
DE FIORES, Stefano - MEO, Salvatore (dir.): *Dicionário de Mariologia*./Tradução (do italiano) Álvaro A. Cunha; Honório Dalbosco; Isabel F. L. Ferreira. - São Paulo: Paulus, 1995. 1381 pp., 24 x 16 cm. ISBN 85-349-0294-1

A Editora Paulus tem um mérito indiscutível ao tornar acessível ao público brasileiro mais este dicionário teológico, desta vez dedicado à mariologia (a partir de agora referido como DM = Dicionário de Mariologia). É uma obra de grande porte, dirigida por dois dos mais conhecidos cultores dessa disciplina teológica. Na lista da edição brasileira constam 74 colaboradores. São 109 verbetes sobre todos os temas cabíveis. Caso algum tenha sido preterido, o amplo índice analítico (1350-1379) preenche a lacuna, além de facilitar o trabalho do leitor que procura assuntos parcialmente trabalhados em diversos verbetes. É pena que não haja também um índice remissivo de textos bíblicos. Ao compulsar o DM, o leitor cai na conta de que os textos do Evangelho da Infância (Mt 1-2, Lc 1-2), por exemplo, são abordados em distintos verbetes sob diferentes pontos de vista. Seria enriquecedor poder comparar as diversas interpretações de distintos colaboradores do dicionário.

Na apresentação do volume, os diretores explicam o propósito do DM: uma mariologia em perspectiva histórico-salvífica que parta da

situação atual, ilumine-a com a Palavra de Deus e a tradição eclesial e apresente uma reflexão atualizada (cf. VII-VIII). É preciso reconhecer que, via de regra, os diversos colaboradores conseguem realizar a contento essa proposta.

No início do DM há uma boa sugestão de leitura sistemática que possibilita transformar o dicionário num manual completo de mariologia.

Os editores brasileiros não o dizem, mas nossa edição complementa o original italiano com verbetes tomados da edição espanhola. Isso deveria ter sido indicado, como o fazem os editores espanhóis. Casualmente o recenseur pôde comparar as três edições e verificou o fato. O silêncio a respeito é lamentável.

Diante da variedade de verbetes, o recenseur gostaria de ressaltar primeiramente algumas características gerais, em especial o esforço por partir da problemática atual, em geral tomada muito a sério. Exceções são possíveis. As-

sim, o verbete "Coração Imaculado": a boa descrição da crise dessa invocação é prejudicada pela preocupação apologética da abordagem.

Ressalte-se o imenso valor das informações históricas dos diferentes verbetes. Já por esta razão, mesmo que não apresentasse outro mérito, o DM deveria ser aconselhado como obra obrigatória na biblioteca de consulta de todo teólogo.

A reflexão teológica é em geral séria e de boa qualidade, embora um que outro autor caia em deslizes piedosos que, na opinião do recenseador, não teriam cabimento num dicionário teológico. Nesse sentido, o recenseador citaria os verbetes "Sacerdócio (Maria e o sacerdócio de Cristo)" e "Sacerdotes". O verbete "Imprensa Mariana" estranhamente não considera só as publicações sérias de caráter teológico-científico, mas até literatura de valor e gosto duvidosos como "La Madonna ai suoi sacerdoti prediletti" (623).

A avaliação das partes dedicadas à Escritura caberia antes a um exegeta. Como teólogo sistemático, o recenseador teve boa impressão do equilíbrio e espírito crítico das interpretações. O verbete "Bíblia", da autoria de A. Serra, é um verdadeiro tratado de mariologia bíblica. Diante disso, o verbete "Evangelhos da Infância", de S. Muñoz Iglesias, quase se torna repetitivo. Na realidade, ele foi acrescentado pela edição espanhola e aborda a questão mais do ponto de vista do gênero literário, enquanto o primeiro a aborda mais teologicamente. O verbete "Maria de Nazaré" (S. De Fiores e E. Testa) impressiona pela erudição his-

tórica e arqueológica. Também excelente é o verbete "Magnificat".

Neste segundo momento, a recensão deverá deter-se em alguns verbetes escolhidos - por certo um tanto arbitrariamente.

