

## RECENSÕES

**VÁRIOS AUTORES:** *Apuntes para una Teología Nicaragüense. Encuentro de Teología 8 - 14 de septiembre de 1980. Managua - Nicaragua.* Co-edición Centro Antonio Valdivieso. Instituto Histórico Centroamericano, DEI, São José de Costa Rica 1981, 198 pp., 21,5x14 cm.

O fato da participação significativa de cristãos, seja no processo revolucionário, como agora na reconstrução nacional da Nicarágua, tem atraído os teóricos. Os terríveis preconceitos que pesam contra os cristãos como alienados nas lutas revolucionárias, colocando-se em geral a favor do "status quo", parecem seriamente questionados pela sua participação na revolução nicaragüense. Alguns teólogos da A. Latina quiseram refletir à luz da fé sobre tal fato. Organizou-se assim em Manágua entre 8 e 14 de setembro de 1980 um encontro, que, tendo sido preparado um pouco em cima da hora, não pôde contar infelizmente com a presença de vários de nossos teólogos significativos. Mas mesmo assim os trabalhos apresentados no livro formam um conjunto de interesse e valor.

Além de teólogos, havia no Encontro agentes de pastoral comprometidos com o processo revolucionário. O livro, editado pelo Departamento Ecumênico de Investigações de Costa Rica, que aliás vem brindando-nos com excelentes publicações, procura reunir o material do encontro, sejam as conferências como também as questões elaboradas a partir

duma reunião nacional do clero em Corinto com os participantes do Congresso. No final do livro estão as conclusões provisórias do Encontro.

Uma longa conferência de Juan H. Pico nos situa dentro do processo global revolucionário, remontando aos seus inícios com Sandino. Traça-nos o contexto político-econômico da contínua intervenção e dominação americana em diferentes formas de governo até sua forma mais reacionária da ditadura somozista apoiada na força da Guarda Nacional. Em oposição a esse poder, que Pico chama de "poder antigo", pode-se entender o "poder novo" que se está gestando em Nicarágua.

Mostra a presença da FSLN (Frente Sandinista de Libertação Nacional) nesse poder novo como vanguarda popular. Sem ser ingênuos, observa Pico, não podemos deixar de ver nesse processo, com tensões e contradições, um crescimento do poder popular democrático. Explica as razões da oposição da burguesia que no fundo quer fazer parte do núcleo do poder, desfazer a identidade entre a Nicarágua e o movimento sandinista e evitar que a revolução seja fonte de direito. A burguesia pensa ainda em querer conservar o poder antigo que se desfez como hegemonia no dia 19 de julho de 1979, mas que ainda está presente em suas múltiplas pequenas formas. Ainda que o poder não seja de fato plenamente popular — as massas não se preparam de um dia para o outro e os vícios do antigo poder não desaparecem por passe de mágica — estamos, contudo, diante

de verdadeiras sementes do poder popular. A tarefa ainda não está terminada. Longe disso. Por essa razão discorda H. Pico da posição dos bispos que julgam o período de emergência já terminado. Nicarágua está ainda num momento de consolidação do poder popular por meio de sua vanguarda sandinista, pela criação do aparelho de Estado e pelas organizações populares.

A pergunta que deve preocupar o cristão é se este poder está ou não a serviço dos pobres e oprimidos. Apesar de muitas perguntas do conferencista, sua opinião é de que na Nicarágua se caminha, apesar dos limites internos e externos, para um poder realmente popular, que deveria, portanto, ser visto por um cristão como mais consentâneo à sua perspectiva de fé.

Em outra colocação, o mesmo autor avança sua reflexão sobre os cristãos e o poder em Nicarágua. Mostra como, ao longo da história, a tradição de fé eclesial encarou o poder com certa suspeita, usando-o para a tarefa de evangelização, reivindicando para a Igreja um espaço de poder autônomo, aceitando certa dose de poder coercitivo por causa de nossa condição de pecadores. Em relação à Nicarágua, houve crescente deslegitimação do poder somozista por parte da Igreja. Agora, porém, diante do poder sandinista, ela está perplexa e temerosa de que esse novo poder se volte contra ela. No fundo, se pergunta o autor se por detrás desses temores não há uma atitude de medo de perder privilégios, em vez de uma atitude de liberdade crítica e diálogo com o novo poder. Analisa algumas ambigüidades, para ele, de certas posições da hierarquia no momento a-

tual da Nicarágua. É necessário clarificar a diferença entre hegemonia (sandinista) e totalitarismo. Este é incompatível com a fé, mas uma hegemonia das classes populares estaria de acordo com ela. Outro ponto que merece maior clareza é a vocação política como vocação cristã válida. Por isso é tarefa urgente uma atitude dialogante com a hierarquia de um lado, e doutro criar a possibilidade de um estudo aprofundado por parte dela da situação política, da sua relação com a fé.

Numa terceira palestra, H. Pico oferece alguns elementos metodológicos para um diálogo entre cristianismo e marxismo, não em geral, mas dentro do sandinismo. Dentro dele, o marxismo assumido se faz guia flexível e pouco doutrinário, recriado conforme a luta de classes acontecida na Nicarágua. Por outro lado, a presença explícita de cristãos em todos os momentos da luta revolucionária. Essa dupla presença ao longo da luta foi mostrando cada vez menos problemas. A Carta Pastoral dos bispos, de 17.11.1979, revelou-se como valioso intento de enfrentar essa relação sandinismo-cristianismo, socialismo-cristianismo, ainda que não tenha ampla vigência pastoral na prática hierárquica. Há, em muitos membros da hierarquia, reflexos de atitudes de cristandade que chocam com a atual situação e por vezes eles se deixam envolver pelas queixas das classes burguesas. Esses impasses serão superados através de paciente trabalho de esclarecimento da situação, de diálogo aberto e confiante de ambos os lados a respeito de suas desconfianças e reservas.

P. Richard apresenta interessante trabalho onde oferece um marco teó-

rico teológico para entender a identidade da Igreja. Esta se definiria pela triplíce função: profético-evangelizadora, sacramental celebradora do Reino de Deus, e pastoral de condução do Povo de Deus. Por sua vez, essa identidade é criticada na sua evangelização pelo critério da evangelização de Jesus aos pobres; na sua celebração sacramental, pelo critério da concretização do Reino de Deus; e na pastoral de condução do Povo de Deus, pela prática de Jesus. Analisa como esta Igreja passou de uma relação de legitimação do poder político dominante à crise com ele, a partir das décadas de 60 e mais intensamente 70. Acontece uma crise estrutural e definitiva da cristandade com movimento de renovação eclesial, teológica e espiritual. A terrível crise de legitimidade do sistema capitalista na A. Latina, como incapaz de resolver os problemas das grandes maiorias, liberta a consciência da Igreja para nova atitude diante dele e de alternativas sociais. Finalmente mostra o autor como na situação revolucionária nicaragüense, em que a hegemonia dos pobres conduz o processo político, a Igreja tem mais facilidade de encontrar sua identidade nos três elementos vistos: evangelização, celebração sacramental do Reino e condução pastoral do Povo de Deus.

J. Sobrino trabalha, em estrita colocação teológica, a relação entre Deus e os processos revolucionários. Não há verdadeira reflexão teológica que não se ocupe da própria compreensão de Deus como objeto material e não simplesmente como objeto formal. E para um povo religioso, como o nicaragüense, a temática de Deus é fundamental. Uma revolução toca o fundo das coisas, da história. Logo,

tem a ver com Deus, porque a história é mediação de Deus. Além disso, por detrás de certas atuações eclesásticas está uma concepção de Deus. A evangelização é um processo eclesial mas está em íntima conexão com uma visão de Deus. Explicitar Deus ilumina os processos revolucionários, porque Deus é o princípio utópico real por excelência.

A partir dessa necessidade e importância de explicitar Deus para um processo revolucionário, trabalha J. Sobrino três características fundamentais de Deus: Deus da vida, Deus da história e o mistério de Deus. Uma revolução visa à transformação de uma infra-estrutura, que antes gerava morte física, em vista de outra, que possa permitir a vida das maiorias pobres. E Deus se apresenta como Deus da vida, Deus dos pobres. Mais que ateísmo, o pecado de nosso continente é o culto a ídolos que devoram a vida dos pobres. Uma teologia do Deus da vida é resposta a tal pecado. A revolução mostra a potencialidade da história. A história chega a ser o que é, e não um eterno retorno. E uma reflexão sobre o Deus da história nos ilumina, na fé, tal processo. Crer no Deus da história é sobretudo escutar a palavra concreta de Deus sobre a história concreta e escutá-la a partir da história concreta tal qual esta chega a ser. E finalmente o mistério de Deus desmistifica uma concepção de revolução como resultado determinístico de leis inflexíveis da história. Ela é o espaço da liberdade, da criatividade. Por isso revela e remonta-nos ao mistério de Deus.

O pensamento de J. Sobrino é dialético. Trabalha com duas afirmações, que, tomadas isoladamente, seriam falsas, e só se tornam inteligíveis

corretamente se assumidas na sua dialeticidade. A novidade da Palavra de Deus e sua ancianidade em Jesus Cristo. De um lado, essa Palavra de Deus é novidade, surge de dentro da história de modo imprevisível. Do outro lado, Deus já falou no evangelho. "Negar a possibilidade ao menos de que Deus esteja pronunciando agora uma palavra atual e nova — que por certo está recobrando melhor a palavra evangélica na origem — seria a negação formal do Deus da história" (p. 116/7). Aí aparecem os dois polos com toda clareza.

Frei Betto familiariza-nos, na sua conferência, com a prática popular da interpretação da Escritura, com explicitação de elementos teóricos dessa prática hermenêutica e com um exemplo concreto da leitura do Êxodo. Avança uma interessante e pertinente observação sobre a relação entre racionalidade política e vivência a partir de sua prática pastoral. Uma leitura bíblica exige que o texto bíblico seja colocado no contexto bíblico de então, lido a partir de nosso contexto atual (pre-texto). Essa prática simples tem transformado a leitura bíblica num alimento de nosso povo.

J. I. González-Faus, com duas breves intervenções, enriquece o conjunto, salientando a importância da teologia para uma Igreja imersa numa prática revolucionária. Revela a função da teoria para a prática e daí deduz a relevância da teologia como teoria, desde que seja pertinente para a realidade latino-americana. Noutra intervenção, refere-se a algumas tarefas da hierarquia numa situação revolucionária, baseado em Puebla. Podem resumir-se nas palavras: simplicidade e pobreza, afeto mútuo e

compreensão, que correspondem à aproximação do povo, diálogo e corresponsabilidade.

O livro tem ainda colaborações de Miguel Concha, E. Tamez, e J. Miguel Torres. Como todo livro conjunto é desigual. O enfoque geral é simpático à revolução nicaraguense. É de dentro de sua realidade, assumida como um processo libertador, apesar de todas as limitações históricas e humanas, que eles procuram refletir. As críticas não nascem de alguém de fora que se posiciona num a-priori contrário. Esse caráter militante não tira a seriedade das reflexões. Incentiva os conferencistas a iluminar essa nova realidade a partir de suas experiências de fé.

O livro mantém muito do caráter de conferência. As análises históricas são rápidas, globais, didáticas, sem descer a pormenores. Os traços gerais aparecem com clareza, deixando de lado a complexidade das linhas laterais.

Mesmo discordando da abordagem geral, um leitor livre pode aprender muito e ser questionado. É algo de novo que está acontecendo. Uma teologia num contexto revolucionário.

Trata-se, portanto, de um livro militante e conjuntural. Essa dupla condição traça-lhe limites e permite-lhe potencialidades. Como limite está o caráter de emergência da teologia. Reflete as condições bem concretas do momento. Um leitor de fora pode ficar desorientado, quando capta as afirmações num caráter universal. Texto voltado para necessidades imediatas, reflete fatos e dados bem concretos, minúsculos, que, desprendidos do contexto e universalizados, distorcem a compreensão. Assim,

uma imagem demasiado negativa de certas instâncias eclesásticas não pode ser interpretada como desafeto a essas instâncias, mas sim como preocupação com a urgência e imediatez dos problemas. Esses têm nomes bem concretos.

