próprio verbete pensa que o batismo das crianças não entrava no campo de visão dos escritores apostólicos (pág. 165, al. 2). O autor do verbete sobre a prática pastoral propugna para a teologia e a Igreja a afirmação **unânime da concepção cristocêntrica do batismo e a liberdade na práxis batismal** (pág. 171, al. 1). Não se deveria suprimir totalmente o batismo das crianças, contanto que pais e padrinhos declarassem expressamente que querem educar seus filhos no seguimento de Cristo: "quem não quer levar seu filho a Jesus, não o deve batizar" (pág. 171, al. 3).

Ceia do Senhor, eucaristia (pág. 247-261). É bastante estranho que na longa análise sobre as origens dos relatos da instituição da Eucaristia tanto nos evangelhos (também Jo 6,51-58) e Paulo afinal não se fica sabendo que palavras (aramaicas) teria usado o próprio Jesus, e isto embora se admita como fato his-

tórico que o Mestre celebrou com os discípulos uma ceia de despedida que provavelmente se deu durante a ceia pascal.

O trecho sobre a práxis pastoral (pág. 259-60), pela maior parte se apresenta em forma de perguntas e reprova entre outras doutrinas também as católicas sobre o sacrifício da missa e o ministro consagrado e ordenado, doutrinas definidas no concílio de Trento. A tradução-adaptação espanhola deveria ter chamado atenção para estes e outros pontos (transubstanciação).

Continência, incontinência (pág. 323-331).

No tocante à "pornéia" de Mt 5,32 e 19,9 para o autor do verbete não está claro, se nesta cláusula do divórcio este termo grego se deve entender simplesmente como relação sexual extramatrimonial no sentido de "moichêia" (adultério) ou como prostituição. A maioria dos comentaristas (protestantes) sustenta que "pornéia" é sinônimo de "moichêia" e por conseguinte deve entender-se como adultério (pág. 328, al. 4).

Pena que o autor não se refira nem cite a opinião bem fundamentada de A. Vaccari que, em base ao substrato aramaico de "pornéia", isto é "zenû", vê neste termo um matrimônio nulo ou ilegítimo oriundo sobretudo do parentesco em grau proibido (Il divorzio nei Vangeli, Civ Catt 107, 1956 II, 350-59. 475-84 e Rev. Cult Bíbl 1, nº 1, 1956, 1-16 e nos nºs 25/26, 1963, 60-79). Além destes estudos de Vaccari se podem acrescentar na bibliografia os seguintes:

L. F. Rivera, Cristo e o divórcio, Estudos 16, 1956, fasc. 56, 83-89;

M. Diekhans, Mt 19,9 (5,32), REB 28, 1968, 425-427;

A. Mahoney, A New Look at the Divorce Clauses in Mt 5,32 and 19,9, CBQ 30, 1968, 29-38;

L. Ramaroson, Une nouvelle interprétation de la "clause" de Mt 19,9, Sc Ecclés 23, 1971, 337-40;

L. Sabourin, Les incises sur le divorce, Bull Théol Bibl 2, 1972, 80-87 (cf. Schwarz, NT 14, 1972, 18-25).

A Pinto da Silva, Ainda uma teoria sobre Mt 5,32 e 19,9? Rev Cult Bíbl 11, fasc. 3/4, 1974, 112-119;

A. Vargas-Machuca, Los casos de "divorcio" admitidos por San Mateo (5,32 y 19,9), Ests Eccl 50, 1975, 5-54;

J. A. Fitzmyer, The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence, Th St 37, 1976, 197-226;

Aug. Stock, Matthean Divorce Texts, Bibl Theol Bull 8, 1978, 24-33.