A um teólogo sistemático evidentemente despertam interesse maior os verbetes que tratam dos quatro dogmas marianos. - O verbete "Assunção", assinado por A. Serra (parte bíblica), S. Meo (parte histórica), J. M. Hernández Martínez (reflexão sistemática), D. Sartor (parte litúrgica), é muito bom. Merece ser ressaltada a interpretação de Hernández Martínez (acrescentada pela edição espanhola), aceitando uma escatologia de fase única. É estranho que na parte histórica não se mencione a obra do Pseudo-Jerônimo que historicamente tem importância como contrapeso à do Pseudo-Agostinho (citada na tradução como se fosse do próprio bispo de Hipona). - O verbete "Mãe de Deus" é assinado por A. Serra (Bíblia), S. Meo (parte histórica e sistemática) e D. Sartor (liturgia). A reflexão teológica vai unida às informações sobre a história do dogma, o que é uma perda. - O verbete "Imaculada" (S. De Fiores e A. Serra), ressentido da teoria sobre o pecado original de Flick e Alszeghy, assumida pelo A. Entretanto, é muito boa a interpretação teológica trinitária e valiosa a informação histórica. O estudo dos dois dogmas marianos modernos pode ser complementado pela leitura do verbete "Leigos", de M. G. Masciarelli, que explicita o sentido desses dogmas para a vida cristã dos leigos, além de tratar, evidentemente, dos outros aspectos pertinentes no tocante à relação Maria - laicato. - O verbete "Virgem" (S. De Fiores - A. Serra)

traz uma minuciosa discussão exegética, além de uma boa introdução à problemática atual e um cuidadoso trabalho para ressaltar o sentido teológico do dogma, recusando qualquer resquício de interpretação *meramente* espiritual.

Salientem-se os verbetes sobre as festas litúrgicas marianas, incluindo em geral três pontos: atualidade litúrgica, história, significado espiritual e teológico. Assim lêem-se os verbetes "Apresentação de Maria", "Apresentação do Senhor", "Natividade de Maria", "Visitação", "Dedicação de Santa Maria Maior". Em outros casos esses dados aparecem como parte de verbetes mais amplos: "Imaculada IV", "Rainha IV", "Dores II e III", "Carmelo II", "Coração Imaculado III e V", "Mãe de Deus III", "Assunção IV". É estranho que os verbetes "Rosário" e "Mercê (A Virgem libertadora)" não incluam esse item.

Digno de atenção, por sua atualidade, é o verbete "Aparições". A abordagem dos aspectos psicológicos por A. Vázques (acréscimo da edição espanhola) é muito boa. O mesmo não se pode dizer da parte histórica que é também acentuatadamente "parte teológica", de R. Laurentin. Pôr as aparições de Maria no mesmo nível das aparições do Ressuscitado (116) é evidentemente um exagero teológico inaceitável, além de não elucidar nada. Fica também por explicar por que só a partir do séc. XIX as aparições de Nossa Senhora assumem uma forma e importância que não tinham antes (Mesmo a de Guadalupe é de outro gênero do que as aparições modernas). Nesse sentido o artigo deveria ter tido também uma parte sobre "aspec-

tos sociológicos" e/ou "aspectos culturais".

O DM ressalta, com verbetes específicos, as mais importantes invocações marianas ligadas a lugares ou santuários: "Aparecida" (acréscimo da edição brasileira), "Czestochowa", "Fátima", "Guadalupe", "Loreto" (por se tratar de obra originalmente italiana), "Lurdes" (por que esta grafia e não "Lourdes"?), "Mercê" (no vernáculo, não seria melhor "Mercês"?), "Carmelo" (por que não usar a forma "Carmo", mais usual entre nós?), "Dores, B. V. Maria das". Muito interessante é o verbete "ícone", também ligado à devoção popular mariana. Além desses e outros títulos tradicionais, seja na devoção do povo, seja na celebração litúrgica, o DM traz um verbete com o "novo" (mas tradicional) título de "Irmã".

No verbete "Deus Pai" (A. Amato) é discutida amplamente a questão da maternidade de Deus (ou seja: como Deus pode ser designado "Mãe"). O verbete "Espírito Santo", também de A. Amato, é amplo e bem documentado, corrigindo exageros. O A. expõe amplamente a teoria de L. Boff sobre a união hipostática de Maria com o Espírito Santo e rejeita-a com uma bem fundamentada crítica. O verbete "Trindade", respeitando a versão italiana elaborada pelo falecido J. M. Alonso, de cunho mais tradicional, foi felizmente completado (ou corrigido) por outro texto de X. Pikaza.