A proximidade com a vitoriosa revolução dá também um caráter jubiloso ao texto. Quem viveu a monstruosa repressão dos últimos anos do governo de Somoza, respira aliviado com a vitória popular, mesmo consciente dos enormes problemas a serem ainda resolvidos e das contradições presentes. Mas tudo se relativiza diante do que ficou para trás. Os mass media mundiais puderam mostrar a demonstração de júbilo da entrada vitoriosa na capital das forças revolucionárias. Fora dessa experiência, dificilmente se entendem as reflexões teológicas do livro. Evidentemente, à medida em que o tempo for passando, a reflexão irá ganhando em sobriedade. Mas isso não tira a importância desse momento teológico conjuntural.

Para um leitor distante e sentado friamente na sua mesa de trabalho, o texto do livro, em suas diferentes colocações, mereceria maior rigor, mais distinções, menos unilateralidade nas afirmações. As afirmações não estão suficientemente dialetizadas. Às vezes, põe-se o peso de um lado da balança. Afirmação correta, mas simplificada, ao não se lhe opor o outro lado da reflexão. É um texto quente para animar os agentes. Poderá ser resfriado pelos leitores mais exigentes e críticos de corte acadêmico com

um jogo mais dialético das afirmações.

A grande potencialidade e merecimento do texto é buscar desbloquear os cristãos hesitantes diante da revolução nicaraguense com reflexão teológica. Isso causa horror, por sua vez, em outro tipo de leitor. É com coragem e risco que o fazem. Assim como a Comissão Central do Episcopado brasileiro em 1964 não teve medo de reconhecer no golpe de Estado militar uma intervenção da Divina Providência, assim como Pio XII, no após-guerra, não hesitou em colocar todo o peso de sua autoridade em prol da Democracia Cristã, assim esses teólogos julgam que têm tanto ou muito mais razão para apostar cristãmente na revolução nicaraguense. Pois descobrem nela o critério evangélico da defesa do pobre, do pequeno, do oprimido. Com o correr do tempo, a história nos irá mostrando o acerto e as ambigüidades de tal momento, assim como hoje nenhum cristão lúcido tem a mesma opinião sobre o golpe de 64 ou sobre a democracia cristã italiana. Não se pode negar a tais teólogos o direito de fazer sua reflexão teológica sobre uma revolução e de tentar percebê-la como mediação do Reino, dados os sinais evangélicos aí presentes, mesmo no meio de ambigüidades. Por isso, uma teologia ulterior irá matizando as afirmações. Mas um primeiro momento tem o sentido de refletir o calor daqueles que estão bem próximos da experiência.

*J. B. Libanio, SJ*

**VÁRIOS AUTORES:** *Fe y justicia (Coleção "Verdad e imagen" 59).* Ediciones Sígueme, Salamanca (Espanha), 1981. 224 pp., 21,5x14 cm.

Este volume é a edição em forma de livro do nº 203 da revista "Estudios Eclesiásticos", de outubro-dezembro de 1977. Esse número monográfico da revista teve tal êxito editorial que se esgotou e foi necessário transformá-lo em livro. Sobre a temática "Fé e justiça", o livro reúne cinco artigos de cinco figuras, sem dúvida exponenciais, da teologia espanhola atual.

O primeiro artigo é um estudo exegetico de José Alonso Díaz sobre o conceito bíblico de "justiça" que o NT retoma muitas vezes sob a expressão "boas obras" (13-59). O mais substancial da mensagem bíblica está, segundo JAD, no binômio "mishpat wesedaqah", cujo significado mais freqüente "é o afã de promover os direitos conculcados, especialmente do pobre e do desvalido, isto é, os direitos daquele que não tem por si meios de promovê-los" (13). O "mishpat" tem por sujeito ativo a Deus, ao rei/messias, ao justo, e o que o especifica é a relação aos necessitados e oprimidos. O "misphat" não só é uma ação de Deus, mas é a ação que o caracteriza, pois "o Deus da Bíblia... aparece não como um ser e sim como uma interpelação ao mishpat, como implacável imperativo de amor ao próximo necessitado, em sua atuação e em sua interpelação" (18). É o que JAD tenta mostrar por diversos lances do AT. O "mishpat" não só é elemento caracterizador de Javé, é também a finalidade da eleição de Israel, como JAD prova por duas passagens signifi-

cativas: a alegoria da vinha em Is 5 e a eleição de Abraão, especialmente em Gn 18, 18. A intenção de Deus na eleição de Israel é ter um povo que pratique a justiça inter-humana ("mishpat"). Como Israel falhou, permanece a esperança escatológica de que o Messias realize a justiça. JAD mostra a relação entre o "mishpat" e as figuras messiânicas do rei, do Servo de Javé, e do Filho do Homem (segundo Dn e as parábolas de Henoc). Passando ao NT, JAD estabelece, em base ao estudo de Grundmann, que "as 'boas obras' são ações de misericórdia em favor de todos os homens que têm necessidade delas, e são obras de pacificação que eliminam a discórdia entre os homens" (39). O conceito de "boas obras" corresponde, portanto, ao "mishpat" do AT. Essa exigência de "boas obras" é radicalizada pelo evangelho. Jesus realiza "boas obras", por isso é levado à morte e por isso ressuscita. A redenção efetuada por Cristo é exatamente o levar às "boas obras" pela ação de seu Espírito. O amor até à morte "é a redenção em ação" (57, grifo do autor). E são as "boas obras" o critério hermenêutico para a leitura da Bíblia (cf. 2 Tm 3, 15-16, onde aparecem os dois conceitos de "justiça" e "boas obras").

No segundo artigo (61-97), o conhecido teólogo José Ignacio González-Faus que já nos brindou com uma das grandes cristologias da atualidade, escreve sobre "Jesus e os demônios", páginas atualíssimas de uma originalidade e uma força teológica extraordinárias. Parte, por um lado, da constatação do mal-estar contemporâneo frente à figura de Satanás o que já levou a desmitificá-la, negando-a; por outro lado, da importância da atividade "exorcista" do

Jesus histórico. JIGF pensa que não é pela discussão sobre a existência ou inexistência do demônio que se atinge o cerne teológico da questão, mas tratando de buscar o sentido "evangélico", isto é, de boa nova, que têm as frequentes referências ao demônio nos três Sinóticos.

Num primeiro momento, JIGF ambienta a figura dos demônios na cosmovisão antiga, inclusive judia e neotestamentária. A demonologia quer explicar fenômenos estranhos para os quais não se tem outra explicação. Mas "não pretende explicar só como acontecem determinadas coisas, mas sim o **porquê** último..." (66). A explicação científica ulterior do **como**, não torna inútil a do **porquê**. No NT, onde a demonologia aparece no contexto da vitória de Jesus sobre os demônios, há uma transição da demonologia "do mágico-ritual ao ético-escatológico" (67). O NT acentua a "concepção de Satã como poder opressor ou ameaçador, como a **força do inumano**" (69). A demonologia quer, portanto, descrever a experiência religiosa da "**magnitude** incompreensível do mal" (70), de que "**o homem está submetido a forças do mal** (em sentido primária, mas não exclusivamente, ético) **que são superiores a ele e tão só inferiores a Deus...**" (71, todos os grifos são do autor). E essas forças do mal não são meramente intra-históricas. O teologúmenon do demônio permite "recuperar o caráter 'misterioso' último do mal". Mas é preciso acrescentar que "só se pode falar do demônio como daquele que Deus venceu em Cristo. Falar dele num contexto religioso geral, à margem desta experiência de salvação em que está implicado, seria convertê-lo outra vez em um princí-

pio 'ideológico' de conformismo e resignação, em um bode expiatório sobre o qual o homem descarrega os resultados de sua própria preguiça" (73-74).

Na atuação de Jesus, chama a atenção o fato de que sua atividade de expulsar demônios não é chamada de exorcismo por nenhum evangelista. As expressões para designar a ação antidemoníaca de Jesus são mais energicas e denotam destruição dos demônios, vitória absoluta sobre eles. E essa ação é fundamental para o estabelecimento do Reino. "O decisivo na pregação cristã não é o anúncio de que Satanás existe, mas o de que **está vencido** (na medida em que existia e qualquer demônio que exista), e nós temos que 'realizar' essa vitória" (90).

Essa "realização" é uma tarefa histórica: "... a luta pela justiça é o nome que recebe hoje a luta contra o demônio de nosso momento histórico" (91). Exatamente a injustiça é, na atualidade, "o príncipe deste mundo". "Neste trabalho pelo reino, o cristão irá fazendo a mesma experiência de Jesus: que o reino não é deste mundo, porque nesta hora reina outro deus (2 Co 4, 4)" (97). Mas o demônio não é identificável com nenhuma força intra-histórica, de forma que a luta pela justiça não poderá ser simplificada num esquema maniqueísta (os comunistas são maus; os capitalistas, bons; ou vice-versa). É nisso que poderá cair a negação da existência de Satanás (cf. 73). Como também se poderia entrar na tentação, decorrente do maniqueísmo, de uma forma pagã de exorcismo: "a homeopatia, expulsar um demônio por meio de outro, por exemplo: a injustiça por meio da opressão ou a opressão por meio da injustiça. Curar a fome

com o terror e o terror com a fome" (95), o que é a tentação no Ocidente de uma forma, no Leste da outra.

Víctor Codina escreve páginas de grande valor sobre a "dimensão social do batismo" (99-133). O autor constata inicialmente a perda da dimensão social (no sentido de referência à sociedade humana e política) do batismo, devido à deterioração da prática batismal. Cita três razões: a perda do sentido da iniciação cristã, o batismo de crianças como forma habitual de batizar, a perda do sentido do simbólico.

O autor desenvolve o tema em três momentos. Primeiramente mostra a dimensão social da conversão batismal. É uma conversão dos ídolos ao Deus verdadeiro. Ora, a injustiça é idolatria. O autor passa em revista três elementos da liturgia batismal: a candidatura, os exorcismos e a renúncia a Satanás, e mostra como a antiguidade cristã os entendia com referência aos ídolos enquanto situações estruturais de pecado. A consequência dessa prática dos Santos Padres seria hoje também chamarmos pelo nome a esses ídolos. Depois Codina analisa a dimensão social da agregação à comunidade escatológica que é a Igreja. Como incorporação à comunidade de fé, o batismo é realizado na fé trinitária. Ora, a fé trinitária exige *koinonía* de vida. É um programa social. Quem não o aceita, não está sendo batizado "na fé da Igreja". Assim o compreendiam os primeiros cristãos, ao conceberem o batismo como fonte de igualdade na Igreja (cf. Gl 3 27-29; Cl 3, 9-11; 1 Co 12, 13). O batismo, pondo-nos em comunhão com a Trindade, faz desaparecer as diferenças e cria a igualdade radical dos batizados na Igreja, é fonte de seus

direitos fundamentais. Por fim, estudando a simbólica batismal (passar pela água), Codina mostra o que ela significa de compromisso social. O sentido do mergulhar na água é passar pela morte e sair com vida (Dilúvio, Mar Vermelho, Jordão). Mas sempre aparece aí o sentido coletivo, social e até político. Descer às águas da morte é um "descenso aos infernos". O cristão deveria comprometer-se pelo batismo, na força de seu simbolismo, a descer aos infernos da atualidade (terceiro mundo, classes sociais exploradas...). É própria do cristão a solidariedade com os que descem aos infernos e não a atitude de fazê-los descer para lá. O simbolismo do sair da água batismal, com nova vida, culmina na celebração eucarística, no partir o pão da comunhão. Codina conclui pela necessidade de que a comunidade cristã ouse formular outra vez claramente as exigências sociais e políticas do batismo, como se fazia nos primeiros séculos. Essa dimensão é essencial ao batismo, como Codina o prova neste artigo, solidamente embasado nos textos da mais lídima tradição.

