

---

TAVARES, Sinivaldo S.: *Il Mistero della Croce nei teologi della liberazione latino-americani*, Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1999. 334 pp., 24 X 17 cm. ISBN 88-7257-038-7.

---

Esta é uma tese de doutorado. Avança em relação às primeiras teses sobre a teologia da libertação que ficavam antes presas à sua metodologia. Esta já vai diretamente a um tema específico, embora comece apresentando, em termos gerais, a teologia da libertação (TdL). O tema é de extrema importância, já que é muito recorrente em alguns de nossos principais teólogos.

O livro abre com uma longa introdução onde se traça o contexto vital do tema da tese, a saber a TdL, em dois grandes parágrafos. No primeiro, o A. apresenta uma visão geral da TdL. Escolhe quatro aspectos fundamentais. Descreve-lhe a gênese, situando-a no contexto sócio-político, cultural e eclesial. Corretamente o A. chama a atenção para a sua importância, não reduzindo-a a um simples epígono do Concílio Vaticano II, posto este tenha sido fundamental para seu surgimento. Acena ao momento inicial de formulação e depois de consolidação da TdL, lembrando os eventos principais dessas fases. Termina o parágrafo, examinando os dois documentos da Congregação para a Doutrina da Fé sobre a TdL.

Indo mais fundo na TdL, o A. se detém na experiência fundante da mesma. Indica-lhe o fenômeno da irrupção dos pobres na sociedade e na Igreja, vendo nele verdadeiro “sinal dos tempos”. Tal experiência é acolhida como revelação de Deus, como sinal da sua presença interpellante, pedindo assim uma inserção no seu mundo, numa real experiência de conversão.

Adentrando-se na natureza da TdL, o A. estabelece-lhe o estatuto epistemológico, concentrando-se na semântica do termo “libertação”, estudando-lhe a origem e sua relação com a teologia e salvação.

Num parágrafo um pouco mais longo, aborda a metodologia a TdL. Parte naturalmente no livro de G. Gutiérrez e das contribuições de J. L. Segundo para depois deter-se nas três mediações constitutivas – sócio-analítica, hermenêutica e prático-pastoral – conforme a clássica obra de Cl. Boff.

Essa apresentação é concisa, correta, mas sem novidades. Serve, no entanto, para situar um leitor alheio a esse mundo.

A introdução tem uma 2ª parte. Nela o A. dá conta, em traços gerais,

do cerne da Cristologia da TdL. Focaliza quatro aspectos principais. A mudança de lugar de fazer a Cristologia, a ruptura epistemológica, a relevância do Jesus histórico como ponto de partida e nele a categoria do seguimento como heurística do Cristo da fé.

O estudo do lugar da Cristologia é visto sob três ângulos: teológico, eclesial e social. O lugar teológico, entendido no sentido de conteúdo e não de simples *ubi* categorial, são os pobres, segundo J. Sobrino. Este lugar estabelece um círculo hermenêutico com os textos bíblicos cristológicos. O lugar eclesial significa tanto a eclesialidade geral da Igreja como a própria das comunidades eclesiais de base. No lugar social, aparece, de novo, o mundo dos pobres numa perspectiva de sua libertação.

A ruptura epistemológica supõe uma ruptura existencial do teólogo no sentido de encontrar a Cristo na face do pobre num espírito de solidariedade com ele. Este “ato primeiro” se faz “ato segundo” na teologia que será marcada por ele numa verdadeira ruptura epistemológica.

Coerente com tal ruptura, a Cristologia da TdL assume o Jesus histórico como ponto de partida metodológico e aí a categoria do seguimento assume relevância. Pois se conhece a Jesus, seguindo-o, em verdadeira “prática no Espírito”.

Na 3ª parte da Introdução, o A. concentra sua reflexão no tema próprio de sua tese e examina como a TdL trata a questão da cruz de Cristo. Ainda à guisa de introdução vê-lhe o pano de fundo. Mas essa será o tema do corpo da tese.

No 1º capítulo, o A. começa com uma questão mais geral: Como o discurso sobre a cruz de Cristo se

situa na totalidade da sua vida histórica? A TdL faz esforço para recuperar a dimensão histórico-política da cruz de Cristo. Para isso, estuda-a como acontecimento histórico. A cruz significa a rejeição da mensagem e da práxis de Jesus. Ela é consequência direta da vida de Jesus, de seu projeto histórico, que consiste no anúncio do Reino de Deus e que se manifesta também na nova maneira de Jesus agir. Assim a morte violenta de Jesus é consequência do processo religioso e político movido contra ele. Ela foi o ponto alto do conflito que o envolveu ao longo de sua vida. Atribui-se importância à “crise da Galiléia”, que aconteceu depois da segunda multiplicação dos pães, à subida a Jerusalém e aos anúncios da paixão.

A Cristologia interessou-se também por refletir sobre a consciência de Jesus a respeito de seu fim trágico e sobre o sentido que ele atribuiu à sua própria morte. O A. cita os trabalhos de L. Boff que interpreta as últimas palavras de Cristo na cruz como confirmação de que ele foi tomando consciência progressivamente a respeito de sua morte violenta. Elas são chave de leitura para interpretar o seu itinerário histórico e missão. Cita também J. L. Segundo, que, por sua vez, colhe dos sinóticos dados diretos ou indiretos, aptos para entender a consciência de Jesus, quando deixou a Galiléia para coroar sua missão subindo a Jerusalém. E o A. expõe pormenorizadamente essas duas posições.