O artigo "Jesus Cristo", escrito por A. Amato, é de muito valor. Traz uma interessante sistematização das cristologias contemporâneas ("metadogmática" [E. Schillebeeckx e H. Küng],

"transcendental" [K. Rahner], "da libertação" [o segundo L. Boff e J. Sobrino], cristologia religioso-popular de Puebla). Dessas cristologias procura tirar as conseqüências para a mariologia, mesmo que os autores tratem do tema só indiretamente. Ressalte-se a boa exposição da mariologia de Rahner. Nota-se que o A. a vê com simpatia. Causa estranheza que o A., falando de L. Boff, não leve em consideração a mariologia de "O Rosto Materno de Deus".

Não poderia faltar o verbete "Mulher", que foi confiado a Maria Teresa Bellenzier. Entretanto, no tocante a essa questão, o recensor preferiu o verbete "A mulher no cristianismo primitivo", de autoria de Rafael Aguirre, que provém da edição espanhola. Trata-se de um artigo excelente, escrito com valentia, com interpretações muito pertinentes, dados interessantes dos apócrifos (em geral pouco usados e pouco acessíveis, mas que retratam também aspectos da Igreja da época). Vale a pena ser lido.

O original italiano apareceu em 1986, antes da publicação da Encíclica *Redemptoris Mater*. A edição espanhola houve por bem preencher a lacuna com um verbete, da autoria de E. Touron del Pie, assumido pela edição brasileira. É o único documento papal que merece esse destaque. Felizmente, a Exortação *Marialis Cultus*, de Paulo VI, teologicamente mais profunda e atual, embora não receba o destaque de um verbete especial, é levada em consideração em diversos lugares, como, por exemplo, "Culto IV", "Deus Pai V, 1", "Enfermos III, 1", "Espírito Santo II, 6".

Escrito predominantemente por autores italianos, o DM traz claramente a marca de seu país de origem. Um mérito dos responsáveis pela edição brasileira do dicionário foi ter procurado certa adaptação a nosso país, em parte aproveitando contribuições da edição espanhola. A inovação mais significativa foi a introdução do verbete "Aparecida", de Júlio João Brustoloni. Na realidade, destoa um pouco do conjunto por seu tom de crônica e fervorinho, sendo teologicamente bastante fraco. A bibliografia tem pouco a ver com o tema e a forma de citar destoa do resto do DM. Nossa invocação mariana máxima consta também no verbete "Aparições", como um dos santuários marianos com origem em aparição e que atraem milhões de peregrinos (115-116). Na Aparecida é citada fora de contexto, porque não se trata de aparição propriamente dita, mas de encontro de uma imagem. No verbete "Sábado" houve uma adaptação inteligente ao Brasil (1150).

Em outros momentos, no entanto, não houve a preocupação de "desitalianizar" o DM. À p. 17 se lê: "O apêndice da segunda edição do missal, nas coletas A, B e C, entoadas (sic!) para as respectivas perícopes evangélicas etc.". A diversificação das coletas segundo o Evangelho do ano foi permitida para a Itália, mas não para o Brasil, apesar de solicitada. Por isso, esse apêndice não se encontrará na nova edição de nossos missais. - O verbete "Criança II" analisa textos do catecismo para crianças e jovens publicados pela Conferência Episcopal Italiana, como o verbete "Catequese" se refere ao catecismo de adultos da mesma Conferência. - No verbete "Jesus Cris-

to", ao descrever "a atualidade da figura de Jesus Cristo", só há referência a autores italianos. - O verbete "Literatura" se detém na literatura italiana e, de resto, considera só a de alguns países da Europa (França, Espanha e Alemanha). - O verbete "Arte/iconografia" não traz nada do Brasil nem da América Latina. Pelo menos a Virgem alada do Apocalipse, que está no altar-mor da Igreja de São Francisco, em Quito, de autoria de Bernardo de Legarda (séc. XVII, Escola Quiteña), mereceria menção por sua beleza e originalidade. E por que não nosso Aleijadinho? A coroação de Nossa Senhora, no arco do presbitério da Igreja de São Francisco, em Ouro Preto é de uma beleza extraordinária, além da curiosidade de sugerir uma "quaternidade" que daria pábulos aos simpatizantes de C. G. Jung.