Sob o mote "Onde não há justiça, não há eucaristia", José María Castillo apresenta, em páginas de excepcional valor, a dimensão de compromisso social da eucaristia (135-171). A justiça é condição necessária, é consequência ou é constitutivo essencial da eucaristia? Na prática, diz JMC, não é nada disso. Mas, se a eucaristia é "o sinal eficaz que expressa e realiza a unidade entre os crentes" (137), a teologia que não considere que a injustiça é incompatível com a eucaristia é insuficiente. É até mesmo falsa, pois o problema de fundo na teologia da eucaristia é saber "se o es-

sencial da eucaristia está na conversão do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo. Ou se, antes, o essencial da eucaristia está em que esse pão e esse vinho, convertidos no corpo e no sangue de Cristo e comidos pelos participantes, são o sinal eficaz que realiza e expressa a unidade entre os homens" (138).

A teologia eucarística atual continua centrada nos problemas que surgiram nas controvérsias dos séculos IX e XI (presença real, transubstanciação, sacrifício) e deixa na penumbra aspectos mais fundamentais (eucaristia e comunidade). De fato, a controvérsia do século IX provocou uma ruptura na teologia da eucaristia, centrando a atenção no como da presença e, portanto, no aspecto filosófico-natural, nas especulações metafísicas, deixando de lado a relação eucaristia-vida. Os Santos Padres não tinham aquele tipo de problemas. O importante para eles não era o modo de explicar a presença eucarística de Cristo (sua terminologia nesse sentido era bastante pouco apropriada e até desconcertante para nós hoje), mas acentuar a relação eucaristia-vida. Prova-o a prática da penitência pública e das oferendas dos fiéis. Os problemas em torno da eucaristia não eram questões teóricas, mas questões práticas: "Primeiro, em tudo o que se relacionava com a comunidade sã, já que não se readmitia à participação eucarística quem cometia certos pecados públicos e escandalosos, entre outros os pecados que faziam sério dano ao próximo e concretamente em matéria de justiça. Segundo, no que se refere ao pôr em comum os bens para ajuda dos pobres e necessitados, dos perseguidos e marginalizados, de tal modo que... esta comuni-

cação de bens e, em geral a unidade na comunidade se considerava constitutivo essencial da celebração" (164-165). O que interessa, portanto, é a comunidade sã e participativa. Isso está de acordo com o NT para o qual o central da eucaristia é ser "sinal de comunhão de vidas e de pessoas, na solidariedade com os pobres e no serviço aos irmãos" (170). Fica, portanto, o desafio à teologia e à prática pastoral. À teologia, de reformular-se, pondo em primeiro plano a problemática comunitária; à prática, de ser coerente com a dimensão social da eucaristia.

O livro se encerra com um artigo de José Vives a respeito das "idéias sobre a propriedade privada no cristianismo primitivo" (subtítulo) (173-213). O autor começa considerando o ambiente judeu-cristão, onde foram escritos a Didaché e a Epístola de Barnabé, e discutindo a influência de Qumran sobre ele. Nos dois escritos judeu-cristãos antes citados, encontra-se o princípio de que Deus quer que se dê a todos de seus bens, juntamente com o preceito de nada ter como próprio. "Sobre essas duas idéias girará todo o pensamento dos Padres sobre a essencial relativização e limitação de todo direito de propriedade privada" (182). Isto foi vivido e não era mero ideal, tanto assim que os apologistas poderão argumentar com a efetiva comunhão de bens entre os cristãos para mostrar aos pagãos a superioridade moral do cristianismo. A seguir, JV estuda a influência estoica, via Sêneca e Cícero, sobre os escritores cristãos, para concluir que a semelhança de formulações (por exemplo, nas Pseudoclementinas) não significa igual concepção de pobreza. Para o cristão entrará sempre "como ele-

mento novo um profundo sentido da fraternidade humana entre os filhos de um mesmo Pai" (191). JV passa então a analisar o pensamento de alguns Padres em particular. Na tradição latina, apresenta Tertuliano, Cipriano e Lactâncio; na tradição grega, Clemente Alexandrino, Basílio e João Crisóstomo. Por fim trata também do pensamento de Ambrósio de Milão. Não é o caso tentar resumir a síntese que JV faz do pensamento de cada um desses Padres, mas de ressaltar a tônica de todos eles. O direito de propriedade, para os Santos Padres dos quatro primeiros séculos, é "essencialmente limitado e relativo" (201). Dentro de seu contexto histórico, posicionando-se frente à concepção de propriedade do direito romano que até hoje vale no mundo ocidental, os Santos Padres apresentam uma novidade que "consiste no rechaço da doutrina do direito romano que determina que cada um pode usar simplesmente *privata ut propria* [os bens particulares como próprios] — no sentido de que 'cada um podia fazer do seu o que lhe desse na gana' —, para dizer que de alguma maneira *privata sunt communia* [os bens particulares são comuns], isto é, que a privatização se justifica quando e enquanto real e efetivamente contribui melhor para o bem de todos" (213).

Numa visão retrospectiva, o revisor ressaltaria o valor excepcional dos três artigos centrais, de González-Faus, de Víctor Codina e de Castillo, por seu conteúdo, seu acabamento, sua organicidade e a fundamentação sólida de suas teses. O artigo de Alonso, embora fornecendo ótimo material para ulterior estudo e reflexão, deixa a desejar por ser muito esquemático e não desfazer todas as dúvidas sobre alguns pontos de sua interpretação dos textos bíblicos. O artigo de Vives poderá não despertar tanto interesse por seu caráter mais particularizado, detendo-se às vezes em discussões que o leitor menos versado em teologia e história do pensamento antigo lerá com menos elã, embora o testemunho dos Padres seja espantosamente atual e a interpretação dada por Vives muito fiel e equilibrada, sem pretensões apoloéticas.

Como juízo global seja acentuado: Eis um livro para ser vivamente recomendado à leitura e reflexão. Um livro que abre perspectivas, a partir de um estudo sério das fontes. Um livro que se constitui em desafio à reflexão teológica e em incentivo a uma prática pastoral libertadora.

*Francisco Taborda, SJ*

---

COMBLIN, José: *O tempo da ação. Ensaio sobre o Espírito e a História*. Traduzido para o autor por Celina Monteiro. Ed. Vozes, Petrópolis - RJ, 1982, 392 pp., 21 x 13,5 cm.

Tarefa difícil, senão impossível,

fazer a recensão deste livro. Não só pela avassaladora erudição do autor que joga com dados históricos, econômicos, sociais, culturais em quantidade incrível e numa familiaridade impressionante, como também pelas interpretações — às vezes muito originais — desses dados, e mais ainda pela

pretensão (entenda-se sem tonalidade pejorativa) de julgar a história a partir do Espírito. Por isso, renunciando a apreciação crítica, o recensor procurará expor as teses centrais do autor.

O tema do livro é a relação entre o Espírito, a ação e a história. A concepção de Espírito foi deturpada pela oposição espírito-matéria. Biblicamente "espírito" se relaciona com ação e não com imaterialidade. "Dizer que Deus é Espírito é dizer que Deus é ação, energia, movimento" 51. Deus envia seu Espírito, isto é, a ação nos precede. "Pairando sobre nós, uma ação englobante que tem necessidade de nós e fará de nós seus instrumentos" 52. O Espírito nos faz agir. "Suas ações são nossas ações. O Espírito não tem ações próprias" 53. E essa ação é conversão. É "inscrever-se num movimento de libertação que é, ao mesmo tempo, libertação de si mesmos, dos outros e do mundo em que nós e os outros estamos envolvidos" 55.

Comblin distingue entre ação e operação. Esta é uma cadeia de atos, disposta racionalmente em vista da eficácia. Só tem sentido se for eficaz. A ação é feita de operações (senão não poderia transformar nada), mas o essencial da ação "está no discernimento e na escolha das operações" 59. "A ação não é comandada pela eficácia. Vale por si mesma, independente de sua eficácia" 60. Porque a ação já por si é libertação: "está sempre por fazer e já começa a partir do momento em que o homem enfrenta a escravidão" 60.

Nossas ações se situam na história. O papel do Espírito na história é aceitá-la e transformá-la: aceitá-la não

porque é boa, mas porque é. A história é um dado e isto basta para aceitá-la em sua ambigüidade como um desafio. "Temos que agir nessa história, num lugar único definido por ela e não num contexto escolhido por nós, segundo nossos anseios" 69. Só existe ação na história com re-ação. A história criou e impõe estruturas de ação e movimentos históricos. Mas a ação não consiste só em sofrer a ação das estruturas e movimentos, senão que é transformação (cf. 380-383). E transformação da própria ação, o que se dá no discernimento. A história dos vinte séculos de cristianismo é a história do discernimento. Os cristãos nunca conduziram a história, sempre foram conduzidos para onde não queriam. No seio dos movimentos históricos que aceitavam sem poder refazer a história, os cristãos realizaram o trabalho oculto de mudar os acontecimentos. A ação cristã é discernir. "Discernir é encontrar o caminho da vida e da vitória através da humilhação e do martírio" 353. É buscar a vontade de Deus. "Mas essa vontade não existe antes do conhecimento... Ela não é um objeto anterior, colocada fora do homem e da qual se poderia 'tomar conhecimento'" 355. Entretanto, também não é, como na ética de situação, a ação contida na própria circunstância. "Ao contrário, o discernimento não se deixa guiar pela sugestão da circunstância: está à escuta do Espírito para criar alguma coisa de novo que vai além dos costumes, dos determinismos ou das exigências das circunstâncias" 357.

Quem faz isso e como se faz isso? A Bíblia conta a história da ação de Deus no mundo. O princípio do

discernimento é "o ponto de vista dos pobres" 73. "Na ação pela qual o homem esmagado, oprimido, prisioneiro de si mesmo se liberta de suas amarras e começa a se afirmar como sujeito agente, é que se acha a ação do Espírito" 77. É disso que a Bíblia fala. Ela é a memória histórica dos pobres. "Os livros são escritos pelos poderosos e para eles... A Bíblia é o único livro de um povo sempre vencido..." 86. Foi preciso que o Espírito o escrevesse, para que essa história não se perdesse e os pobres de todos os tempos tivessem "uma memória que lhes permite pensar seu presente e projetar seu futuro" 86.

Os momentos marcantes da história são analisados sob o ponto de vista da ação do Espírito neles. Qual o juízo que o Espírito pronuncia sobre a história? "Como o Espírito age e que história ele faz"? 111. Dentro dessa perspectiva são estudados o Helenismo (cap. 3), a Cristandade (cap. 4), a Reforma (cap. 5), a Modernidade (cap. 6), a Era das Revoluções (cap. 7) e os desafios do presente (cap. 8). Em geral são considerados o aspecto positivo e o negativo de cada etapa. Muitas vezes é discutida a própria caracterização da respectiva era. Sempre é destacado o que cada um desses momentos significou para os pobres, pois que, desde o surgimento do cristianismo, todos os movimentos históricos declaram ter como objetivo a libertação dos pobres (cf. 371). Em todos esses capítulos, Comblin está consciente de que, quem quiser levantar o juízo do Espírito sobre a história, deverá renunciar a fechá-la na racionalidade de uma explicação total (cf. 66-76). "O Espírito não fornece nenhum instrumento para

descobrir os conjuntos racionais no fluxo da história. Mas fornece um ponto de vista a partir do qual convém percebê-los: o ponto de vista dos pobres" 73.

Resumindo as análises feitas, o próprio Comblin destaca as linhas-mestras do discernimento que os cristãos foram praticando no decorrer da história. A primeira é a recusa do novo, em geral por parte dos pobres, dos camponeses, das massas cristãs, embora as novidades se apresentassem como salvação dos pobres. "O segundo momento da resposta cristã é a aceitação da história... para reconhecer aquilo que... constitui uma mediação válida para o reino de Deus" 361. Esse momento é sempre obra das elites. Ambos os momentos têm seus perigos: o primeiro tende ao apocaliptismo (o reino de Deus é só futuro) e ao farisaísmo (fidelidade cega e estática ao passado); o segundo é tentado pelas heresias que são aceitação indiscriminada do novo. Há ainda um terceiro momento na prática cristã do discernimento através da história: é a penetração mútua dos dois primeiros, com idas e vindas. É "a ação da maioria dos cristãos, uma vez ultrapassada a novidade dos começos" 363. Comblin interpreta os dois primeiros momentos como a convergência da "theologia crucis" e da "theologia gloriae". A recusa do novo provém do critério da cruz: "A verdade não está naquilo que triunfa nesta terra: está na cruz" 361. A aceitação do novo "proclama a vitória do Cristo na própria história" 362.