Circuncisão (págs. 274-281). Aqui é interessante notar a opinião de Baltesweiler a respeito da "euniquia" por causa ou em vista do reino dos céus (Mt 19, 12): tratar-se-ia ou duma resposta de Jesus a uma difamação contra ele e os discípulos e então ele diz que a alegria por este reino pode ser tão grande que se pode estar disposto a renunciar a tudo o mais em favor do reino de Deus, incluindo por vezes o próprio matrimônio. Ou então em vista de Mt 5, 29-30 (arrancar os olhos e cortar as mãos) o sentido seria: comparadas com o reino dos céus todas as demais coisas da vida são sem importância, devendo-se renunciar a elas em caso de conflito (pág. 275, al. 5-6). Na bibliografia haveria a acrescentar:

Q. Quesnell, "Made Themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven" (Mt 19, 12), CBQ 30, 1968, 335-358 (resumo em Sel Teol 9, 1970, 265-271);

J. Kodell, *The Celibacy Logion in Mattheu* 19: 12, *Bibl Theol Bull* 8, 1978, 19-23;

G. G. Gamba, La "eunuchia" per il Regno dei Cieli. Annotazioni in margine a Matteo 19, 10-12, *Sales* 42, 1980, 243-287.

E por falar em bibliografias seja permitido um *desideratum*: eu teria desejado que na indicação das páginas não se usasse tantas vezes ou quase habitualmente o modo sumário e quase diria preguiçoso de citar página tal e seguintes, sem se poder saber, se o trabalho é breve ou longo. P. ex. no verbete amor: ThWb I, 1933, 20ss, em vez de 20-55, ou pouco adiante ThWb VI, 1959, 309ss, em vez de 309-316 (Greeven), ou ainda NT 8, 1966, 284ss, em vez de 284-300 (v. Unnik). Mas é digno de elogio que ao menos se cite o ano, especialmente no caso do Kittel.

Por fim algo sobre erratas: os revisores tipográficos desta extensa obra merecem todos os encômios, principalmente em se tratando de tantos nomes e títulos, especialmente em alemão; realmente nas partes que li, encontrei muito poucas erratas: ei-las:

pág. 84, al. 8, 1.6: deve ser *contractual* e não *contraactual*.

pág. 88, al. 3, 1.2: em vez de Jer 21 deve ser 31 onde se fala da remissão dos pecados e da renovação do coração (Jer 31, 31-34.33-34).

pág. 165, al. 2, 1.3: deve ser *Säuglingstaufe*, como aparece corretamente na bibliografia (pág. 172).

pág. 260: bibliografia 1.8: *Anathema* e não *Znathema*.

pág. 261, 1.4: ThLZ 88, 1913; deve ser 1963.

J. Balduino Kipper S. J.

SCHULLER ROBERT H., *Descubra a Liberdade*. Editora Betânia, Venda Nova, Belo Horizonte, 18 X 10 cm, 1981, 44 págs.

A propósito de problemas que nos acorrentam, o autor cita a palavra de Jesus: "conhecereis a verdade e a verdade vos libertará". Em seguida faz quatro perguntas preliminares e conta longamente, como numa visão Jesus o curou da sua gulodice, quando tinha 50 anos de idade e 27 de casado, cura que ele julgou comprovada um mês mais tarde no Japão, quando um líder anglicano da Nigéria lhe contou cura análoga. Mas ficou no ar Jo. 8,32 e as quatro perguntas iniciais (p. 8). O que ele quer dizer é que cada um com a ajuda de Deus/ Jesus pode vencer os maus hábitos como sejam o fumar e beber, tóxicos e outros. O autor gosta de falar de si e das suas vivências vitoriosas. O opúsculo vem ilustrado por muitos desenhos interessantes.

O opúsculo vem ilustrado por muitos desenhos interessantes.

p. 28 Max Scheller: não deverá ser Scheler?

p. 31, al. 2., 1.5: pobreza, não probreza.

p. 43, al. 4, 1.2: excepcional, não excepecional.