O único colaborador latino-americano é Segundo Galilea, com o verbete "Liberdade B" ("Maria e a libertação"). Mas seu artigo não provém da edição italiana e sim da espanhola. De resto, teria sido mais correto introduzir este texto como um verbete à parte, sob o título "Libertação", e deixar a parte "A", de autoria de X. Pikaza, como "Liberdade". O autor do verbete "Guadalupe", V. Maccagnan, embora professor no México, parece não ser latino-americano. Aliás, é estranho que não cite a obra guadalupana de V. Elizondo do qual apenas um artigo merece referência na nota 22 que por sinal, casualmente, na edição brasileira não é assinalada no corpo do artigo (p. 554). Tampouco cita a Clodomiro Siller.

A tradução em geral é de boa qualidade. A revisão deixa a desejar. Assim, as obras escritas em por-

tuguês (por exemplo, as de L. Boff) ou traduzidas ao português (por exemplo, o Documento de Puebla ou a revista *Concilium*), são citadas em italiano ou espanhol, conforme o verbete provenha da edição italiana ou espanhola. Algumas vezes, dependendo do "humor" do tradutor, aparecem em português. - No esquema da p. 778, "Filho de Deus" que aparece na segunda coluna, deveria estar na primeira, ficando a segunda em branco. - À p. 428, situa-se Sixto IV em 1842. O mesmo acontece na nota 61 (p. 432). Certamente deve ler-se 1482, já que foi papa no período de 1471 a 1484. - Aqui e ali encontram-se nomes truncados. A título de exemplo: p. 794, n. 23, Bact leia-se Bacht; p. 1302, em vez de Halbias leia-se Halbfas; p. 1303s, em vez de H. Schermann leia-se H. Schürmann. - Frequentemente há problemas com as notas. Na p. 893, pula-se da nota 46 à 48, sem indicar o lugar da nota 47. O mesmo acontece nas pp. 945-947, da nota 4 à nota 6. Outro exemplo semelhante já foi dado acima. À p. 949, onde diz nota 14, leia-se 34. À p. 807, lê-se a estranha data 64917, quando deveria ser 64917. Na p. 1340, o texto remete à nota 156, mas esta não consta na p. 1343, onde deveria estar. São exemplos tomados a esmo, mas que indicam que a revisão deixou a desejar. Enfim, as editoras católicas brasileiras continuam necessitando melhorar a qualidade de suas publicações.

Um cochilo grave na edição brasileira ocorre no verbete "Assunção", cita-se como de Agostinho a obra *De assumptione B. M. Virginis*. Na realidade, devia constar, como no italiano, o nome de Pseudo-Agostinho, pois não foi escrita pelo bispo de Hipona, mas

a ele atribuída durante séculos. Hoje se sabe ter sido composta por um monge inglês da escola anselmiana, na transição dos séc. XI-XII. A edição italiana traz corretamente Pseudo-Agostinho. A omissão do "Pseudo" vai, pois, por conta do tradutor ou do revisor da edição brasileira.

A crítica a esses aspectos for-

mais da edição brasileira não depõe contra o grande valor desta obra que o recenseador tem a honra de recomendar a todo estudioso de teologia.

Francisco Taborda SJ

KÜNG, Hans: *The Religious Situation of Our Time*. London, SCM Press Ltd, 1995, tradução (do alemão): John Bowden, 936 pp., 23 x 15 cm. ISBN 0334 025 842

H. Küng tem escrito obras monumentais que escapam, pela sua enorme erudição e vasta informação, de juízos detalhados, que suporiam um trabalho correspondente. Em "Christianity", ele avança inúmeras teses, algumas bastante audazes, em torno de temas que vão desde o cristianismo primitivo até a pós-modernidade. Enfrentar-se com elas será, sem dúvida, a incumbência dos especialistas nos diversos campos. Mas o perigo de tal empreendimento é perder-se em pormenores, onde certamente o A. poderia ser criticado, deixando escapar as linhas básicas e questionadoras do conjunto da obra.