O discernimento significa que o cristão não está na vanguarda da história. Ele dá resposta a uma situação que lhe é pré-dada. E, no entanto, a

história não o predetermina, pois não é o reino do necessário, mas da liberdade. "A história só é uma necessidade para aquele que acredita na obrigação de vencer... Não nos achamos mais submetidos à necessidade de ganhar, e, portanto, somos livres" 365. É que a Igreja é o povo dos pobres. O poderoso fundamenta sua ação em cálculos. Não a ação, mas a operação é o que lhe é próprio. O pobre age na esperança, sem saber com antecedência o que virá, age desprovido de meios, age mesmo que tudo venha a falhar. Age esperando contra toda esperança, "aceitando antecipadamente uma nova derrota, com a certeza de poder triunfar um dia" 89.

O critério objetivo do discernimento é a libertação dos pobres. Entretanto, é preciso considerar: "A tradição cristã impõe uma distinção entre a ação dos pobres que se libertam e a ação dos outros para libertar os pobres. A mediação dos outros é necessária, mas jamais poderá substituir a ação dos próprios pobres" 372. E o que acontece é essa substituição, porque se tem medo dos pobres. "E, no entanto, a ação por excelência, a ação fundamental é aquela do homem comum, do homem anônimo da base" 373. Mas "os pobres não podem agir sozinhos. Necessitam de duas mediações..." 374: a profética e a política. A mediação profética chama à ação. "Os pobres não agem espontaneamente" 374. "Os pobres abandona-

dos a si mesmos, nada podem. E, no entanto, se a ação não for dos próprios pobres, nunca poderá libertá-los" 375. A mediação política consistirá em pôr o poder, o saber etc. a serviço do pobre. A libertação dos pobres supõe conversão do sistema vigente, mas também conversão pessoal, para que se renuncie ao uso do poder em benefício próprio.

O desafio atual da ação é a "volta à política". Essa volta se dá, por um lado, contra a modernidade e a racionalidade que pretendem submissão a princípios pretensamente científicos, a substituição da política pela ciência (tecnocracia). Por outro lado, a "volta à política" reage contra a militarização da vida social, devolvendo "a palavra aos povos transformados em soldados" 389.

O novo livro de Comblin é uma obra de grande fôlego, especialmente o núcleo do livro, as análises históricas dos caps. 3 a 8 que aqui não puderam ser considerados pela impossibilidade de resumí-las em poucas linhas. Constitui importante contributo à teologia da história numa perspectiva latino-americana. Vale dizer, é a história pensada "desde o reverso da história" (G. Gutiérrez). E, no entanto, nessa inversão, é como se manifesta a sabedoria de Deus revelada por seu Espírito (cf. 1 Cor 1, 17-2, 16).

*Francisco Taborda, SJ*

**BOFF** Leonardo, *O rosto materno de Deus. Ensaio interdisciplinar sobre o Feminino e suas formas religiosas* (Coleção CID — Teologia, 18), Editora Vozes, Petrópolis 1979, 268 p., 21x13,5 cm.

A obra divide-se em cinco partes. A primeira parte apresenta o problema, propondo-se desenvolver uma mariologia que tenha como princípio integrador o Feminino. Para tanto, a segunda parte explicitará o que se entende por Feminino e o que as ciências humanas, a filosofia e a teologia têm a dizer a respeito. Ao tratar do aspecto teológico, o autor propõe sua tese (ou, como ele diz: hipótese) da união hipostática de Maria com a Terceira Pessoa da Trindade (cf. 106). O cerne mariológico da obra está nas três partes subseqüentes que contemplam Maria “dentro de três discursos diferentes” (117): o histórico (terceira parte), o teológico (quarta parte) e o mítico (quinta parte). “Todos eles concernem à mesma realidade — Maria — apreendida em níveis diferentes. O que o histórico esconde, o teológico revela; o que o teológico revela, o místico exalta” (117).

Esta recensão pretende deter-se brevemente em alguns aspectos da mariologia desenvolvida na obra, fazendo algumas observações do ponto de vista teológico, sem querer negar o imenso valor do método e o acervo de erudição demonstrado no estudo interdisciplinar do Feminino, nem tampouco a originalidade da escolha do Feminino como princípio mariológico fundamental.

Existe uma relação íntima entre cristologia e mariologia. L. B. o reco-

nhece. É o quarto entre os sete caminhos da mariologia que L. B. enumera, explica brevemente e rejeita. Contra esse quarto caminho L. B. tem poucos argumentos: em última análise só sua opção por percorrer outro caminho (cf. 27). Mas mesmo neste seu caminho do Feminino como princípio estruturador da mariologia, L. B. precisa recorrer a uma idéia da cristologia e falar de “uma mariologia que vem de baixo” e “uma mariologia que vem de cima” (137), aplicando à mariologia uma problemática metodológica e de conteúdo oriunda da cristologia. A mariologia a partir de baixo iniciaria na história de Maria para com ela dar conteúdo à Maria glorificada. A mariologia a partir de cima partiria do dogma mariológico já plenamente desenvolvido e o explicitaria. A opção de L. B. em sua famosa cristologia é claramente por uma cristologia a partir de baixo, como, aliás, acontece normalmente nas cristologias atuais. Os títulos da terceira e quarta parte desta obra parecem sugerir também uma mariologia desde baixo. A terceira parte intitula-se “A História. Míriam-Maria” e, como para tirar qualquer dúvida, o capítulo correspondente é mais incisivo: “Maria: a Míriam histórica de Nazaré”. A quarta parte ainda completa a alusão à problemática cristológica com o título: “Maria, a Nossa Senhora da Fé”. A evocação da problemática do “Jesus histórico” — “Cristo da Fé” não poderia ser mais clara. Entretanto, quando assume explicitamente o paralelismo, falando de “mariologia a partir de baixo” e de “mariologia a partir de cima” (137), L. B. é bastante confuso, sugerindo assim que não está aplicando os termos a rigor.

Na execução da mariologia, espe-

cialmente se se compara com sua cristologia — tanto aquela de sua obra mais famosa “Jesus Cristo Libertador”, como aquela bem mais madura de “Paixão de Cristo — Paixão do Mundo” — nota-se certa contradição. O Cristo de L. B. é um Cristo plenamente humano, tão humano que seus críticos chegam a suspeitar que ele nega a divindade de Cristo; tão humano que o próprio L. B. explicita a divindade a partir da humanidade, exclamando: “tão humano assim só Deus”. E, com esta expressão lapidar, traduz esplendidamente o dogma de Calcedônia. Em contraposição, na figura de Maria, L. B. acentua tanto o divino que parece cair no monofisitismo ou numa cristologia mitológica. Assim, ao falar da concepção virginal, L. B. argumenta “que Jesus, homem-Deus, foi concebido de forma humano-divina. Por mais homem que seja, Ele não é somente homem. É também Deus. Nós somos concebidos humanamente. Ele, humano-divinamente” (158). Mas falar assim não é separar de novo homem e Deus que o mesmo autor soubera unir tão magistralmente em “Jesus Cristo Libertador” sem confundir nem dividir? Se há uma concepção humano-divina e se no título que se segue L. B. fala da “natureza humano-divina de Jesus” (158) não está caindo em monofisitismo? E, quando, para explicar a maternidade divina, escreve: “o Espírito Santo intervém no lugar do homem” (167), não está pondo Deus (o Espírito Santo) no mesmo nível do homem e assim fazendo mitologia? Não se trata de querer negar a concepção virginal para defender a plena humanidade de Jesus, quando se sabe que na tradição ela foi acentuada

exatamente no sentido antidocetista. Mas se trata de perguntar se a interpretação de L. B. não é demasiado simplista e linear.

Aqui se manifesta o problema de uma “mariologia de baixo”. É possível realizá-la, dada a exigüidade do conhecimento histórico sobre Maria? Numa mariologia de baixo se põe o problema da consciência de Maria. A concepção virginal não obriga a admitir uma consciência mais “esclarecida” do que as cristologias atuais aceitavam de Cristo? Ou o recurso ao Feminino explica a consciência (femininamente mais intuitiva e, por isso, mais “desenvolvida”) de Maria?

Outro problema se refere ao ponto de partida na “Míriam histórica de Nazaré”. L. B. está consciente de não poder fazer biografia (cf. 121, 215) e numa página de grande beleza imagina com realismo a simplicidade do dia-a-dia de Míriam (cf. 258-259).

Entretanto, L. B. é pouco crítico na seleção dos dados históricos e admite facilmente a historicidade das narrações da infância (cf. 124, 193s) ou da tradição oral (cf. 194). Ao explicar o Magnificat (cf. 200-210), parece fazer como se o hino fosse historicamente da autoria de Maria, embora na p. 201, nota 2, pareça não admiti-lo (a primeira tendência tem hoje “pouquíssimos representantes”). Ao desenvolver o tema “Míriam histórica de Nazaré”, o autor passa imperceptivelmente de uma tentativa de seleção dos textos históricos (cf. 122) (é o que o título promete) para a justificação benévola dos textos aparentemente duros (cf. 122-123), acabando por expôr a “mariologia” das histórias da infância e do Evangelho de João (cf. 124-130). Ao resumir os

"traços históricos de Maria" (cf. 130-133), apresenta cinco: virgem-noiva, pobre, mãe, cheia de fé, mulher forte, dos quais se pode perguntar se os dois últimos já não são reflexão teológica.

A tese fundamental da mariologia de L.B. é a da união hipostática de Maria ao Espírito Santo. Usando um termo consagrado da cristologia, L.B. não o está tomando no mesmo sentido. Ele escreve: "O vir do Espírito significa assumir a realidade humana da Maria, assim como o Filho assumiu a realidade humana de Jesus" (173; grifo do recenseador). Esse "assim como" mostra tratar-se de uma comparação. De fato, como "pessoa" (e, portanto, o adjetivo "hipostática") é um conceito que diz exatamente o que não é comum na Trindade, a união hipostática afirmada de Maria com relação ao Espírito Santo tem necessariamente outro sentido do que quando afirmada do homem Jesus com relação ao Logos. Aliás, isso se depreende de afirmações como a de que a união começa "no momento da anunciação" (115). Mas, apesar disso, a tese é infeliz, pois dá azo a confusão (tomando a expressão no mesmo sentido cristológico) e escandaliza nossos irmãos separados (pelos quais, aliás, neste contexto, L.B. não tem grande consideração, quando, p. 191, fala da "preocupação quase neurótica de excluir Maria... em não poucas confissões cristãs saídas da Reforma..."; (grifo do recenseador). Além disso, leva a afirmações bastantes estranhas (para não dizer mais), "tudo o que se pode atri-

buir ao Espírito Santo pode-se atribuir também a Maria e vice-versa" (116). Entretanto, a bem da justiça, é preciso reconhecer que, na prática, essa tese da união hipostática não chega a influenciar o conjunto da mariologia desenvolvida na obra e parece bem menos importante do que o grifo da p. 106 dá a entender. Ela poderia não ter sido expressa, sem que se modificasse muito o conjunto.

A mariologia de L.B. certamente agradará muitos críticos de outras obras suas. Ele mesmo concorda em ser chamado "maximalista", desprezando o apodo como "fruto de uma preocupação estética e acadêmica" (33), classificação que o recenseador não conseguiu entender totalmente.

Deve-se ser grato por mais esta obra com que L.B. enriquece a literatura teológica brasileira, mesmo que não se concorde com sua posição "maximalista". O livro de L.B. mostra muito claramente os problemas com que a teologia se defrontará, se quiser tentar fazer uma mariologia coerente com as cristologias atuais e à sua altura. Talvez o caminho seja mesmo incorporar a mariologia à cristologia ou a outro tratado maior (eclesiologia, antropologia), sem descuidar — e aqui está o grande mérito de L.B. — a dimensão do Feminino. Até se poderia dizer que, com isso, o tratado a que a mariologia se associasse sairia ganhando pela inclusão da dimensão do Feminino na teologia, para além dos estreitos limites da mariologia.