Quanto ao sentido que Jesus deu a sua morte, há uma coincidência na posição dos teólogos que mais trabalharam essa questão: L. Boff, J. L. Segundo e J. Sobrino. No fundo, Jesus deu à sua morte o mesmo sentido que deu à sua vida, a saber, fidelidade radical e amor incondicionado ao Pai e aos homens.

Um terceiro ponto tratado nesse capítulo refere-se à relação entre a cruz e a ressurreição. O A. dedica poucas páginas. Nessa época ainda não tinha saído o suculento trabalho de J. Sobrino sobre esse tema, já que a sua cristologia no primeiro volume se detivera na morte de Jesus. Por isso, o A. não teve tanto material para trabalhar como fez no parágrafo anterior sobre a cruz nela mesma e sobre a consciência de Jesus diante dela.

A ressurreição é interpretada por teólogos da libertação como a confirmação por parte de Deus da mensagem, da práxis de Jesus. Pois foram elas que o conduziram à morte. A ressurreição valoriza a vida terrestre de Jesus, dando-lhe nova luz. Há também uma outra perspectiva. A ressurreição faz justiça às vítimas e mostra o triunfo de Deus sobre os ídolos.

Outro parágrafo, também ele muito breve, articula a cruz e a encarnação. A cruz desperta a atenção para a humanidade de Jesus, que o Verbo assume na Encarnação. Portanto, a morte é consequência última e preço da Encarnação.

O capítulo termina com uma avaliação crítica do A. Mostra como a TdL toma distância com sua preocupação histórico-política na interpretação da morte de Jesus dos modelos tradicionais da redenção de caráter a-histórico. Chave que se estende a toda a leitura do evangelho. O A. faz algumas reservas críticas a uma leitura muito dura da experiência de abandono de Cristo na cruz, como sendo a chave interpretativa da paixão de Jesus, como faz L. Boff. Também apresenta reparos à posição de J. L. Segundo e J. Sobrino. Outras críticas dizem respeito à ligação que teólogos da libertação fazem entre a cruz de Cristo e a experiência bíblica do êxodo.

O capítulo segundo é bem mais breve. Aprofunda a dimensão teológica da cruz de Jesus, tanto como experiência teológica do abandono de Deus – algo já visto no capítulo anterior – quanto como expressão de descontinuidade entre a vida e a morte de Jesus. Ela é também revelação de Deus. O A. analisa sobretudo J. Sobrino que vê no rosto de Deus emergente na cruz o ponto alto da consideração teológica sobre a paixão e morte de Jesus. Um discurso sobre o “Deus crucificado” constitui a consequência última de toda reflexão cristológica a respeito da cruz de Jesus. Aí estão influências de D. Bonhöffer e J. Moltmann. Jesus experimenta na cruz o silêncio de abandono de Deus como expressão máxima da descontinuidade entre sua vida e morte. Em seguida, estuda como J. Sobrino relaciona a cruz de Jesus e a Revelação do Deus cristão, refletindo sobre a atitude de Deus face ao sofrimento de seu Filho e de seu próprio sofrimento. Conclui a exposição de J. Sobrino, tratando do conhecimento de Deus cujo lugar privilegiado são as vítimas das cruzes da história do mundo. Na conclusão crítica, o A. valoriza a originalidade da posição de J. Sobrino ao afirmar que os crucificados do mundo são o lugar do autêntico conhecimento do Deus crucificado. Estes crucificados são a concretização da paixão de Cristo perpetuando-se na paixão do mundo. No entanto, não se pode descurar, observa o A., a diferença qualitativa entre a cruz de Jesus e as cruzes da história. E acrescenta outras críticas à posição no referente à relação entre a cruz de Jesus e o conhecimento analógico de Deus e também à sua teologia trinitária da cruz.

O capítulo 3º é um pouco mais longo. Aborda a questão da cruz de

Jesus no contexto da soteriologia. O A. estuda nos teólogos em questão qual é o significado profundo da paixão e morte de Cristo e sua atuação numa realidade de cativo, de alienação humana (L. Boff). Como Cristo é libertador em tal contexto? Preocupação que nasce de uma inquietação provocada pela situação do Continente latino-americano. Posição distinta dos modelos tradicionais da redenção que foram formando desde o Novo Testamento. Os cristólogos da libertação fazem o percurso de tais modelos e procuram, por sua vez, recuperar a ligação entre a paixão, cruz de Jesus e sua existência histórica na linha de sua fidelidade e amor a Deus e aos seres humanos. De novo, volta a debater a idéia tão cara a J. Sobrino: os povos crucificados como sujeito da soteriologia histórica. Nas suas observações críticas, o A. acha que os cristólogos estudados não conseguem reformular a doutrina tradicional sobre a redenção na sua integridade, que sua insistência sobre a causalidade exemplar do martírio de Jesus coloca na sombra o caráter singular de sua morte. Critica também uma concepção da salvação acentuadamente ligada ao “coletivo”, vista como transformação da realidade social. Para tanto, o A. apoia-se em críticas de Z. Alszeghy e M. Flick. Quanto à posição de J. Sobrino no referente aos povos crucificados como sujeito da soteriologia histórica reconhece seu aspecto de originalidade, mas faz reparos sobre a maneira da participação desses povos crucificados na paixão de Jesus? Têm consciência disso? Como se faz tal participação? Nem sempre fica claro, diz o A.