A leitura da história do Cristianismo feita por um teólogo sistemático de nítida perspectiva ecumênica diferencia-se de simples história do Cristianismo. Não se trata propriamente de uma história do Cristianismo, mas de uma análise histórica e sistemática das constelações do Cristianismo que marcaram época,

isto é dos seus grandes paradigmas, tendo como pano de fundo a história.

O A. marca claramente sua postura básica. Não é uma visão do Cristianismo confessional, mas interconfessional; não é eurocêntrica, mas histórico-universal; não é laudatória do passado, mas crítica em relação com o presente de modo que o presente possa ser entendido desde o passado, e o passado desde o presente. Aí está a novidade do livro, não tanto nos fatos que relata quanto na ordenação sistemática que faz dos mesmos.

Para a realização dessa tarefa, H. Küng recorreu ao instrumental teórico da "mudança de paradigma". Em livro anterior, *Une théologie pour le 3^e millénaire. Pour un nouveau départ oecuménique*, Paris, Seuil, 1989, ele desenvolve mais amplamente esse instrumento de análise. A partir do ponto de vista ecumênico, elabora o conceito de

paradigma para ser usado na teologia. O presente estudo se faz a partir daí.

O uso do paradigma em relação a outros tipos de leitura interpretativa tem a vantagem de evitar tanto uma idéia dialética determinista e necessariamente progressiva da história quanto um historicismo neutro. Entende-se a coexistência de diversos paradigmas, percebem-se melhor seu surgimento e crises.

Aplicado ao Cristianismo, o A. distingue-lhe cinco grandes paradigmas: o do cristianismo antigo apocalíptico-judaico, o da antiguidade cristã helenística ecumênica, o católico romano medieval, o evangélico protestante da reforma e o da modernidade orientado para a razão e progresso. Deixa o leitor no limiar de um possível sexto paradigma, o ecumênico da pós-modernidade, a respeito do qual promete um segundo volume.

Sobre cada paradigma, o A. traça seu surgir, suas características fundamentais, os novos pontos para os quais já não dá conta, abrindo espaço para novo paradigma. Entretanto, isso não significa que o antigo paradigma cesse de existir. Continua por outros caminhos, de maneira que coexistem diversos paradigmas.

O primeiro paradigma do cristianismo antigo apocalíptico-judaico se visibiliza nas primeiras comunidades compostas fundamentalmente de judeus nascidos na esfera cultural da Palestina helenística. O seu universo de idéias é judeu. No início, medra no meio das classes populares: pescadores, camponeses, artesãos, povo simples, sem poder político nem ambição de galgar postos no mundo religioso ou político. As mulheres desempenhavam papel

predominante, pelo menos, no primeiro momento. No horizonte, estava a expectativa do fim dos tempos. Por conseguinte, havia um clima apocalíptico, escatológico, embora Jesus mesmo tenha recusado terminantemente precisar a data do fim do mundo. Outros aspectos desse paradigma: experiências espirituais extáticas, uma comunidade ainda ligada ao judaísmo, mas exprimindo uma nova fé em Jesus Cristo, marcada pelo batismo e alimentada pela "fração do pão", constituindo-se já uma Igreja com estruturas provisórias e menos hierarquia, manejando os primeiros conflitos na ida aos pagãos, elaborando uma teologia sobre Jesus. O destino desse paradigma sofreu com a morte de Tiago, a guerra dos romanos, a destruição de Jerusalém com praticamente o fim da comunidade primitiva de Jerusalém. O A. depois descreve a escura história do cristianismo judeu no século seguinte e persegue seus rastros ao longo da história até os dias de hoje.

O segundo paradigma da antiguidade cristã helenística ecumênica, na análise do A., começa com Paulo. Ele é o iniciador do deslocamento do macroparadigma judaico para o helenístico. Isso comporta uma nova intelecção da Bíblia, da lei, do povo de Deus. A Igreja dos gentios enfrenta o grande perigo externo das perseguições e o interno do gnosticismo. Processa-se uma estruturação hierárquica da Igreja com a institucionalização da sucessão apostólica, com a concentração num bispo único em cada igreja, com o lento surgir do Bispo de Roma. O A. atribui importância à vicissitude que o papel da mulher na Igreja teve nesse período com a sua crescente marginalização. O grego é a língua dominante. Produz-se gigantesco

deslocamento teológico helenizante em torno das controvérsias cristológicas e trinitárias.