*Francisco Taborda, SJ*

**ORTEMANN, Claude:** *A força dos que sofrem. História e significação do sacramento dos enfermos* (Coleção "Sacramentos hoje"). Tradução do francês por M. Cecília de M. Duprat. Ed. Paulinas, São Paulo 1978, 158 p. 21 x 13,5 cm.

As Edições Paulinas nos oferecem com este livro um excelente breve tratado sobre o sacramento da Unção dos Enfermos (=UE)

Numa primeira parte ("pesquisas históricas" 11-80), o autor repassa as vicissitudes históricas da UE, citando integralmente textos dos rituais e dos autores eclesiais mais antigos, para que se tenha uma idéia exata do modo como se entendia a unção e do contexto dentro do qual se colocava nas diversas épocas históricas.

A segunda parte ("reflexão teológica" 81-141) sistematiza inicialmente os dados da tradição, para depois apresentar uma síntese própria e atual, onde, a partir do sentido antropológico da doença, se faz entender a significação do sacramento e as atitudes pastorais que ele exige dos agentes de pastoral.

Em apêndice (143-148) é apresentada uma alocução, em que o autor expõe sua tese de forma acessível a um grupo de anciãos. Por fim, há uma bibliografia geral (149-152), infelizmente de difícil acesso ao leitor médio brasileiro, pela língua em que estão escritas as obras e artigos mencionados, como também por serem dificilmente encontráveis no Brasil.

O autor é muito feliz na recuperação da UE, dentro da mais autêntica tradição (que acentua o efeito corporal sobre o "espiritual") e da mais

atual problemática antropológica (a doença como fenômeno psicofísico). A doença rompe a unidade subjetiva do enfermo, prejudica sua comunicação com os outros, é uma experiência de finitude que põe o enfermo ante a inevitabilidade da morte (mesmo que este doente em concreto tenha perspectivas de cura e venha a curar-se). Assim a enfermidade é um acontecimento que se impõe, sim, à liberdade, mas ao mesmo tempo é uma tarefa que se oferece à liberdade: a tarefa de reunificação subjetiva, de restauração da comunicação e de integração da finitude e da morte. O alívio que a UE propicia pela graça do ES é assim, conforme os três aspectos anteriormente citados, a reconciliação com o corpo, a restauração da solidariedade com o mundo e a aceitação da finitude. Desta forma, a UE não "reanima" o doente por substituir-se ou sobrepor-se à medicina, mas por dar sentido à enfermidade. E se, por efeito dos cuidados médicos, o doente obtém a cura, esta é uma situação nova, na qual a UE recebida desafia o cristão a "assumir o sentido que, na doença, deu ao corpo, à solidariedade com o mundo, à finitude, à morte e a seu passado" (130).

O leitor latino-americano sentirá falta de uma reflexão mais explícita sobre a enfermidade no contexto de uma sociedade estruturalmente injusta, onde o pobre não tem o devido acesso à medicina preventiva e/ou curativa. Entretanto, há pontos de apoio para levar adiante uma reflexão nesse sentido (cf. 117 e 125s).

Não se saberia recomendar suficientemente a leitura, meditação e assimilação deste livro por quantos se dedicam ao cuidado dos enfermos

(capelães de hospital, vigários, assistentes da Fraternidade dos Enfermos) e pelos cristãos em geral, porque, mais cedo ou mais tarde, seremos visitados pela enfermidade. Só quando todos nos empenharmos em viver a UE no espírito da teologia deste livro, é que ela se verá livre da

pecha de "Extrema Unção", sinal seguro de que se perderam as esperanças, para se tornar a UE, sinal da solidariedade da Igreja para com os que sofrem, à imitação e no seguimento de Jesus.

Francisco Taborda, SJ

**SOBRINO, Jon:** *Mons. Romero, Verdadero Profeta.* (Coleção "Tercer Mundo - Tercera Igreja" 12), Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao (Espanha) 1982, 140 p., 20,5x11,5cm.

D. Oscar Romero, arcebispo de San Salvador, assassinado a 24 de março de 1980, tornou-se sinal e símbolo de toda a caminhada da Igreja na América Latina nos últimos anos.

D. Oscar, junto com milhares de torturados e assassinados em toda a América Latina, como Rutílio Grande, também em El Salvador, Pe. Espinal na Bolívia, Pe. Walter Voodeckers na Guatemala, Pes. Burnier e Rodolfo, Santo Dias da Silva, o operário Santo, Gringo, o índio Cretã do Brasil são alguns dos mártires de nossos povos e a eles pertencem. Mártires que os povos da América Latina "já colocaram em sua glória de Bernini" como o proclamou profeticamente D. Pedro Casaldáliga.

Aqui neste pequeno púsculo, Jon Sobrino, um dos mais profícuos teólogos latino-americanos, intensamente integrado na luta do povo salvadorenho, íntimo colaborador de D. Oscar Romero, analisa uma das di-

mensões da atividade deste "pastor e mártir nosso": a profecia. Logo no início, Sobrino ressalta que analisando o aspecto profético de D. Romero não se fala de "toda a riqueza de sua figura e obra, mas algo importante, e sobretudo algo surpreendente, pois profecia e hierarquia não costumam coincidir" (p. 23-24).

Jon Sobrino na primeira parte analisa longamente a dimensão histórica da palavra profética. Após uma breve visão global da sociedade segundo os profetas de Israel, considera a visão profética da sociedade salvadorenha que D. Romero foi formulando durante a sua caminhada junto com os pobres. "Os pobres te ensinaram a ler o Evangelho" reza D. Pedro Casaldáliga. Sobrino mostra especialmente o quanto D. Romero compartilhou a visão profética da realidade que aparece nos livros proféticos, tanto historicamente, como teologicamente, e a concretizou para o povo salvadorenho. É a partir desta visão que D. Romero passa à denúncia dos responsáveis pela realidade da opressão e repressão. Denuncia "a oligarquia da riqueza que, como ídolo, pretende justificar-se a si mesma". Os oligarcas tornam-se assim os verdadei-

ros idólatras, “porque atribuem a suas riquezas o que é exclusivo de Deus” (p. 46). Denuncia junto com a idolatria do dinheiro, a idolatria do poder militar, a convivência dos políticos, a intervenção imperialista dos Estados Unidos, a corrupção na administração da justiça (“a lei é como a serpente. Somente pica aos que estão descalçados” — dizia D. Romero), o falseamento dos meios de comunicação social, o falseamento da religião e os falsos líderes religiosos.

Mas os profetas não são profissionais do infortúnio. A dureza da denúncia, nos profetas, está a serviço de uma boa notícia. D. Romero enfatiza a esperança da salvação. “Estava convencido, pela aparição vitoriosa de Deus em Cristo, de que realmente a salvação é a palavra última de Deus, de que o mistério da graça de Deus é maior que o mistério da iniquidade” (p. 79). E Mons. Romero “historicizou que a salvação de Deus viria através do povo salvadorenho, imbuído de um espírito libertador, no qual havia, às vezes explicitamente, às vezes implicitamente, muito de espírito cristão” (p. 80). Chamando à conversão, anunciando o castigo, D. Romero, como profeta, foi o consolador do povo, “mantendo a esperança e pronunciando a palavra de consolação sobre o seu povo em nome de Deus” (p. 88).

Animou o seu povo na esperança, relacionando a esperança da libertação com o povo organizado. Assim, para D. Romero, a realização histórica da esperança que reflete a vontade profética de Deus sobre o povo se chama: “o projeto popular” (cfr. p. 96). E a partir desta profunda compreensão da vontade profética de

Deus, ele soube ser orientador e crítico do povo e do povo organizado (p. 90ss).

Os conteúdos concretos, históricos, da palavra de D. Romero, teoricamente podem ser pronunciados por outras figuras proféticas, não explicitamente crentes. “Mas Mons. Romero, afirma Sobrino, as pronunciou como profeta que fala em nome de Deus, as pronunciou com a consciência dos profetas de Israel, como quem empresta sua boca a Deus” (p. 101), as pronunciou “em nome de Deus”. Assim a palavra de D. Romero assume uma dimensão teológica que Jon Sobrino analisa na segunda parte do seu trabalho.

Num primeiro momento, Sobrino sublinha a palavra profética como sendo palavra de Deus. Assim passa a explicitar algumas características peculiares da palavra profética que correspondem à realidade mesma de Deus. A palavra profética é uma **palavra última** através da qual “Deus é a verdade in actu” (p. 104); é uma **palavra soberana** que manifesta a soberania de Deus na história; rompendo os limites que lhe querem impor as instituições históricas; é uma **palavra histórica** que descobre a vontade de Deus na história; é uma **palavra parcial** na medida em que sempre a palavra profética versa sobre “o que é fundamental na história, e para Deus nada há de tão fundamental como o fato de que a sua criação está viciada pela opressão que alguns homens infligem sobre os outros. Parcialidade não é arbitrariedade, mais fidelidade de Deus a si mesmo, à obra de suas mãos” (p. 108). Assim D. Romero podia anunciar: “Se nos preocupamos com os interesses dos pequenos,

esta é a transcendência" (Homilia de 30-9-1979); é uma **palavra nova** porque é palavra histórica. Assim que "profecia sem palavra nova é uma contradição e teologicamente seria a negação formal das possibilidades insondáveis de Deus" (p. 109); é uma **palavra conflitiva** pois é uma palavra pronunciada "naqueles níveis do radical e absoluto Sim e Não de Deus ao mundo, onde não cabem meias tintas" (p. 112). "Se é verdadeira palavra profética, verdadeira palavra de Deus, leva algo de explosivo", sabia o próprio D. Romero (9-9-1979); é **palavra débil, indefesa, atacada**, que "mostra a debilidade de Deus, produto de sua solidariedade com os pobres" (p. 114).

Num segundo momento, Jon Sobrino, caracterizando D. Romero como profeta a partir de dentro da Igreja, analisa a palavra profética e a fé da Igreja. O profeta pronuncia palavras concretas e atuais, pronuncia a vontade Deus 'in actu' (cfr. p. 124). Nesde sentido o profeta é "o teólogo 'in actu', aquele que faz que Deus (THEOS) pronuncia uma palavra (logos) num momento determinado" (p. 116-117). E neste sentido o profeta, ainda que dentro da Igreja, atua acima da Igreja (cfr. p. 118). Produz-se então "a tensão entre a verdade atual de Deus na profecia e a verdade já possuída e zelosamente guardada" (p. 121). Já o Vaticano II proclamou que "o magistério não está acima da palavra de Deus mas a seu serviço" (DV nº 10).

Na **terceira parte**, Jon Sobrino trata, muito rapidamente, a dimensão escatológica da palavra profética. Trata do destino final da palavra profética e de seu portador e a sobrevi-

vência desta palavra, uma vez desaparecido o profeta. D. Romero sabia que a "perseguição é uma nota característica da Igreja" (11-3-1979) e proclamava: "A Igreja sofre o destino dos pobres: a perseguição" (12-2-80). D. Romero, com grande clarividência profética afirmou que o herdeiro autêntico de sua palavra seria o povo salvadorenho, porque tinha a certeza de que "a voz da justiça ninguém a pode matar" (24-2-1980).

A leitura deste trabalho de Jon Sobrino significa fazer uma profunda experiência espiritual e teológica. É fazer a descoberta da manifestação de Deus no meio do seu povo através da palavra profética. Sobrino, neste seu trabalho, nos aponta pistas metodológicas interessantes que poderão auxiliar no discernimento, na compreensão da manifestação da palavra profética na realidade eclesial da América Latina. A palavra profética sempre é um dom de Deus. Dom de Deus que a ninguém, nem à Igreja, é permitido calar, sufocar ou camuflar. Calar a voz de Romero e de outros tantos profetas assassinados pode significar o cumprimento da profecia de um dos profetas: "chegarão dias — oráculo do Senhor — em que enviarei fome ao país; não fome de pão, nem sede de água, mas fome e sede de ouvir a palavra de Deus. Irão errantes do levante ao poente, vagando de norte a sul, buscando a palavra do Senhor, e não a encontrarão" (Amós 8, 11-12).