O último capítulo é dedicado à cruz na estrutura epistemológica da TdL. Esta, ao refletir a partir do pobre, pretende elaborar uma lingua-

gem não simplesmente sobre a realidade ou sobre a prática do cristão, mas também sobre Deus. A injustiça social é uma pergunta a Deus. A atitude básica desse grito contra a injustiça se funda numa esperança em Deus. Do contrário, não teria sentido tal protesto dirigido a Deus. Por detrás do protesto, escondem-se profunda fé e esperança incondicionada. O A. segue de perto a obra de G. Gutiérrez: *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*: uma reflexão sobre o livro de Jó. Nesse capítulo, volta a aprofundar o tema do mundo dos pobres como lugar primordial da TdL. Continua mostrando a articulação entre teologia e espiritualidade para terminar com a intuição de J. Sobrino do *intellectus amoris* e do *principium misericordiae* no interior do fazer a TdL. Nas observações críticas, chama a atenção para a novidade de a TdL transferir a questão dos conteúdos para a condição mesma de possibilidade de fazer teologia cristã. Analisando a cruz como eixo gnoseológico, princípio epistemológico e critério formal da TdL, o A. mostra que, no fundo, ela é uma verdadeira teologia da cruz. Esta é-lhe o eixo em torno do qual ela gira, princípio estruturante de seu saber e a formalidade que explica o esforço de conhecer o mistério de Deus.

Na conclusão, o A. recapitula os resultados principais de sua pesquisa. A TdL tem uma “concentração no Crucificado” com repercussão na compreensão da própria Revelação, do conhecimento de Deus e na estrutura do próprio saber teológico.

A morte é o cumprimento de toda “existência de cruz” de Jesus, torna-se chave para compreender toda a sua existência histórica e o significado da salvação. Assume-se a história do Crucificado como princípio

epistemológico do verdadeiro conhecimento do Deus de Jesus Cristo. A cruz insere-se na elaboração do discurso teológico da TdL. Há outros muitos pontos. O A. considera um ponto fraco da TdL a estreita ligação desde sempre entre a cruz de Jesus e o Mistério trinitário de Deus. Está em questão a relação entre ontologia e história, ontologia e economia salvífica.

Esta é uma tese. Tem as qualidades e defeitos de tais exercícios acadêmicos. O A. conseguiu ser muito claro, exato, conciso na reprodução do pensamento dos autores estudados. Grande mérito. O leitor pode acompanhar bem o desenvolvimento da tese. Há uma coerência geral. As introduções foram interessantes para situar um leitor desavisado da TdL. Toca todos os temas centrais relacionados com o mistério da cruz de Jesus.

Devido a seu aspecto também analítico, as repetições são inevitáveis. Temas voltam, embora sob aspectos diferentes, em vários lugares. Um trabalho mais maduro teria podido encontrar fusões de parágrafos. Mas é exigir demais de uma tese. As críticas que o A. faz, são, em geral,

de minúcias. Mostram a parcialidade do pensamento em questão. Tal preocupação crítica vem de um pressuposto que não me parece bem explicitado. Critica-se a partir de uma “pretendida” totalidade teológica, ortodoxa. Esquece-se que a totalidade não é da história. A parcialidade é fundamental nos pensamentos para ir acordando as memórias sobre pontos concretos. Nenhum teólogo de peso prende-se a sua parcialidade como se fosse totalidade. Antes quer propô-la sob este aspecto para contrapor a outras parcialidades, que, às vezes, se maquilam de totalidade. Se o A. tivesse esta concepção de parcialidade, teria poupado os autores estudados de certas críticas. Talvez mais que críticas devessem complementações válidas.

Lendo este livro, o leitor poderá, sem dúvida, penetrar um dos pontos nodais da TdL e assim adentrar-se nela por caminho seguro. Para a Cristologia, esse livro traz uma boa contribuição, tornando mais amplamente conhecida uma visão de Jesus Cristo muito próxima de nossa situação de “povo crucificado”.

João Batista Libanio SJ

---

COYLE, Kathleen: *Maria na tradição cristã a partir de uma perspectiva contemporânea*. Tradução por Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulus, 1999. 162 pp., 21 X 14 cm. Coleção: Teologia sistemática. ISBN 85-349-1582-2.

---

A Autora, missionária na Ásia, foi professora nas Filipinas (Manila) e no Paquistão (Karachi), tendo lecionado também na Coreia, em Guam, na Malásia e na Papua-Nova Guiné. No prefácio, ela própria apresenta o livro como material didático para estudantes de teologia da Ásia e também de fora desse Continente (cf. p. 10).

Depois da introdução com o título de “A influência de Maria na tradição cristã” (pp. 13-17), a A. traz um capítulo de inspiração bíblica (“A participação de Maria no Reino de Deus”, pp. 19-36). Aborda a epístola aos Gálatas, o Evangelho da infância segundo Lucas e o Evangelho de João. Trata-se antes de uma medita-

ção bíblica que de exegese ou teologia propriamente dita. O rigor exegético passou bem longe, quando, por exemplo, a A., falando da alegoria dos dois filhos de Abraão, um filho da escrava, outro da livre, acrescenta: “Paulo prepara o terreno para uma apresentação posterior de Maria como mãe de todos os fiéis” (p. 24). Ou quando apresenta Paulo “ansioso” por proclamar “que a nova criação é agora realidade porque o Filho de Deus veio em Maria” (p. 23) e cita Gl 4,4-5, quando o contexto não faz qualquer referência à nova criação. – Um cochilo da A., da tradutora ou da revisão leva a um erro palmar e a uma contradição à p. 43. Lê-se: “O primeiro e o segundo evangelhos silenciam sobre o assunto [a concepção virginal de Jesus]”. Mas a frase seguinte afirma, com razão, que as narrativas da infância por Mateus (o primeiro evangelho!) e Lucas são as únicas fontes dessa doutrina.