O A. abre amplo espaço para o papel de Bizâncio, como lugar do nascimento da ortodoxia. É chamada de Segunda Roma. Este paradigma vem sendo transmitido no Oriente até nossos dias. A cultura bizantina marca a liturgia, a teologia, a iconografia, a piedade e a lei. Viveu-se uma sinfonia entre império e Igreja. O clero estabelece-se como uma classe separada. São características também desse paradigma a regra monástica e o culto aos ícones. A cristianização dos povos eslavônicos do sul e do leste situa-se na prolongação final de Bizâncio. Uma outra parte desses povos se orientou para Roma. Portanto, um único mundo eslavônico e dois paradigmas.

A separação entre a Igreja do Oriente e a do Ocidente com o cisma de Cerulário e suas conseqüências merece detalhado estudo. E termina o percurso desse paradigma na atual Rússia, onde ainda se encontra presente.

O **terceiro paradigma** merece o mais longo estudo. Chama-o de **católico romano medieval**. Também aí a verve crítica do A. se manifesta mais explicitamente. No centro desse paradigma está o poder do Bispo de Roma. Santo Agostinho é apresentado como o pai desse novo paradigma no campo da teologia. Expõe rapidamente sua eclesiologia, elaborada em tensão com a crise donatista, enfatizando uma compreensão institucional e hierárquica da Igreja e de todo o Ocidente. Em seguida, aborda a teologia da graça no referente à questão da salvação, do pecado original, da sexualidade. A centralidade da Trindade ocupa longa reflexão para concluir esse pará-

grafo com a teologia da história do livro da Cidade de Deus. Será o livro favorito na Idade Média. Conta-se que Carlos Magno o lia todos os dias.

Em momento ulterior, o A. descreve a trajetória do Bispo de Roma à busca do poder. Elabora pormenorizadamente o itinerário do crescimento do poder romano desde as bases bíblicas passando pelos papas dos séc. IV/V através das tensões com os concílios e das lendas do Papa S. Silvestre e da "Doação de Constantino". Analisa a tensão desse primado romano com as Igrejas do Oriente. Focaliza a importância de Gregório Magno (590-604), que o A. considera o primeiro papa medieval. Depois de um rápido estudo da grande contra-reação Islâmica, retoma as características mais marcantes desse modelo romano: uma Igreja em estreita união com o Estado de modo que no Ocidente ser cidadão era ser cristão, católico e romano. Expõe as repercussões desse paradigma na liturgia, no canto gregoriano, na prática da confissão individual, no rigorismo da moral sexual. Um longo parágrafo aprofunda o processo da crescente romanização do catolicismo. Aí o A. tem páginas pesadas contra esta romanização, feita à custa do espírito evangélico através de falsificações, em nítida busca do poder. Evidentemente uma percepção católica sente-se ferida e poderá encontrar inúmeros argumentos para, pelo menos, diminuir o impacto das críticas.

Opõe ao paradigma anterior da Igreja primitiva o "sistema romano", que substitui o lugar dos apóstolos por Pedro e o dos bispos pelo Papa. Gregório VII é apresentado como o Papa que estende seu poder sobre todo o mundo. Numa página-síntese traça o programa papal a partir

do "Dictatus papae" de Gregório VII, onde o poder pontifício encontra uma competência ilimitada. Entre as características do sistema romano aponta: a centralização por meio da igreja absolutista de Roma como mãe, o legalismo da igreja e sua ciência do direito canônico, a politização através do poder eclesiástico e seu domínio sobre todo o mundo, a militarização com a "guerra santa", a clericalização com um clero celibatário. A própria caracterização do sistema romano mostra a posição crítica do A. e também ao apresentar como oposição e alternativa a ele os movimentos espiritualistas cátaros e S. Francisco de Assis. Aos primeiros, a resposta foi a Inquisição. Quanto a S. Francisco, observa que, depois de duas décadas, "o movimento franciscano tinha sido completamente domesticado na Igreja".