J. Balduino Kipper S. J.

SCHULLER ROBERT H., Descubra Suas Oportunidades. Editora Betânia; Venda Nova, Belo Horizonte 1981, 18 X 10 cm, 43 págs.

Como nos comportar nas crises e frustrações? O pastor evangélico e locutor de rádio pensa que podemos adotar quatro atitudes: render-nos, deixando-nos derrotar, irritar-nos e ficar ressentidos e revoltados, ou então criar soluções, aderindo sinceramente a Cristo, e finalmente evitar que o problema volte. Portanto vemos que as sugestões não são de ordem puramente psicológica, como as podem dar também os psiquiatras ou orientadores vocacionais, mas fundamental e basicamente são religiosas; a propósito ele cita a opinião do famoso psiquiatra suíço Carl Jung: "Entre todos os meus pacientes de mais de 35 anos, não houve um só cujos problemas, em última análise, não se resumissem na ausência de uma perspectiva religiosa para a vida. E nenhum deles, eu afirmo, nenhum deles conseguiu curar-se sem antes recuperar essa perspectiva da vida".

Por isso Schuller recomenda tanto o amor e seguimento de Cristo, a fé e oração, a guarda dos dez mandamentos. Além disto as frustrações não devem ser continuamente lembradas ou como que gravadas em fita ou "cassetes", tratando-se antes de as esquecer. Convém abri-las às pessoas que nos causam problemas, sem as recalcar, senão explodirão nas ocasiões mais inoportunas.

A palestra vem entremeada de episódios e "estórias" por vezes gostosas que ilustram a exposição. Muitos desenhos acompanham o texto. O autor gosta de falar de si e seus sucessos e vivências, do seu casamento feliz.

J. Balduino Kipper S. J.

ENÉAS TOGNINI, GEOGRAFIA DA TERRA SANTA I volume 1978. Edição Louvores do Coração Ltda. Cx. Postal, 11.608, 01000 São Paulo - SP; 24 x 16 cm, 230 págs. com muitas ilustrações e mapas.

Existe hoje um interesse pronunciado pela Bíblia e há várias traduções portuguesas tanto católicas como protestantes. Mas ainda existe bastante falta de leitura subsidiária, para entender melhor a palavra de Deus, e por isso tanto mais se saúda a aparição dum volume que, escrito por um pastor protestante, trata da geografia da Palestina.

Conteúdo: Depois de três capítulos introdutórios sobre o mundo bíblico, os cananeus e nações vizinhas, passa a tratar sucessivamente em outros doze capítulos das tribos de Israel, da geografia física da Palestina, hidrografia, orografia (montes), planícies, desertos e vales, estradas, clima, geografia econômica, usos e costumes e finalmente das cidades. O volume termina com uma **bibliografia** bastante rica, na qual se destacam as obras em português (traduções e originais). Nesta lista se destacam O Novo Dicionário da Bíblia em 3 volumes e a Enciclopedia de la Bíblia em 6 volumes, Barcelona. Como se vê, "geografia" é tomada em sentido amplo e abrangente.

É muito elogiável que, quando se trata uma região ou montanha, rio ou cidade etc., se indiquem os episódios bíblicos que lá tiveram lugar. Isto implica em muitas **repetições**, talvez difíceis de evitar.

Vê-se também que o autor, que já publicou outros volumes sobre temas bíblicos e promete ainda outros, empenhou muito esforço na elaboração, tendo feito três viagens à Palestina e compulsado muitos livros especializados. O livro se apresenta bastante atualizado no tocante ao Israel moderno desde a colonização judaica e a independência (1948) até a guerra dos seis dias (1967) e do Yôm Kippur (1973); assim p. ex. fala do dessecamento do lago de Hule (p. 71/72). Até já fala de passagem das descobertas de Ebla na Síria (p. 23). Acrescente-se a isto a farta documentação fotográfica e os numerosos mapas.