Os dois capítulos seguintes tem por tema os dogmas marianos, no cap. II os dogmas antigos (pp. 37-54), no III os modernos (pp. 55-71). Não faltam inexatidões. Alguns exemplos: A A. afirma que a tríplice virgindade de Maria se tornou “doutrina solene” em 1555 pela Constituição *Cum quorundam*, de Paulo IV. Não dá para saber o que entende por “doutrina solene”, quando a atribui a um documento absolutamente inexpressivo, perdido nas páginas do Denziger (cf. DS 1880/Dz 993), cujo termo mais grave é no sentido de admoestação e pedido (*requirimus et monemus*), mesmo que o Papa peça e admoeste “com a autoridade apostólica da parte do Deus todo-poderoso, Pai e Filho e Espírito Santo”. – À p. 47, é usado o conceito de pessoa humana, em contexto cristológico de uma forma que é, pelo menos, ambígua com relação ao dogma. – Afir-

mar que, segundo a doutrina tradicional, o pecado original era transmitido nos genes (mesmo que se acrescenta um “por assim dizer”), é deturpá-la (p. 61). – Duas obras medievais atribuídas a dois grandes doutores da Igreja tiveram fundamental importância na consolidação da doutrina da assunção de Maria, no Ocidente. São conhecidas na pesquisa como Pseudo-Agostinho e Pseudo-Jerônimo. Ambos criticam os apócrifos, mas defendem a doutrina da assunção, embora o segundo só a considere piedosa opinião, não certeza de fé. A A., no entanto, escreve: “... no Ocidente foram externadas dúvidas [sobre a doutrina da assunção] em obras atribuídas a Jerônimo e Agostinho...” (p. 68).

O cap. IV (pp. 72-91) apresenta as transformações na imagem de Maria em diversas épocas históricas. Sem dúvida um capítulo interessante e importante. – É estranho, no entanto, que, ao falar de Guadalupe, diga que Maria “assumiu a forma de simples camponesa índia” (p. 83), quando pelo final do livro afirmará, mais corretamente, que ela se identificava “em seu corpo, linguagem e vestes” com a deusa Tonantzin (p. 146), que certamente não era nenhuma camponesa. – Neste capítulo a A. cita uma curiosa versão mariana do *Te Deum* que ela diz ser medieval, mas não menciona a fonte (p. 78). É pena, pois somente sabendo-se de onde vem o texto é possível sopesar seu valor e significado.

O capítulo conclui aludindo a que os exageros mariais que alcançaram seu auge na década de 50 do séc. XX, seriam reconduzidos a “limites e práticas saudáveis” pelo Vaticano II (cf. p. 90). De fato, o seguinte capítulo tratará do último Concílio (pp. 92-107) que a A. enfoca sob o ângulo da

mediação de Maria. Inclui também “desenvolvimentos pós-conciliares”: a *Marialis Cultus*, de Paulo VI, a *Redemptoris Mater*, de João Paulo II, e uma pastoral dos bispos norte-americanos, de 1973. Em geral o capítulo está bem elaborado, embora a afirmação de que Maria “passou da descrença à fé” (101), deva ser, pelo menos, mais matizada.

O cap. VI (pp. 108-123) quer apresentar a tradição dos símbolos marianos, detendo-se especialmente no paralelismo Eva-Maria, o que leva à questão da relação entre as imagens tradicionais de Maria e a opressão das mulheres.

No último capítulo, a A. procura “uma teologia mariana alternativa” (pp. 124-140). Aí aparecem a questão do feminino em Deus, as teologias políticas e a teologia da libertação, a teologia feminista.

Como apêndice (pp. 141-154), a A. discorre sobre “Maria na crença popular”, dando lugar significativo à questão das aparições. Entretanto, não se pode concordar em que “a partir da Idade Média ... as proclamações de aparições ou manifestações marianas difundiram-se mais” (p. 141). A própria A., de alguma maneira, se contradiz, pois a primeira aparição que cita é a de Guadalupe (séc. XVI) e as outras são dos séc. XIX e XX. E à p. 147-148 alude, com razão, à diferença entre as peregrinações marianas medievais e as da era pós-industrial, originadas de aparições. Mesmo que na Idade Média tenha havido aparições, seu caráter é totalmente diferente do fenômeno das aparições tal como se mostrou a partir do séc. XIX. Os santuários marianos medievais não se baseiam em aparições, mas em imagens que despertam a veneração popular.