O trabalho de Sobrino pode também nos ajudar a compreender melhor o sentido profundo da morte e vida de nossos mártires como Santo

Dias da Silva, Gringo, Ângelo Cretã e tantos outros.

"São Romero de América, profeta, pastor e mártir nosso", junto com todos os mártires e profetas da América Latina, nos ajude a todos os ho-

mens de boa vontade a encontrar a palavra de Deus, que, se é crítica, é também orientadora e esperançadora.

*Inácio Neutzling, SJ*

**ALVES, Rubem:** *Dogmatismo e Tolerância* (Coleção "Libertação e Teologia" 17), Edições Paulinas, São Paulo 1982, 178 p., 20-13 cm.

Rubem Alves reúne nesta publicação uma série de ensaios que ele mesmo define como autobiográficos, enquanto são "expressões de momentos pessoais de luta" (p. 7).

Já no primeiro ensaio, *Confissões de um Protestante Obstinado*, R. A. se auto-define, e manifesta o espírito que perpassa todos os ensaios: "Sou protestante. Sou porque fui. Mesmo quando me rebelo e denuncio (...). Sou protestante. Hoje muito diferente do que fui. Não há retornos. Tão diferente que muitos me contestarão, recusando-me cidadania no mundo da Reforma (...). Outros permitirão minha presença, mas exigirão o meu silêncio. Mas aí protestantes de outros lugares me confirmam, ouvindo-me, dando-me as mãos, o pão e o vinho" (p. 9).

O esforço de R. A. se orienta no sentido de retirar das sombras do esquecimento os temas fundamentais que estiveram na origem da Reforma e desvelar a sua força transformadora, tais como a liberdade, a grande obsessão de Lutero, a justificação pela fé, como expressão teológica da

questão antropológica da liberdade, o livre exame, o sacerdócio universal dos fiéis, implicando o fim do autoritarismo religioso e secular, a teimosia profética.

Num estilo extremamente vivaz, às vezes apaixonado, ("a paixão implica relação com a vida", já escrevia numa de suas obras anteriores) constata que o Protestantismo, na sua obsessão pelo passado e sua preservação, no fazer triunfar os critérios estruturais sobre a vitalidade das comunidades humanas, que se expressa nos seus aspectos de dogmatismo e intolerância, rejeitando o pluralismo e o conflito, não lhe permitiu ser fonte de nova vitalidade.

Assumindo as teses de Troeltsch, Weber e Tillich, R. A. afirma que o espírito protestante afinado ao mesmo tempo com o espírito medieval (Troeltsch) e com o espírito da modernidade (Weber e Tillich), oferece ao mundo racional e burocrático a visão sacral, o manto religioso que o legitima, elevando o meramente funcional à condição de verdade. Assim para R. A., "a amada está ausente. Meu Protestantismo é uma saudade e uma esperança" (p. 19).

Para ele "o espírito cantante e brincalhão do Protestantismo está fazendo das suas na Igreja católica" (p. 20). Pois a Igreja católica, após o

Concílio Vaticano II se "reformulou segundo linhas muito próximas daquelas preconizadas pela própria polêmica protestante" (p. 62). Assim surge a pergunta: Como explicar que o protesto e a resistência a todas as formas de autoritarismo e dogmatismo, a luta contra a opressão, o repensar a fé a partir da profecia tenham sobrevivido na Igreja católica, "vindo a se constituir numa de suas orientações mais vigorosas, e o mesmo não tenha acontecido nas igrejas protestantes?" (p. 99). Para R. A. "é consolador (e irritante) reconhecer que foi a Igreja católica que se apropriou dos melhores frutos do pensamento protestante" (p. 172).

Em dois ensaios são analisados a função ideológica, as possibilidades utópicas do Protestantismo e o seu futuro na América Latina. Quanto às possibilidades utópicas do Protestantismo, para R. A., elas se revelam nada mais que ideológicas (cfr. p. 126, p. ex.). Isto na medida em que o Pro-

testantismo entende a oposição entre o pessoal e as estruturas em termos dualistas ao invés de dialéticos. Quanto ao futuro, prevê duas possibilidades: "ou se perpetuam as estruturas historicamente batizadas como protestantes, mas que são, na sua essência, uma ressurreição do Catolicismo medieval, ou os grupos reprimidos e dispersos descobrem para constituir uma comunidade que expresse as marcas éticas da liberdade e do amor, frutos do Espírito de Deus" (p. 148). (p. 148).

São os grupos reprimidos e dispersos do Protestantismo os que trazem consigo as possibilidades utópicas do espírito protestante para uma situação de opressão, de pobreza. E é nestes grupos que residem, por isto, as possibilidades do nascimento "de uma nova realidade eclesial, ecumênica, absolutamente real" (p. 129).

*Inácio Neutzling, SJ*

---

**TORRES, Sérgio e OUTROS:** *A Igreja que Surge da Base. Ecclesiology das Comunidades Cristãs de Base.* IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia, São Paulo, 1980. (Coleção "Libertação e Teologia" 11), Edições Paulinas, São Paulo 1982. 358 p. 20x13 cm.

Em fevereiro-março de 1980 realizou-se em São Paulo o IV Congresso Internacional Ecumênico de Teologia, promovido pela Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro

Mundo, tendo como tema geral "A Ecclesiology das comunidades cristãs populares".

Os trabalhos reunidos nesta publicação se concentram preferencialmente na experiência eclesial latino-americana.

A primeira parte está centrada na análise da dominação no continente. Luís Alberto Gomes de Souza estuda as estruturas e os mecanismos de dominação no capitalismo e mais especificamente no capitalismo dependente latino-americano (cap. 1). Acentua a crise permanente da domi-

nação burguesa de um lado e sua internacionalização, por outro.

Os capítulos seguintes analisam a dominação que é perpetrada sobre as mulheres, os índios e os negros na América Latina (cap. 2, 3 e 4 respectivamente) e procura-se aprofundar certos conceitos como etnias e classes sociais em suas interrelações (cap. 5). Assim, Miguel Concha, mexicano, sublinha que "a noção de classe social é aquela que dá perspectiva histórica à realidade étnica e, por sua vez, é a noção de modo de produção que dá perspectiva histórica à noção de classe" (p. 94).

Luiz Eduardo Wanderley estuda longamente os aspectos econômicos, sociais e políticos dos movimentos sociais populares (cap. 6), buscando caracterizá-los. Caracterização que busca articular os movimentos sociais populares na sua dimensão histórico-estrutural e na sua dimensão conjuntural. Levanta ainda uma série de questões que dizem respeito, por ex., à articulação dos interesses imediatos com interesses de classe, à relação entre a política, os partidos e os movimentos sociais e à ligação desses movimentos com a Igreja.

Juan Hernández Pico, da Nicarágua, conclui esta primeira parte, abordando a relação entre cristãos revolucionários e revolucionários não-crentes, a partir da experiência nicaraguense. Ressalta três marcos: — a prática solidária no processo revolucionário no seu aspecto de racionalidade política e de verdade religiosa; o processo revolucionário como expressão evidente do bem, sob o ponto de vista político e sob o ponto de vista religioso; a aliança estratégica entre a religião e a revolução tendo como tese

que "hoje na Nicarágua deseja-se ir além de uma aliança estratégica entre revolucionários não crentes e cristãos revolucionários" (p. 149).

A segunda parte são reflexões eclesiológicas sobre as comunidades cristãs populares.

Enrique Dussel traça um perfil histórico da Igreja latino-americana a partir de 1972, data da XIV Assembléia Ordinária do CELAM em Sucre, na Bolívia, onde é eleito D. A. López Trujillo como Secretário-Geral, hoje presidente, D. Luciano Duarte como presidente do Departamento de Ação Social, hoje vice-presidente, e D. Antonio Quarracino, para os Leigos, hoje secretário-geral (cap. 8).

Gustavo Gutiérrez analisa a substancial e irreversível irrupção do pobre na história recente da América Latina. E o pobre irrompe com o seu sofrimento, com sua cultura, com sua raça, com sua língua, com a exploração que experimenta, enfim, "com tudo o que é" (p. 187). Trata-se da irrupção do pobre como algo coletivo e socialmente conflitivo que começa um novo "pachacuti", ou seja, a construção de uma nova sociedade a partir de baixo. E os pobres que irrompem na história e na Igreja da América Latina, "constituem um povo oprimido e ao mesmo tempo crente" (p. 193), sendo duas dimensões e também duas possibilidades de um mesmo povo. E na perspectiva do Reino de Deus há uma exigência profunda e decisiva para toda a Igreja nascer do pobre e do oprimido (cap. 9).

Leonardo Boff identifica as características de uma Igreja articulada com a classe hegemônica e de uma Igreja articulada com as classes subalternas (cap. 10).

J. Miguez Bonino, teólogo argentino, e Ronaldo Muñoz, teólogo chileno, tratam das "Questões eclesiológicas fundamentais" e "Sobre a Eclesiologia na América Latina", respectivamente (cap. 11 e 12).

Jon Sobrino, teólogo de El Salvador, analisa teórica e teologicamente, o que é o testemunho da Igreja na A.L. Para Sobrino, a Igreja, no nível objetivo testemunha a vida que no nível subjetivo consiste na entrega da própria vida. E a historicização deste testemunho para a Igreja na A.L. significa testemunhar a vida justa e entregando sua vida de forma especificamente "material" (cap. 13).

Miguel D'Escoto, sacerdote e ministro das Relações Exteriores da Nicarágua, dá seu depoimento sobre a experiência revolucionária do povo nicaraguense em interrelação com a Igreja (cap. 14).

Carlos Mesters procura caracterizar o uso da Bíblia nas Comunidades Cristãs de Base. Tendo a Bíblia como texto, a Realidade como pré-texto e a Comunidade como con-texto, integrando estes três elementos a Comunidade interpreta a Palavra de Deus que se torna motivo de esperança e coragem. Há bloqueios neste uso da Bíblia, como a concepção do tempo histórico, a falta de tática dos agentes de pastoral, o não saber ler e outros. Mas o mais característico é a reapropriação da Bíblia pelo povo pobre e oprimido, que se torna espelho da sua própria vida (cap. 15).

A terceira parte traz dois testemunhos de cristãos engajados em movimentos populares juntamente com

uma invocação dos mártires da A.L.

A quarta parte traz os dois documentos do Congresso. Um, em linguagem mais popular, dirigido em forma de carta às comunidades cristãs populares e o outro, mais longo, o documento final do Congresso. Ambos já tiveram divulgação anterior. O Documento final é uma síntese dos principais temas abordados neste Congresso. Constitui-se num marco para a teologia, pela sua densidade e alcance.

A publicação deste trabalho coletivo é uma importante contribuição para a compreensão da realidade eclesial latino-americana. Realidade eclesial que é marcada pela irrupção do pobre. O índio, o negro, a mulher, os trabalhadores do campo e da cidade vão se organizando, visando a libertação. E é dentro desta luta pela libertação que a Igreja redescobre sempre mais sua identidade e sua missão próprias.

Trata-se de uma contribuição importante na medida em que não quer ser algo acabado e pronto, tipo um tratado de eclesiologia a partir do oprimido como o prefácio quer dar a entender. Trata-se muito mais de pistas que requerem um aprofundamento maior a partir da extremamente rica experiência eclesial latino-americana. A publicação deste trabalho é importante na medida em que oferece estas pistas, estes marcos que possibilitam esta caminhada no sentido de compreender e avançar nesta experiência eclesial.

*Inácio Neutzling, SJ*

**RICHARD Pablo**, *Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja. Análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina*. Tradução do original francês por Neroaldo Pontes de Azevedo. (Coleção "Estudos e Debates Latino-americanos" 2), Edições Paulinas, São Paulo 1982, 243 p., 23x 16 cm.