Numa obra assim os **nomes próprios** tanto de lugares e rios etc. como de pessoas são legião e para quem escreve em português apresentam inúmeros problemas. Não me vou deter nas formas adotadas pelo autor ou nas transcrições dos nomes ou outros termos hebraicos e gregos. Apenas quero realçar elogiosamente a adoção do nome **Cafarnaum** (pág. 194) que está muito mais bem atestado nos manuscritos que Capernaum.

Tendo lido o volume praticamente linha por linha, vou deixar aqui a lista de passagens que poderiam ou deveriam ser melhoradas ou corrigidas.

Pág. 19, alínea 2 pelo fim: Duvido que hoje em dia ainda alguém identifique Hamurabi com Amrafel da Babilônia.

Pág. 21: Quem iludiu a Josué não foram os heveus, mas os gabaonitas (Js 9,3ss).

Pág. 23, al. 6: Ugarit ou Ras Shamra foi escavada a partir de 1929 (até hoje) por arqueólogos e outros peritos franceses, entre os quais se destaca C. F. A. Schaeffer. O benemérito W. F. Albright nunca tomou parte nestas escavações, mas identificou o lugar com a antiga Ugarit e foi um dos primeiros a perceber a extrema importância dos textos ugaríticos para os estudos bíblicos.

P. 23, al. 3, linha 2: espiritual, não espiritual.

P. 24, 1.4: **Filístia** (também p. 25, al. 3, 1.6/7; 26, al. 1, 1.10.12/13; 56,5; 116, 2; 223): não seria preferível a forma **Filistéia**?

P. 25: **Golias**, de cuja morte se fala em 1 Sam 17, não 20.

P. 25, al. 2: **Ecrã** confinava com Jerusalém? não seria com o território de Judá? A citação 1 Sam 6,17 não prova a afirmação.

P. 28, al. 3, 1.2: **Hobate**: deve ser **Hobabe**, como aparece na al. 5, 1.5.29, 1.5: deve ser **vau**, não **vao**.

P. 30, 1.3: a famosa pedra moabita ou melhor estela de Mécha se acha no **Museu do Louvre**, não no Museu Britânico, como dizem a n. 18 e pág. 82, al. 3 no fim.

P. 33. O nome **Fenícia** deriva do grego **Phoiníke** e por isso só ocorre algumas vezes na Versão dos Setenta, p. ex. Êx 16,35, e em 2 Macb, p. ex. 3,5.8 4,4.22.

P. 33, al. 6: **Urica**: deve ser **Útica**, isto é "Cidade Velha" ou "Antiga", ao passo que Cartago significa "Cidade Nova" (cf. Nápoles). Ugarite é o nome antigo da hodierna Ras-Shamra ("Cabo Funchal").

P. 34, al. 3: não existem provas de que os fenícios tenham vindo à América. A inscrição da Paraíba é seguramente apócrifa.

P. 34, al. 5: Quem fez guerras aos etruscos (?) e romanos e principalmente contra os Cipíões foram os cartaginêses, não os tírios.

P. 35, al. 2: Assurbanipal (876 a.C.): de 883-859 reinou Assurnasirpal II, ao passo que Assurbanipal reinou de 669-621.

P. 36, al. 6: Ben-Hadade autorizou a abrirem bazares em Damasco não os judeus, mas os israelitas (do norte).

P. 41, al. 5,1.3: o cruel Ptolomeu Epífanes: deve ser Antíoco IV Epífanes (175-163 a.C.).

P. 43, al. 3: Arquelau governou de 4 a.C. até 6 d.C., logo 10 anos.

P. 43, al. 6 no fim: deve ser At 12, 20-23.

P. 49, al. 4,1.15 e ainda no fim da pág. e 104, al. 3: Jeová é um nome híbrido medioeval; a forma correta é Javé.

P. 50, 11s.9-10: Os Samaritanos. penetraram em Judá e ocuparam as cidades.

P. 56 II O Planalto Central: não se entende, como ele possa passar "naturalmente pelo Mar Morto".

P. 57, 1.3: Não vejo, como se possa dizer que a Samaria se limita ao norte com o Mar da Galiléia, lago este situado em plena Galiléia, como indica o próprio nome "Mar da Galiléia".