O sistema romano encontrou em Tomás de Aquino a grande síntese teológica. Enfrenta o desafio de Aristóteles, elabora uma teologia universitária racional onde o poder da razão adquire valor diferente da tradição teológica anterior. Um parágrafo, inspirado na historiografia moderna do cotidiano, estuda a vida do cristão na Idade Média, as suas obras de caridade, o papel e a repressão sobre as mulheres, o misticismo e a superstição, a veneração a Maria.

Em seguida, acompanha o paradigma romano nos séculos seguintes. Sua crise com a conseqüente diminuição do poder papal, o surgimento do renascimento, a contra-reforma tridentina, a luta contra o protestantismo e modernismo já na modernidade. Termina com breve parágrafo sobre o futuro do primado romano.

O A. começa o estudo do **quarto paradigma protestante evangélico da Reforma** com uma descrição da imagem de Lutero, vendo-o a partir dos olhos dos protestantes e dos católicos. Coloca no centro da problemática de Lutero a justificação da pessoa diante de Deus. A Reforma surge como novo paradigma. Aponta os pontos que prepararam sua mudança: o colapso do domínio papal sobre o mundo, o fracasso dos concílios reformadores de Constância, Basiléia, Florença e Latrão, a substituição da economia natural pela economia monetária, o centralismo absolutista da Cúria na sua face de imoralidade, de política financeira incontrolável e de resistência obstinada à Reforma. Indica outros abusos escandalosos do paradigma romano para além dos Alpes.

Na análise de Lutero, o A. distingue três aspectos. O Lutero católico, o Lutero reformador e os pontos em que ele estava certo no referente à "sola fide, sola gratia, sola scriptura". Em seguida, desenvolve a característica fundamental da "volta ao Evangelho", como o programa, o impulso básico do paradigma da Reforma. A volta ao Evangelho é vista também na perspectiva da continuidade da substância da fé, apesar de toda sua novidade.

Os resultados da Reforma revelam também sua ambigüidade. O A. apresenta a figura de Erasmo como alguém que participa do movimento da Reforma na busca da renovação da Igreja, da teologia e da piedade, mas também discorda de Lutero. Parece-lhe um rude homem de poder, por demais combativo. Erasmo era uma pessoa mais de consenso e concórdia. O movimento de Lutero perdeu fôlego, teve que enfrentar resistências políticas e não

conseguiu manter a unidade. O A. continua estudando esse mesmo paradigma nas suas oposições internas e em outras expressões evangélicas: a ala esquerdista de Th. Müntzer, os batistas, os menonitas, Zwínglio, Calvino. Os anglicanos são apresentados como uma posição intermédia entre os Reformadores e os Católicos. Combina os dois paradigmas romano e reformador.

Diante do problema da mulher, o paradigma Reformador assumiu posição híbrida. Lutero vê com maior clareza que seus antecessores a humanidade na sua condição de natureza e sexualidade, mas conservou ainda estruturas patriarcais. O A. trata também da questão histórica das bruxas e as forças que as perseguiram.

O paradigma da Reforma continua sob diversas formas: protestantismo ortodoxo, confessionalismo e tradicionalismo, devocionismo, pietismo, iluminismo, avivamentos espirituais. Um último parágrafo estuda as faces do fundamentalismo do final do nosso século. Nasce no quadro do paradigma da Reforma, ainda que nem todo protestante, nem mesmo conservador, é fundamentalista. É, ao mesmo tempo, reação e ataque à modernidade na sua forma de ciência, filosofia, concepção de natureza. Hoje tornou-se um problema mundial e presente nas diversas religiões.

O último paradigma gira em torno da **modernidade orientada para a razão e o progresso**. O A. segue o mesmo esquema de ir mostrando as raízes do novo paradigma, seus começos, suas características e seu avançar histórico.

O A. não concorda com os autores que recuam a modernidade para

o final da Idade Média, ou para o Renascimento. Pois este está antes voltado para o passado que para o futuro. Nem mesmo a Reforma inicia tal paradigma. Muitos reformadores eram anti-corpenicanos, em nada democráticos. Homens modernos são Descartes e Leibniz, Galileu e Newton, Hobbes, Rousseau e Kant. Pode-se considerar a descoberta da América como início de uma Europa moderna, mas não para o Cristianismo, que estava antes às voltas com o problema da Reforma.