O livro delimita-se em seu desenvolvimento em forma de tese. Pode ser classificado diferentemente: história e teologia, conforme o subtítulo da obra, análise histórica e sociológica das estruturas eclesiais (p. 10), história da cristandade e da Igreja latino-americana (p. 27), ou análise sociológica, por quem olha com os olhos da fé.

O autor, atualmente residente na França, traz à luz esta pesquisa com o auxílio do Centro Lebreton de Paris, que foi uma condição necessária para a produção deste trabalho. É menos uma investigação sobre a Igreja, do que sobre a relação entre Igreja, Estado e sociedade civil no espaço dos 500 anos de história da América Latina.

Richard decide-se pela abordagem da ótica dialética, em que a contradição opressão-libertação está colocada no centro do processo histórico. Esclarece a importância que atribui à ordem econômica na determinação das estruturas e como condicionante fundamental do processo sócio-histórico. Na determinação ideológica econômica o autor posiciona-se pela "determinação fundamental da consciência social pela realidade social, e pela determinação relativa da realidade social pela consciência

social" (p. 20). Nesta definição resume-se a opção materialista. Todavia, mantém seu quadro teórico coerente durante toda a pesquisa. É um exemplo de como as ciências humanas podem prestar um serviço à elaboração e reformulação da teologia, diz o professor Oscar Lustosa, da USP, na apresentação do livro.

Segundo as palavras de V. Cosmao no prefácio, o livro é sobretudo uma contribuição teórica à análise econômica, sociológica e política da Igreja na América Latina. É uma interrogação teológica à identidade e à significação histórica dessa Igreja da qual o autor é observador crítico e fiel (p. 8).

A realidade histórica "Igreja" não é uma realidade estranha à realidade das classes sociais e da luta de classes. E por outro lado, mantém certa autonomia no interior dos processos econômicos, políticos e sociais (p. 204). Assim, a estrutura religiosa pode constituir-se em obstáculo ou em efeito transformador num processo de mudança econômica, política, social ou cultural.

P. Richard é de opinião que a partir de 1960 surge na América Latina uma nova cristandade, ou seja, ocorre uma crise da cristandade vigente, e a possível emergência de um novo tipo de Igreja. A cristandade define-se pela relação específica entre Igreja, Estado e sociedade civil, em determinado momento. Num regime de cristandade a relação entre Igreja e sociedade civil se dá mediante a relação Igreja-Estado. A crise configura-se estrutural e irreversível. Não é propriamente a crise da Igreja que o autor enfoca, mas a crise da cristandade e da sua relação com o Estado como mediação entre Igreja e sociedade ci-

vil. Nesta crise estão em jogo três fatores (p. 24): a) crise do Estado capitalista e do bloco social dominante; b) a ascensão do movimento de massas; c) o aparecimento de um novo modelo de dominação. A hipótese é de que entre a possibilidade de uma nova cristandade dentro de um novo modelo de dominação e o aparecimento de uma Igreja antagônica à cristandade, é mais provável que uma maioria da Igreja hierárquica entre em processo de superação e rejeição definitiva da cristandade.

A nova fase, pós 1960, ainda é um processo aberto, porque a crise estrutural da nova formação do quadro social ainda não se solucionou definitivamente. Por isso, a tese não é definitiva e acabada, impedida pela situação histórica onde se inscreve a hipótese sobre a crise da cristandade na América Latina (p. 25). O questionamento levantado e a correta colocação do problema já contém elementos adequados para a sua solução. Contudo, o modelo da nova cristandade ainda não é abandonado pela maioria da Igreja (p. 137). O processo se fechará com a solução da crise interna da Igreja.

A hipótese fundamental, portanto, refere-se à crise da cristandade a partir de 1960 na América Latina, mas sua defesa não pode dispensar uma abordagem do período de formação da cristandade. É o que o autor executa na primeira (1492-1808) e na segunda parte (1808-1960) do livro. A periodização baseia-se em critérios que fundamentam as mudanças de cada período. Houve uma outra crise importante, comparável a da hipótese central, que é a crise da cristandade colonial, no segundo período da história da cristandade na América

Latina no século XIX e início do século XX. Esta época notabilizou-se pela independência e pela criação de Estados nacionais. Ocorrem crises secundárias dentro da periodização geral como em torno de 1870 e 1930.

A evangelização deve ser analisada desde a perspectiva da dependência e do subdesenvolvimento, que têm sua raiz na integração na economia capitalista mundial. Temos desde o início da evangelização dois pólos alternativos "dominação-libertação", na medida em que alguns evangelizadores se põem na defesa do pobre, do explorado, do índio. A realidade histórica da cristandade neste período é contraditória e conflituosa: por um lado há a colaboração com o sistema de exploração colonial e por outro existem os conflitos com o poder colonial. As contradições sociais ao nível da sociedade têm seus reflexos próprios dentro do campo da cristandade. Enquanto alguns setores da Igreja se integravam no poder colonial, outros se empenhavam na resistência e oposição. Um triunfo da integração é a expulsão dos jesuítas, que beneficia o grupo social dominante da época.

As datas da periodização da história da América Latina sempre são aproximativas, elencando-se para tal, fatos ocorridos em data aproximada em quase todos os países latino-americanos. No início do século XIX ocorreram as proclamações de independência que marcam o início do segundo período, dividido em três etapas. Na primeira etapa, de 1808 a 1870 (p. 51-79), a história da cristandade situa-se no âmbito da oposição entre os setores liberal dependente e liberal nacional das classes dominan-

tes. A hierarquia eclesial latino-americana demorou-se no apoio às lutas de independência em vista da sua dependência de Roma, que nesta época se apóia, por sua vez, nos estados fortes ou ditatoriais. Quem demora mais para aderir são os bispos, enquanto o clero, de modo geral, adere logo. Não se pode esquecer que nesta época o Estado tinha grande decisão sobre o domínio religioso. E o poder eclesial, herdado do tempo colonial, é usado para a legitimação do Estado.

Na segunda etapa, de 1870 a 1930 (p. 80-92), há uma grande influência das idéias liberais européias. Manifestam-se os primeiros movimentos ligados ao pensamento social europeu, mas a Igreja a eles não adere, e são de pequena expressão. O Estado oligárquico liberal não crê no poder eclesial unido ao Estado nacional anterior e não vê nele uma legitimação para si, mas uma força social e política contrária aos interesses do Estado e da sociedade. O Estado rejeita a Igreja como instituição social, por considerá-la não positivista como ele. Assim, a crise da cristandade colonial chega ao auge nesta época. Chega-se a uma quase ruptura entre Igreja e Estado (p. 89). Com isto a maior força eclesial volta-se sobre si mesma, imprimindo uma dimensão individual e devocional.

Na terceira etapa, de 1930 a 1960 (p. 93-99), a história da Igreja está envolta no nacionalismo e desenvolvimentismo, onde crê encontrar bases para reconstruir-se a si própria como nova cristandade. É um espaço que permite um avanço, tendo de um lado o positivismo laico, e doutro o socialismo ateu e materialista. Este caráter e fundamento político permite

uma aliança com o Estado e o populismo. O envolvimento da Igreja leva também a superar o caráter europeizante num lento processo de latino-americanização. Envolve-se mais nos problemas sociais. A opção contra o subdesenvolvimento e a dependência traz no seu bojo a crise que envolve o próprio apoio ao sistema capitalista.

Na época pós 1960 aparece pela primeira vez na América Latina a contradição antagônica entre cristandade e Igreja (p. 103). Diante da crise estrutural do capitalismo dependente e a reestruturação das relações econômicas, políticas, ideológicas, surgem duas possibilidades para a cristandade latino-americana: ou transforma-se em nova cristandade segundo o novo modelo de dominação, ou inicia um processo de desestruturação para criar um novo modelo de Igreja, desvinculada da aliança com o Estado.

Para concretizar a demonstração da hipótese central, o Autor consagra um capítulo a desenvolver particularmente o exemplo da Igreja na Argentina (a argumentação dos fatos não convence) e no Brasil. Estes dois países, entre os pesquisados, constituem expressões mais acabadas da crise e da sua superação. Os dois casos apresentam elementos suficientes que permitem generalizar a interpretação da crise, embora seja necessário respeitar traços particulares, diz o Autor. A lista dos documentos pesquisados termina em 1976 e após esta data documentos importantes chegaram à luz.

Nas pp. 181-200 envolve-se com o desenvolvimento da teologia latino-americana: a tomada de consciência e a reflexão teórica. Divide-a em três etapas de progressão. A teologia da libertação é uma nova forma de elabo-

rar a teologia, porque atinge-se a metodologia teológica. Não há apenas uma variação temática. Todo este desenvolvimento da teologia está ligado de perto com o desenvolvimento sócio-político, principalmente do movimento popular entre os anos 1960-1978.

A quarta parte do livro (p. 201-228) elabora uma síntese, sob o título: Igreja, Estado autoritário e classes sociais na América Latina. É um instrumental de análise que permite generalizar os casos da Argentina e do Brasil e aplica os resultados obtidos para o conjunto da América Latina. Analisa sempre a totalidade social, e a cristandade como parte do todo, na perspectiva da contradição fundamental de "opressão-libertação". Propõe quatro posições existentes na Igreja. Embora não estejam organicamente constituídas são tipos e formas de conceber a Igreja. Embora contraditórias, coexistem. Ao analisar a expressão e a configuração de cada tipo de Igreja o autor aclara a crise que desde o início anuncia. Verifica a legitimação e/ou oposição que cada tipo de concepção eclesial formula diante do Estado, agora predominantemente anti-democrático na América Latina. A Igreja conservadora tem afinidade ideológica com o Estado autoritário, e por isso lhe dá legitimação incondicional. A Igreja social-cristã, diante do medo da "de-

sordem" revolucionária, fornece uma legitimação condicional, exigindo a observância da liberdade e dos direitos humanos. Este duplo posicionamento permite ensaiar uma politização contrária ao regime em vista da repressão. A Igreja socialmente engajada tem sua prática eclesial voltada para o movimento popular; quer ser por definição evangélica e profética vivendo no conflito das opressões, sem ser partidária. A Igreja politicamente engajada é reconhecida como Igreja popular, ou de classe. Conjuga a radicalidade do engajamento político e a radicalidade do engajamento evangélico. Apesar de assumir uma perspectiva política e socialista, não perde seu caráter eclesial, diz o Autor.

A nova Igreja que nasce tem uma base social ampla e de caráter popular, uma participação consciente de leigos cristãos no movimento popular. Ocorre ainda uma contradição antagônica entre o projeto de cristandade e Igreja que nasce à margem. Fora da Igreja dá-se uma contradição crescente entre as posições da Igreja e o modelo de dominação imposto pelo Estado autoritário. Estas são algumas das características novas e originais da crise da cristandade analisada no livro: "morte das cristandades e nascimento da Igreja".

*Aloisio Ruscheinsky, SJ*

**CARRETTO, Carlos** — *Maria, A Mulher Que Acreditou*, Edições Paulinas, São Paulo 1980, 127 p., 22x15 cm.

Mais um livro sobre a SSma. Virgem e, especialmente, sobre o Rosário.

Quem é o autor?

Carlos Carretto, depois de uma vida extremamente ativa no magistério e na Ação Católica Italiana, tendo ocupado por vários anos a presidência da Juventude Católica, ouviu, repentinamente, o apelo de Cristo que lhe pedia se internar no deserto para aí levar vida inteiramente consagrada à oração. Com 44 anos de idade torna-se Irmãozinho de Jesus, como o grande Jacques Maritain, e se instala no Saara. É de lá que continua reunindo-se com um bom número de seus antigos amigos, publicando uma série de livros, belíssimos, e traduzidos em numerosas línguas: *Cartas do Deserto, Além das Coisas, Basta Amar, O Deus que Vem, Deserto na Cidade*, etc. este último como o que estou recenseando, traduzidos para nosso idioma e publicados na Coleção "Água Viva" das Edições Paulinas.