P. 57, 1.6 (também p. 100, 1.1 e 136, al. 5): Nablus ou Naplusa, fundada por Tito em 72 d.C., não é a antiga Siquém. Esta estava situada em Tell Balata, 2 Kms adiante (cf. p. 118 no fim).

P. 60, al. 2, 1.13: A viagem de S. Paulo a Roma se conta nos cc. 27-28 de Atos.

P. 65, al. 3, 1.8: O Lago de Tiberíades fica 212 m abaixo do nível do Mediterrâneo e pág. 72, al. 4, fala em cerca de 225 m. A cifra que eu vejo indicada pelos peritos é -205. De resto adiante, p. 95, al. 2, dá-se a cifra correta -205; mas nas págs. 120 al. 4,1.2/3 e 145, al.5, dá 200 negativos.

P. 66, 1.19/20: não foi Gedeão que massacrrou os efraimitas, mas sim Jefté (Jz 12,5-6; na região do Jordão houve um bate-boca entre Gedeão e efraimitas (8, 1-3).

P. 66, al. 2,1.3: O jovem profeta naturalmente não é Jeremias, antes citado, mas um dos "filhos dos profetas" que moravam com Eliseu.

P. 66, al. 3: Jordão na Bíblia: onde este rio entra na história de Isaque?

P. 71, al. 3, 1.2: deve ser retificado.

P. 72, al. 3: nota 26: Tiberíades deriva simplesmente do nome do imperador Tibério, em cujo reinado a cidade foi fundada por Herodes Antipas que em sua honra lhe deu este nome.

P. 76, al. 4: Mar Morto. A Enciclopedia de la Biblia tem razão: de fato nunca ocorre o nome "Mar Morto", nem em Ez 47,8; esta passagem fala do "mar" sem atributo, mas pelo contexto é evidente que se trata do que no séc. 29 d.C. foi chamado Mar Morto.

P. 77: Não vejo, como o Mar Morto se assemelhe a um triângulo; veja-se o esboço geográfico à pág. 71! A cifra 78 km de comprimento se aproxima bem mais do comprimento real, que é de 75, que os 85 que muitos autores indicam.

P. 80, al. 4 no fim: deve ser Blanckenhorn.

P. 81, al. 2 no meio: o rio Jaboque "passa depois por RABBAT-AMMOM, a seguir por Filadélfia": Mas Rabat-Ammom é a antiga capital dos amonitas que no tempo helenístico e de Cristo ficou sendo chamada Filadélfia. É a hodierna

Aman, capital da Jordânia. A págs. 143 e 200 no fim o autor afirma corretamente que Filadélfia era a primitiva Rabá de Amom.

P. 83, al. 6: o nome árabe do Quisom ou Quichon é Nahr-el-Muqata.

P. 85, al. 5: Sior em egípcio quer dizer "águas de Harus": deve ser Horus, isto é o deus Horo.

P. 87, última alínea: Gebel-el-Lignam: não deve ser Libnan?

P. 90, al. 4: monotelitas ou monoteletas são os que professam uma só vontade em Jesus.

P. 90, penúltima al.: Celesíria ou Celessíria significa mais bem "Síria côncava" e já é mencionada por Políbio no séc. 2º a.C.