Observa-se, pois, que, em vários pontos, o livro deixa a desejar quanto à exatidão. Além disso, alguns juízos genéricos causam má impressão, como quando a A. emprega a qualificação de “medieval” para uma afirmação, com o intuito de desqualificá-la (p. 52). Por que algo “medieval” deveria ser necessariamente errado, mau ou negativo? Pior ainda quando o adjetivo “medieval” é aplicado aos apócrifos (alguns dos quais com origem no séc. III!). Pelo menos, o recenseador entende assim a frase: “As primeiras lendas que descreviam o nascimento de Jesus por meio de especulação medieval sobre seu conhecimento sobre-humano etc.” (p. 48, grifos do recenseador). As “primeiras lendas” só podem ser os apócrifos; “medieval” é então mero adjetivo para desqualificar a especulação popular que deu origem aos apócrifos. – Que Duns Scotus é escocês, o nome já o diz. Por que alguém que traz tal cognome seria irlandês, como consta à p. 59? – Apesar de todos os senões que o recenseador encontrou na obra, sua primeira edição inglesa (a tradução brasileira é da segunda edição), mereceu muitos elogios que são copiados nas primeiras páginas do livro (pp. 5-7).

A tradução – como infelizmente é costume no Brasil, pelo menos com relação a livros de teologia – de vez em quando deixa a desejar. Uma das coisas gritantes, nesse sentido, é a tradutora falar sempre “nos teólogos feministas” (no masculino!) (p. ex.: pp. 99-100 passim). Naturalmente em inglês não há como saber se são teólogos ou teólogas, mas parece óbvio que deveria ser traduzido com o feminino. Mas esse é um caso menor, embora curioso num livro escrito por uma mulher e traduzido por outra. – Várias vezes aparece a palavra “discernimento”, mas num sentido

muito estranho que leva a crer que a tradução não respeitou o vernáculo. Assim quando se refere ao conteúdo do livro como “discernimentos teológicos” (p. 10) ou quando fala do “discernimento de antropólogos culturais” que, estudando a cultura mediterrânea, concluem que a qualificação virginal das deusas não diz respeito a sua integridade física, mas a sua autonomia (p. 52; outros exemplos a esmo: pp. 112, 115, 129). – Outro exemplo estranho: Os Reformadores do séc. XVI passam a ser “reformistas” (pp. 78, 82), o que, sem dúvida e com razão, ofenderá nossos irmãos separados. – Enfim, são pormenores que não impedem a compreensão da obra, mas atrapalham uma leitura fluente.

Como sempre a bibliografia não merece cuidado nenhum. O mínimo que se poderia exigir, é que os livros de autores brasileiros fossem citados no original e que a revista *Concilium*, de tão fácil acesso, fosse citada na tradução brasileira. Não é o caso. Não se sabe por que critérios aparecem algumas obras em sua tradução nacional, outras não. O cúmulo está na bibliografia da p. 54: o livro de Raymond Brown é citado na tradução brasileira e a mariologia das brasileiríssimas Ivone Gebara e Maria Clara Bingemer, em inglês! – Se a tradutora tivesse se dado ao trabalho de compulsar a revista *Concilium* em português, teria evitado a tradução ininteligível de algumas linhas de John McKenzie. Lemos na tradução: “a falta de evidência histórica sobre a vida de Maria ‘deixou a imaginação da piedade cristã completamente incontida por informações’” (p. 14, grifo do recenseador). O recenseador confessa que não entendeu o que essa frase queria dizer. Se a tradutora tivesse tomado conheci-

mento da edição brasileira de *Concilium* n° 188 (e não 186, como diz a nota 2, p. 14), teria escrito, muito melhor: “a falta de evidência histórica sobre a vida de Maria ‘deixou a imaginação da devoção cristã totalmente solta sem as rédeas da informação’” (grifo do recenseador). A citação de McKenzie está à p. 26 (934) do fascículo em questão. É possível encontrá-la em dois minutos.

A A. quis tornar seu livro um ponto de partida para reflexão e para outras leituras mais aprofundadas. Por isso, no fim de cada capítulo, oferece “questões para reflexão e discussão” e “sugestões para leituras adicionais”. Para a finalidade querida pela A., supõem-se que os livros sejam acessíveis aos leitores, ou pelo menos estejam em língua que se possa admitir conhecida dos leitores. No entanto, para fazer a maioria das leituras sugeridas, o leitor brasileiro terá que aprender inglês... E algumas revistas dificilmente encontrará, mesmo nas melhores bibliotecas teológicas do país. Aparecem em inglês, além de obras escritas originalmente em português, livros existentes em tradução, como o de Sallie McFague, *Modelos de Deus* (Paulus, 1996), e de Elisabeth Johnson, *Aquela que é* (Vozes, 1995). O livro de Leonardo Boff, *O rosto materno de Deus* (Vozes, 1979), mencionado em português, deve ter sido citado de memória, pois aparece com a indicação “s/d” (p. 48, nota 24, passim). Até mesmo a Bula *Munificentissimus Deus*, com que Pio XII proclamou o dogma da assunção, aparece citada numa edição inglesa que possivelmente até nos Estados Unidos será difícil de encontrar. Não bastaria citar a *Acta Apostolicae Sedis*, como a A. também o faz? É certamente menos inacessível que aquela tradução inglesa!

As pequenas coisas indicadas criticamente na recensão estão longe de ser uma lista exaustiva dos problemas. Sim, são pormenores, mas mostram como nossa produção editorial

na área teológica precisa ainda melhorar, e muito.

Francisco Taborda S.J.

---

GAGER John G.: *Reinventing Paul*. Oxford: University Press, 2000. 198 pp., 23 X 15,5 cm. ISBN 0-19-513474-5.