Nesse livro, Carretto nos conta como redescobriu, em sua experiência de contemplação, Maria como mulher, mãe e irmã. Maria se torna, então, mais próxima de nós, porque também ela teve que gerar Cristo na fé. E recomenda rezar com Maria, e nada melhor, para aprender a rezar com Ela, do que o Rosário. Diz, então, que também, durante muito tempo, alimentou preconceitos con-

tra esta devoção, como Mohana e tantos outros, mas com grande alegria a redescobriu. Então reflete:

"Para quem não compreende nada da vida espiritual, o Rosário (ou o Terço) é sinônimo de uma oração retórica, tola, inútil.

Para quem é "espiritual", para quem já está mais adiantado no caminho da oração, o Rosário é o modo mais simples de ajudar a pessoa a viver a oração de modo concreto e prolongado.

Não receio afirmar que quem gosta deste tipo de oração, e se sente bem disposto para rezar o Terço, já é um contemplativo ou certamente já se encontra no caminho da contemplação."

O Terço é uma forma universal de oração. De fato, encontrámo-lo em todas as religiões reveladas. E é muito interessante o que diz, por ex., do Terço Bizantino, ou do Islâmico, que é, segundo ele, "o mais simples e o mais perfeito". Formado de 99 contas, correspondentes aos 99 louvores de Deus, desliza sob os dedos com uma única invocação escolhida entre as 99. O centésimo louvor é mantido oculto, e Deus o revela pessoalmente a quem o quer. Se vocês, diz ele, pudessem percorrer os países islâmicos, ser-lhes-ia fácil ver os "crentes" caminharem, levando na mão o Terço e fazendo as contas deslizarem entre os dedos, enquanto os lábios sussurram:

"Deus meu, como sois grande!"  
ou então, "Ó Deus, vós sois misericordioso!..."

Valério Alberton, SJ

---

ÁLVAREZ DE MIRANDA, SJ.,  
Pe. Fernando Maria — *Com Maria em Oração*, Edições Loyola,  
São Paulo, 1980, 77 p., 21x14  
cm.

Mais um livro sobre oração e mais um livro sobre o Rosário... É demais? Se "o papa mais sábio de todos os papas e o homem mais sábio do século pp.", Leão XIII, nos deu nada menos do que 44 documentos rosarienses, e o atual já não-lo recomendou mais de 80 vezes, ele, que afirma ser esta devoção a sua devoção predileta, e se 43 papas o recomendaram mais de 250 vezes, não é, então, de se extranhar esta fecundidade editorial rosariense. Na bibliografia rosariense pós-conciliar da minha obra *Os Papas e o Rosário — O Rosário, Hoje*, registro 94 títulos, e, para sua 2ª edição, este número já sobe a mais de 200. De extranhar seria a falta de obras sobre o assunto, uma vez que o Rosário é a Oração da maturidade espiritual. Não é, pois, sem base que o autor afirme ser esta devoção, uma das mais tradicionais da Igreja, uma oração completa, bíblica, cristocêntrica, que se harmoniza muito bem com a Sagrada Liturgia. Uma oração sempre estimada e recomendada pela Igreja, indicada pelo Concílio Vaticano II, apontada, expressamente, no docu-

mento de Puebla. Uma oração muito estimada dos santos, praticada por toda classe de pessoas e geradora de paz, de alegria e de todo o bem, porque é uma oração humilde e elevada, simples e profunda, compendiosa e clara, breve e completa, bela e suave, de ontem e de hoje, de fácil compreensão pelos cultos e pela gente simples, mais divina que humana, capaz de satisfazer às exigências dos grandes e dos pequenos. Uma oração rica de conteúdo para os sacerdotes, os religiosos e os leigos. Uma escola de virtude para todos.

Com o rosário, os sacerdotes, os religiosos e as pessoas consagradas podem santificar-se e converter o mundo. Os pais e as mães-de-família asseguram nos seus lares a mútua compreensão, a concórdia, a paz e o amor. Os jovens encontram a luz e a força para construir a sociedade melhor pela qual tanto anseiam.

A oração do Rosário é conforto de quem sofre, sustentáculo de quem luta, fortaleza de quem se acha em perigo, remédio para quem está ferido, bússola de orientação para os que se encontram sem rumo, escudo que preserva da secularização, alegria que dissipa toda a tristeza, caminho seguro que conduz à salvação.

Valério Alberton, SJ

---

**CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE CUBA** — *Documentación relativa a la aparición de la imagen de Nuestra Señora de la Caridad y a los inicios de la devoción popular a la misma en el Cobre*, pelo pe. Pastor González, apresentação de Mons. Carlos M. de Céspedes, Diretor do Secretariado Geral da Conferência Episcopal de Cuba, Havana 1981, p. 24, mimeografado.

Diz Mons. Céspedes: **Pomos em tuas mãos um valioso documento.** Ao afanoso trabalho de investigação do professor Leví Marrero devemos a descoberta, no Arquivo de Índias, deste legado que contém um grande tesouro: o relatório testemunhal da aparição da imagem da Virgem da Caridade, a história da fundação do santuário e os testemunhos sobre os milagres atribuídos à Virgem.

Desta maneira, o que pôde parecer lenda ou anedota, toma agora a categoria de dado histórico e de prova seriamente documentada.

A “História da aparição milagrosa de Nossa Senhora da Caridade do Cobre”, escrita pelo Pe. Onofre de Fonseca, capelão da Virgem, em 1703, e revista e publicada pelo Presbítero Bernardino Ramírez, é, há de se reconhecer, o documento mais antigo que temos como estudo histórico. E este documento mais antigo é confirmado pela recente descoberta: um manuscrito redigido com o estilo próprio dos documentos oficiais de sua época, que é a declaração de Juan Moreno, que nos faz viver o que sua memória todavia conserva aos 85 anos de idade. O escrivão no-la recolhe com palavras que são todo um

poema. A Virgem aparece “como uma coisa branca sobre a espuma do mar”, como “um pássaro entre ramos...” depois parece uma menina para, enfim, reconhecer a Virgem SSma. com um Menino Jesus ao colo, sobre uma tabuazinha na qual um dos três índios pôde ler com letras grandes: “Eu sou a Virgem da Caridade”.

O essencialmente cubano — “A Virgem da Caridade é a Virgem de Cuba. Ninguém o poderá negar. Apareceu em nossas águas; foi venerada pela primeira vez numa casa de palha, cercada de palmeiras, com uma lâmpada de cobre. Foi levada processionalmente desde Barrajugua às margens do Yarayabo, sob um teto de céu, atravessando a solenidade virginal de nossos campos, de nossas paisagens verde-azul — para ficar no povoado das Minas de Santiago do Prado, donde o cobre e a cana-de-açúcar, a escravidão e o senhorio forâneo, eram já como parâmetros de um novo povo que nascia: a vida real, os sentimentos e crenças, a dimensão social e humana”.

A presença durável “da divina Senhora” onde as gerações posteriores construíram o santuário — atualmente basílica — pode contribuir para explicar muitos acontecimentos do processo histórico de Cuba. A misteriosa força de unidade, que emana da caridade como virtude, foi dando identidade e dignidade a seu ser nacional.

“Os corações de todos os cubanos se voltaram sempre para a Virgem da Caridade para alcançar luz, consolo e esperança. E isto tem sido durante todas as circunstâncias pessoais, familiares e sociais de nossa história pátria.”

---

E seu autor, o Pe. Pastor González, sch.p., conclui, fazendo a entrega do documento:

"Que este documento seja em

tuas mãos um instrumento de estudo, de trabalho, de inspiração e de amor à Virgem da Caridade e a Cuba."

Valério Alberton, SJ

---

**BRAND, Eugene L.,** *Batismo. Uma Perspectiva Pastoral.* Tradução: Getúlio Bertelli, Editora Sinodal, São Leopoldo, RS 1982, 88 p., 21x15 cm.

Eugene Brand é atualmente o diretor da Comissão Interluterana para o Culto. Sua preocupação sobre o Batismo nasce e se consolida em meio às suas atividades como professor de liturgia e secretário para assuntos litúrgicos da Igreja Luterana da América.

É com este background que o autor nos apresenta o livro, muito simples na sua apresentação, entretanto, suscitador de questões "quentes" acerca da teologia e da prática batismal.

O livro aborda a questão do Batismo sob três aspectos: a) As fontes do Batismo Cristão e as correntes de Tradição Ocidental; b) Uma teologia Pastoral do Batismo; c) O Rito Batismal.

Na primeira parte do livro, E. Brand nos contempla com uma variada gama de informações acerca das práticas batismais na Igreja Primitiva e o posterior desenvolvimento histórico destas práticas com as nuances e interpretações epocais. Mais do que a abordagem histórica, a descrição e as reflexões sobre o Batismo primitivo cristão são portadoras de muita luz.

Na segunda parte do livro, o leitor poderá atualizar-se com uma reflexão sobre a Teologia Pastoral do Batismo. Batismo — Fé, Igreja e Sacerdócio cristão. Sob estes títulos está o desenvolvimento de uma série de considerações que fundamentam teologicamente o Batismo e que levam o leitor a perguntar-se sobre as práticas batismais empregadas hoje pelas Igrejas Cristãs. Todavia, quando se trata de Batismo e Igreja, me pareceu que o autor comete um excesso e uma omissão. Excesso, ao privilegiar tão claramente os movimentos carismáticos como "sinais" dos dons do Espírito dados no Batismo. Omissão, ao ignorar o caráter sócio-histórico do Batismo na práxis da transformação das estruturas injustas (dons do Espírito para a Igreja no Terceiro Mundo??). Neste sentido, o autor deixa transparecer seu contexto de Igreja do Primeiro Mundo, onde as preocupações são de outra ordem. Estas mesmas preocupações aparecerão novamente no final do livro quando se trata da ambientação arquitetônica para o Batismo.

A terceira parte do livro está dedicada à uma análise dos Ritos Batismais das Igrejas Luteranas. Aí o autor esmiúça o rito e as orações, vendo-lhes os limites e as possibilidades.

Acima das denominações, este livro tem o valor de ser acessível aos

---

clérigos e agentes leigos de pastoral que se preocupam com a recuperação do sentido/significado mais verdadeiro do Batismo. Batismo na água e no

sangue de Jesus Cristo, morto e resuscitado.

Vitor Hugo Gerhard, SJ

---

**IBÁÑEZ Javier e MENDOZA Fernando**, *Juan Pablo II habla de la Virgen* (Coleção: "Biblioteca NT - Série Religión" 11), Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), Espanha, 1982, 335 p., 18x11 cm.

O livro, em formato de bolso, consta de três partes. Na primeira (pp. 13-47) J. Ibáñez e F. Mendoza procuram dar-nos uma visão de conjunto do ensinamento do papa sobre a Virgem Maria. Sistemáticamente, os autores mostram como os grandes dogmas e temas mariológicos da tradição católica estão presentes nos ensinamentos de João Paulo II, tais como: a maternidade divina, a imaculada concepção, a assunção, a virgindade, a mediação, e ainda sua vida terrena e sua presença ao lado do mistério de seu filho e sua presença intercessora e animadora na vida da Igreja. "João Paulo II ainda não dedicou à Santíssima Virgem nenhum documento pontifício específico (os autores trazem textos até 5-7-1981). Não obstante, o ensinamento ocasional deste papa acerca de Maria oferece um esquema teológico que se pode

considerar completo" (p. 15).

A segunda parte (pp. 51-308) é a coleção de todas as passagens marianas do pensamento de João Paulo II. São homilias, reflexões, "angelus", orações, em que "os modos de expressão (do papa), além de responderem a uma concepção mariológica da mais pura qualidade teológica, aparecem como a expressão de sua íntima vivência pessoal" (ib.).

A terceira parte (pp. 311-335) traz um amplo e detalhado índice temático, de grande utilidade para o manuseio do livro.

Já se tem escrito que o atual papa gosta de repetir os pontos grandes e centrais da fé e da teologia, sem grandes aberturas para novos horizontes. O mesmo certamente se pode dizer quanto ao seu pensamento mariano: lembra repetidamente a fé tradicional da Igreja em relação à mãe de Jesus, mas com um toque especial de serena confiança e rica inspiração diante dessa virgem de Nazaré, colocada, de maneira tão humana e tão divina, dentro do mistério de seu filho Jesus.

Benno Brod, SJ

---