P. 94: Tabor com 320 m. A altura deste monte imponente é indicada com diferenças: 562, 582, 588, 595, 615 (Tognini à p. 97) metros acima do nível do Mediterrâneo e 400 acima da planície de Esdrelon; a enciclopedia de la Bíblia VI, 845, diz mesmo que se eleva a quase 500 m sobre a planície circunstante. Portanto o Tabor bem merece o nome de monte elevado e por isso poderia ser o cenário da transfiguração de Jesus. De Cesaréia de Filipos o Tabor podia ser alcançado folgadoamente dentro duma semana e a cura do menino que se dá ao pé da montanha, parece supor que se está entre judeus e portanto na Galiléia. Mas o sítio exato da transfiguração não é tão importante, uma vez que os próprios evangelistas não nos deram o nome do monte; para eles o monte é o lugar duma grande revelação de Jesus e portanto quer lembrar o Sinai.

P. 95: Cornus de Hattim: aqui o autor faz uma confusão: segundo ele o Monte das Bem-aventuranças está situado a um km de Cafarnaum. Mas Qarn Hattin fica muito mais longe de Cafarnaum, isto é uns 20 kms. Uma tradição que remonta apenas ao século 13, quer colocar o Sermão da Montanha neste Qarn Hattin, mas segundo os peritos isto não tem nenhuma probabilidade.

P. 100, última alínea: será que se pode mesmo afirmar que o aspeto físico da Judéia é agradável e até fascinante e que os ribeiros são inúmeros? Os israelis fizeram muitos reflorestamentos, mas também conseguiram aumentar os olhos de água?

P. 103, al. 3: Jerusalém situada na montanha: o texto mais apropriado é SI 125(124), 2.

P. 104, al. 2,1.11: "Igreja do Sono": o título mais usado é "Igreja da Dormição". Dizer que a Igreja Romana crê que neste local Maria dormiu sua última noite, não é exato. A Igreja Católica nunca se pronunciou oficialmente sobre o lugar da dormição ou morte no Senhor de Maria. O fato de lá haver uma igreja não implica a crença de que este seja o lugar exato da morte de Maria.

P. 107, 1.1: os franceses: deve ser os franciscanos.

P. 115, al. 4: deve ser Rinocolura, não Rionocolura.

P. 118: Dotã mencionada duas vezes em Gên 37,17 somente. Isto não está claro, pois Dotã é mencionada também em 2 Rs 6,13, passagem que o autor cita a seguir. Além disto o nome ocorre em Jdt 4,5 (6) 7,3.18 8,3.

P. 141 clichê do meio: o Poço de Jacó não se encontra em Nablus, mas a 3 kms de lá.

P. 143, 1.2: o porto de Cesaréia não foi construído pelos romanos, mas por Herodes o Grande.

P. 143, al. 4 e P. 139: **Tolemaida**: poderia mencionar-se que este nome corresponde a Acre ou Aco, identificação feita pelo autor à pág. 221.

P. 144, al. 6 (nº 4): Josué teria **subido** a **Gilgal**: ou deve ser **Gabaon** ou, então **desceu** de Gabaon ou da montanha a Gilgal (Js 10,6-9,15).

P. 166: No texto do clichê do meio deve-se ler El-Aksa ou El-Aqsa, como ocorre corretamente à pág. 213, 1.6.

P. 173, al. 4, 1.10: deve ser **DURA EUROPOS**.

P. 186, 1.10: deve ser **Vincent**, não **Vicent**.

P. 188. Davi foi ungido rei de Israel: isto se conta em 1 Sam 16, 12-13. Mas a unção definitiva se deu mais tarde em Hebron, primeiro sobre Judá e depois também sobre Israel ou as tribos do norte (2 Sam 2,4; 5,3).

P. 192: **Jope** ou **Jafa** no N. T. O centurião Cornélio morava em Cesaréia Marítima e lá teve a visão, mandando chamar para lá a Pedro de Jafa.

P. 194: **Cafarnaum**: merece Jouvor esta grafia (ver acima). Em Mc o nome ocorre em 1,21 2,1 e 9,33, logo três vezes. Ele é visado também em Mt 9,1, como prova o texto paralelo de Mc 2,1.