---

Ao ler os escritos paulinos, quem não se incomoda com suas aparentes contradições temáticas e textuais? Quem não se perguntou algum dia por questões como estas: Paulo terá repudiado a Lei de Moisés pura e simplesmente (p. 5)? Será que a Lei foi dada também para a salvação dos gentios além da dos judeus (p. 5)? Será que Deus rejeitou Israel e em seu lugar pôs os gentios como seu povo eleito (p. 5)? Será que se deve atribuir a S. Paulo a idéia de que houve uma substituição de Israel pelos gentios (p. 5)?

O A. elenca uma série de textos que se contrapõem, sendo que algumas são claramente anti-Israel e anti-Lei (Gl 3,10.11; 6,15; Rm 3,20; 9,31; 11,28; 2 Cor 3,14s), e outros pró-Israel e pró-Lei (Rm 3,1.31; 7,7.12; 9,4; 11,1.26; Gl 3,21). O A. considera que tais aparentes contradições foram pouco levadas a sério pela exegese comum dos escritos paulinos. Por isso se propõe superá-las depreendendo daí várias soluções, que, a seu ver, mudam em muito nossa compreensão sobre o próprio Paulo, a teologia, a Lei e o Judaísmo. O A. quer provar que Paulo não se voltou contra sua vida judaica pelo fato de tornar-se o apóstolo dos gentios (p. 5); Paulo não foi um convertido do Judaísmo ao Cristianismo (p. 4), porque este conceito nem mesmo tinha sido cunhado na-

quela época e jamais foi usado pelo mesmo Paulo (p. 14); Paulo não repudiou a Lei, a Torah, a circuncisão pelo fato de ter-se tornado um apóstolo cristão (p. 5). Perante tais questões, diz o A., as reações dos exegetas têm sido muito diferenciadas, mas predomina a atitude de considerar como definitivamente correta a oposição de Paulo contra a Lei, a circuncisão e Israel (p. 9). Contra tais pontos de vista se volta o A. perguntando o que aconteceria se houvesse preferência pela interpretação contrária, isto é, se a maioria dos exegetas entendessem que Paulo fora pró-Lei, pró-circuncisão e pró-Israel. Se for seguido este caminho, o A. pensa que seja possível provar que (p. 10): a) Paulo não foi o pai do antijudaísmo cristão; b) não provém dele a idéia de que no plano de Deus os gentios substituíram Israel; c) Paulo não repudiou a Lei de Moisés; d) não afirmou que Deus rejeitou Israel; e) seus opositores não eram judeus de fora do *Jesus movement* mas missionários que em seu interior se contrapunham a Paulo; f) Paulo não achou que os judeus deviam esperar sua salvação através de Jesus Cristo.

Nesta tarefa o A. não quer estar sozinho, mas procura apoio nas obras de Krister Stendahl, Lloyd Gaston, Santely Stowers, John Lodge e E. P. Sanders (p.15).

Como se vê, esta ‘redescoberta’ de Paulo parece muito promissora e provoca grandes expectativas. Porém o A. não se mostra em condições de resolver os problemas que ele mesmo levanta, por falta de habilidade exegética e força argumentativa; é insuficiente o exame dos próprios textos paulinos em que se fundamenta. Em vários pontos sua colocação dos problemas é fragmentária e insuficiente, sem uma exegese apropriada. Sua argumentação é fraca, e em certos momentos parece tendenciosa. Por exemplo, tratando de Gl 3,21 (p. 30) somente traz deste versículo o texto que lhe interessa, ignorando o resto; prefere lembrar somente o trecho que diz: “a Lei é contrária às promessas de Deus? Certamente não”; porém Gl 3,21 continua dizendo: “... se com efeito houvesse sido outorgada uma Lei que tivesse o poder de fazer viver, então é da Lei que proviria de fato a justiça”. Ao A. pareceram irrelevantes as questões fundamentais da teologia paulina referentes à justificação e seu efeito, que é uma Vida (Gl 3,21: “lei capaz de fazer viver”) enquanto resultado final da salvação. Nestas questões o A. não toca, porque sua argumentação deveria caminhar por outro rumo, completamente diferente, e ele teria que concordar com outros pontos da visão habitual sobre a teologia de Paulo. O problema não está na visão habitual e corrente da teologia paulina. Esta sem dúvida com muitas falhas, e entre estas as que o A. apresenta. Porém é sério problema a incapacidade do A. em perceber que seus pontos de vista não podem ser aprovados unicamente porque ele mesmo decidiu assim. Não se pode afirmar que a visão tradicional sobre Paulo é falha *from top to bottom* sem mais. Não basta vontade de superar o problema. É necessária competên-

cia científica e honestidade para admitir falhas nos próprios pontos de vista.

A falha argumentação do A. se verifica na fuga de outras passagens dos escritos paulinos que vão diametralmente contra suas teses. Um exemplo é o midrax que Paulo faz em 2 Cor 3 sobre Ex 34,30. Paulo diz que Moisés ocultava com um véu sobre sua face, a glória da Antiga Aliança que se desvanecia. Em lugar da Antiga Aliança Paulo apresenta a Nova, não da letra e sim do Espírito (2 Cor 3,6). Tal glória se manifesta no rosto do apóstolo (2 Cor 3,18), como ministro da Nova Aliança, e como tal, superior ao próprio Moisés. Pelo contrário, no rosto de seus opositores, judeus e cristãos judaizantes, tal glória não aparece; mais do que isto: eles não poderão chegar a tal ponto porque se recusam a levantar de seus rostos o véu que os impede de ver a glória de Cristo. Em 2 Cor 3,14 Paulo é enfático em dizer que os espíritos de seus opositores se tornaram obscurecidos e que até hoje, quando lêem o Antigo Testamento o mesmo véu permanece, e, em 2 Cor 3,16, *é somente pela conversão ao Senhor que o véu cai*. Portanto para Paulo a conversão a Cristo é obrigatória para todos, seja para os judeus como para os cristãos judaizantes seus opositores. Paulo afirma aqui que o tempo da Lei foi substituído pelo tempo da Nova Aliança, isto é, o dos convertidos a Cristo. É claro que este texto não interessa ao A. 2 Cor 3,7-18 é apenas um de vários que poderiam ser apresentados para contrapor a tese do A.

Outra passagem é Gl 2,21, que o A. ignora, mas que lhe apresenta dificuldades praticamente insuperáveis contra sua afirmação de que o efeito da Lei continua para Israel

desvinculado de Cristo; diz Gl 2,21: “Não invalido a graça de Deus; porque, se é pela Lei que vem a justiça, então Cristo morreu em vão”. Portanto não se pode afirmar que a salvação dos Judeus se dará sem que eles aceitem Cristo mais do que a Lei.

Uma das falhas metodológicas do A. está em apoiar-se em autores que concordam com seus pontos de vista. Nota-se ao longo do livro a ausência de grandes especialistas na área dos estudos paulinos. Além do mais, o A. parece estudar o texto paulino através do que diversos autores dizem sobre ele e não diretamente no original grego. A pesquisa do A. foi insuficiente, limitada e incompleta.

Para atingir um resultado realmente eficaz o A. deveria trazer todos os demais textos paulinos relacionados com a problemática que ele

pretende solucionar, problemática de uma abrangência muito maior. Além do mais, seria necessário apresentar o original grego e não traduções de diferentes autores, para superar a suspeita de traduções tendenciosas. A solução destas questões supõe uma obra de muito maior fôlego, amplitude e competência, devido a sua gravidade.

Afinal pode-se concluir que o A. tem pontos de partida interessantes e atinentes, junto a uma boa intenção de solucionar estas contradições apontadas nos escritos paulinos. Porém uma coisa é perceber tais problemas e outra é ter capacidade para solucioná-las. Ao fim da leitura desta obra o leitor se sente iludido por promessas postas no início da obra e por fim não cumpridas.

Valdir Marques SJ

---

FORD, David F. (ed.): *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Oxford/Malden: Blackwell, 2001, 2ª edição. 767 pp.. 24,5 x 17 cm. ISBN 0-631-19592-0.

---

É obra editada pela primeira vez em 1997. Além desta segunda edição ampliada, teve inúmeras reimpressões. Tanto mais admirável quanto se trata de obra monumental. Predominam os autores cristãos não católicos, atribuindo, por isso, maior relevância aos teólogos dessas denominações cristãs.

O livro cobre um arco de um século, selecionando alguns dos principais teólogos deste período. Cruza as classificações. Nas primeiras cinco partes, divide as teologias por contextos geográficos e aí dentro distingue perspectivas. Nas três outras partes,

assume uma leitura transregional em que trabalha diversos movimentos teológicos, outras religiões e a relação entre teologia e artes e ciências. Em breve introdução, o editor D. Ford chama a atenção para a diversidade teológica do século XX, não simplesmente quanto a aproximações e conclusões, mas também quanto à própria concepção de teologia, de modernidade, de Cristianismo. Daí a dificuldade de uma visão de conjunto, além de que vários teólogos ainda estão vivos e produzindo obras de peso, e certos movimentos teológicos são ainda recentes. Na intro-

dução o Editor procurou não apresentar um impossível quadro integrador, mas uma base suficiente e uma inteligência geral do campo para facilitar aos leitores de primeira viagem captar as linhas de fundo e aos experimentados poder avançar. O Editor exclui da seleção os autores que tentaram reduzir a modernidade a seus esquemas pré-modernos — nenhuma palavra sobre a neoescolástica — e aqueles que reduziram o Cristianismo à modernidade. Uns não deram conta da hermenêutica, que é o princípio que rege a modernidade, outros não salvaguardaram a fé cristã, que é tradicional. Classifica os teólogos conforme se aproximam mais ou de uma perspectiva de salvaguarda interpretativa do Cristianismo diante da modernidade ou de uma adoção da modernidade como força questionadora da fé cristã.

Certas perspectivas atravessam o livro: preocupação sistemática com os grandes temas da fé cristã, aproximação integrativa entre fé e modernidade, a tensão entre recuperação e crítica do passado; criatividade e crise no confronto com o passado; contextos e interesses sociológicos interpelando os teólogos.

Depois de apresentar a intenção e método da obra, devido à sua amplitude, segue-se simples elenco dos teólogos estudados e em que contexto e interesse. Na nomenclatura britânica, um primeiro bloco é constituído pelos teólogos europeus do continente. Numa proximidade maior com a Revelação, estão, no mundo evangélico, os teólogos K. Barth, D. Bonhoeffer e E. Jüngel. Já próximos e ligados à modernidade existencialista estão R. Bultmann e P. Tillich. Num esforço de reconhecer a teologia católica dentro do impacto da modernidade, são postos Y. Congar e H. von Balthasar

mais articulados com a fonte da revelação. Assentando sua bases mais na modernidade, temos E. Schillebeeckx e H. Küng. De certo modo, ultrapassando esta tipologia, reina soberano K. Rahner, ocupando lugar singular. Preocupados com a temática histórica e escatológica, estão dois teólogos evangélicos: W. Pannenberg e J. Moltmann.