P. 197, al. 3: Mc 2,14 dá ao publicano o nome de **Levi**, não o de **Mateus**, nome este encontrado em Mt 9,9. A cura do **paralítico** é contada em Mc 2,1-12. Quanto ao **leproso** não nos é dado saber nem onde nem quando Jesus realizou a cura.

P. 198, al. 2: **Samaria** ou **Sebastie** fica a 77 ou 78 km de Jerusalém, e não 60. Não vejo, como se possa dizer que o monte de **Semer** (**Samaria**) domine o Vale de **Esdrelon**.

P. 200, al. 3, penúltima linha: Deve ser **Rabate-Amon**.

P. 206: **Neemias**, a partir de 516 a.C. reconstruiu (o muro): mas ele esteve em Jerusalém apenas em 445 e ficou até 443 a.C.

P. 211: As primeiras levadas de judeus voltaram da Babilônia já em 537 a.C. e o culto foi retomado na primavera de 537 (Esdr 3,1-13; 5,16 Zac 8,9). Depois de longa interrupção, as obras foram retomadas em 520 e concluídas em 515 (Esdr 6,14-22 Ag 1,1-15).

P. 212: **A Colina do Templo**: al. 2,1.2: Foi **Dario I** o Grande (522-486 a.C.) que permitiu a retomada das obras do templo em 520 a.C.

P. 217/18, **Calvário** e **S. Sepulcro**: ao contrário do autor se pode afirmar com 90 por cento de probabilidade que a basílica do **S. Sepulcro** (reconstruída pelos cruzados no séc. 12) está de fato no lugar da morte e sepultura do Senhor. É que **Adriano**, para profanar os lugares venerados pelos cristãos, construiu lá o **Capitólio** da sua **Aelxia Capitolina** que compreendia a tríplice clássica **Júpiter**, **Juno** e **Venus**. Bastou aos arquitetos de **Constantino** arrasar o templo pagão e em seu lugar erguer a basílica do **S. Sepulcro**. O assim chamado **Calvário** ou **Túmulo de Gordon** (ou **Garden Tomb**) é uma mistificação do século passado (1883, não 1849); o general **Gordon** era um militar competente e seria o herói de **Cartum**, mas nada entendia de arqueologia de Jerusalém. O **Pe. L.-H. Vincent**, que o autor cita algumas vezes, p. ex. p. 186, 1.10, arrasou pura e simplesmente a teoria do militar inglês; o tal túmulo é de época bizantina (*Revue Biblique* 34, 1925, 401-431).

A estes reparos concretos peço licença para acrescentar dois outros de índole geral. O primeiro se refere às **notas bibliográficas**. Se são sinal de seriedade e

empenho da parte do autor, contudo, por outro lado, são molestas, porque colocadas no fim dos capítulos. Notas bibliográficas devem estar ao pé da página respetiva, sob pena de serem inúteis ou de irritarem o leitor interessado. De resto muitas referências bíblicas se poderiam ter posto no próprio texto entre parênteses.

Um segundo reparo visa o uso e abuso do "Op. cit.": quantas vezes este "op. cit." se refere a obra citada muitas e muitas páginas atrás: que leitor se vai dar ao trabalho de a procurar lá ou na bibliografia geral? é uma maneira fácil ou quase diria preguiçosa de citar um autor.

Se me alonguei nas críticas, foi pelo interesse em contribuir para melhorar o livro. Concluindo diria que a obra se pode recomendar ao leitor comum da Bíblia que não tem maior preocupação por tais pormenores. Mas quando se trata de fazer uma pesquisa ou trabalho científico, eu desaconselharia o seu uso, ou então se recorra logo a algumas das obras citadas pelo autor e sobretudo, no nosso caso, aos dois volumes clássicos do Pe. Abel, *Géographie de la Palestine I e II*, Paris 1933/1938.

O autor, no meio-tempo, publicou um 2º volume intitulado: *Geografia das Terras Bíblicas*. 1980.

J. Balduino Kipper S. J.