As teologias britânicas e americanas recebem consideração privilegiada por força do grupo principal de escritores. Em vez de fixar-se em um teólogo em particular, as teologias britânicas foram estudadas, percorrendo vários autores na sua relação com a história (P. T. Forsyth, C. H. Dodd, C. Moule, D. Nineham, G. Lampe, M. Wiles, N. Sykes, H. Butterfield), com a filosofia (Th. Torrance, J. Macquarrie, R. Swinburne, J. Hick, D. MacKinnon, N. Lash) e com a sociedade (W. Temple, R. Preston, J. Habgood, K. Leech). As teologias nos EE. UU. seguiram o mesmo método. Trataram-se vários temas ou contextos com diferentes autores em cada um: Ética teológica (R. Niebuhr, H. R. Niebuhr, P. Ramsey, J. Gustafson, S. Hauerwas, B. Harrison), revisionistas e liberais (J. Cobb, B. Loomer, E. Farley, G. Kaufman, S. Ogden, D. Tracy), teologia pós-liberal (H. Frei, G. Lindbeck, S. Hauerwas, R. Thiemann), teologia negra, hispano-latina e nativa com menos ênfase sobre as pessoas e teologias feministas (R. Ruether, E. S. Fiorenza, D. Williams).

As teologias da América Latina, da África e da Ásia merecem uma parte. Depois de traçar rápida visão da teologia da libertação da América Latina, o livro trata de dois teólogos: G. Gutiérrez e M. Bonino. A teologia africana tem duas tratções diferentes. Num primeiro momento, apre-

sentam-se o pensamento africano cristão na era pós-missionária, o método da teologia africana, uma visão geral, um estudo sobre o teólogo J. Mbiti, o caminhar dessa teologia na África e sua relevância fora. Noutro momento, concentra-se na teologia negra da África do Sul em contexto social diferente. A teologia asiática cobre Índia (R. Panikkar, M. Thomas, S. Abhishiktananda, S. Samartha), Sri Lanka (A. Pieris), Coréia, Filipinas (C. Abesimos), China, Taiwan e Japão.

A teologia “evangélica” (em inglês Evangelical) é estudada na sua evolução desde o seu berço luterano e calvinista, passando pelo movimento metodista do século XVIII, até à atualidade, em cujo sentido se toma neste capítulo (G. Berkouwer, H. Thielicke, C. Henry). Em seguida, o livro aborda a teologia ortodoxa oriental, explicitando três autores (S. Bulgakov, V. Lossky, G. Florovsky).

Nos movimentos teológicos transregionais, entram em consideração a teologia bíblica (W. Eichrodt, G. von Rad, R. Bultmann, O. Cullmann) e a teoria hermenêutica (H.-G. Gadamer, P. Ricoeur), a teologia ecumênica e seus diálogos, a teologia da missão (W. Hocking, H. Kraemer, L. Newbigin), a teologia feminista e a teologia pós-moderna liberal e a conservadora (J.-L. Marion, M. de Certeau).

Outro conjunto de questões vem do confronto da teologia cristã com o judaísmo (K. Barth, R. Ruether e teólogos da libertação, R. Eckardt, P. van Buren, J. Pawlikowski) e com as grandes religiões na sua tríplice posição pluralista (J. Hick), inclusivista (K. Rahner) e exclusivista (K. Barth).

Uma última parte do livro estabelece o diálogo entre a teologia e as

ciências naturais, a teologia e as artes visuais (K. Barth, R. Otto, P. Tillich, K. Rahner, N. Wolterstorff, H. Urs von Balthasar), a teologia e a música, a teologia e as ciências sociais (E. Troeltsch, D. Bonhoeffer, E. Farley, J. Milbank).

O livro fecha com um provocante epílogo: teologia cristã na virada do milênio. Salta aos olhos diante dessa obra monumental como Deus ainda é um tema abundante que se sobrepõe à maré montante teológico-religiosa manifestada na pluralidade dos teólogos. O editor levanta uma série de questões para o futuro: como testificar na verdade a Deus e a tudo o mais em relação a Deus? Como pode a teologia distribuir seus esforços a fim de tornar-se, com suas reflexões, responsável em muitas esferas? Será a academia um lugar para uma teologia genuína? As igrejas serão comunidades informadas pela teologia? Quem faz teologia? Como celebrar o milênio?

Com estas questões, termina o longo périplo do livro. Verdadeira enciclopédia. Riquíssima. Apesar da amplidão, percebe-se o limite do lugar de produção: o mundo anglo-saxônico. A presença latina, existente sim, mas bem reduzida diante de sua real importância no cenário teológico. E quase toda ela restrita ao que foi traduzido ou escrito em inglês. Serve para um leitor latino mergulhar no mundo da língua inglesa – Grã Bretanha e EE. UU. – que estão na ribalta do cenário teológico apresentado pelos escritores. Completa uma teologia que circula em nosso meio mais alimentada por outros veios. Mais que um livro de leitura, serve de consulta.

*João Batista Libanio SJ*