Dois monumentos arquitetônicos exprimem a diferença de paradigma: o Escorial e Versailles. Aquele exprime a batalha e a vitória da Contra-reforma. Este consagra o Estado moderno da monarquia absolutista e sua paraliturgia. O século XVII faz a virada política para a modernidade. O poder desloca-se para o Atlântico. Estabelecem-se os princípios políticos da Europa moderna. Luís XIV simboliza o poder estatal moderno. As revoluções científica de Galileu e Newton e filosófica de Descartes e Kant determinam o pensar moderno. As certezas matemáticas constituem-se o ideal epistemológico da modernidade. O novo fundamento radical da filosofia e do conhecimento é o sujeito.

As revoluções na cultura e teologia se dão por meio da nova fé na razão e no progresso. Há uma viravolta contra a religião positiva cristã ao lado de uma tolerância religiosa. A teologia busca uma reconciliação com a ilustração, desenvolve-se um criticismo a respeito da Bíblia. O A. estuda, mais em profundidade, o teólogo protestante F. Schleiermacher, como expressão do espírito da modernidade.

Outras revoluções formam o conjunto da modernidade, a saber no Estado e na sociedade, na tecnologia e na indústria. O capítulo termina apontando a crise dessa modernidade centrada na razão e no progresso, com o despertar da pós-modernidade. Promete então um outro livro para abordar mais amplamente esta questão.

O volume de informação apresentado é gigantesco, feito, porém, dentro do eixo do paradigma, cuja originalidade não está nos dados, mas no seu conjunto.

O A. situa-se, ele próprio, no interior de princípios fundamentais da modernidade: liberdade, pluralismo, respeito às posições diversas, sensibilidade ecumênica, diálogo inter-religioso e preocupação pela questão da mulher. A sensibilidade ecumênica manifesta-se ao levantar, no final de grandes parágrafos, interrogações às diversas formas cristãs, ao Judaísmo, ao Islamismo em vista do futuro.

A obra de H. Küng oferece, sem dúvida, ao leitor uma trajetória realista do Cristianismo com os imensos desafios que enfrentou no passado, mas em vista dos que têm diante do futuro.

As páginas mais críticas dirigem-se às expressões do paradigma Católico Romano e da Reforma naquilo que eles revelam de rigidez diante da modernidade, de autoritarismo, de dogmatismo. O A. desvela com muito vigor crítico no paradigma católico o surgimento e fortalecimento do poder romano na Igreja católica.

A sensibilidade ecumênica e pela mulher permite também um crivo crítico para traços rígidos dos paradigmas. Sem dúvida, é um livro desafiante, que deixa o leitor no limiar da pós-modernidade, com rasgos de esperança, sem ocultar a gravidade dos problemas. É vigorosa chamada à responsabilidade das religiões diante dos dramáticos problemas que ameaçam a própria sobrevivência da humanidade. É um livro que vem mais ao encontro da criticidade moderna, do fiel ou não, que ao revigoramento experiencial da fé cristã.

J. B. Libanio

GIGUÈRE, Paul-André: *Una fe adulta. El proceso de maduración en la fe.* Tradução (do francês) Gregorio de Pablos Otero, Bilbao, Sal Terrae, 1995. 198pp, 21,3 x 12 cm. Colección Pastoral; 53. ISBN 84-293-1165-3

O A. é um leigo, pai de família, dedicado ao serviço de educação da fé dos adultos da diocese de Montréal, no Canadá. Especialista em conhecimentos bíblicos e catequéticos, procura neste livro estudar com perspicácia, clareza e em forma didática o processo de amadurecimento da fé. Conjuga a sua experiência neste campo com contribuições da psicologia religiosa.

Numa primeira parte, faz rápida fenomenologia da idade adulta, ressaltando-lhe os traços psicológicos mais importantes. Em seguida, debruça-se sobre o significado antropológico da fé.

Psicologicamente, a idade adulta é vista como o tempo da estabilidade, em que cessam as modificações próprias da puberdade. Afirma-se a própria identidade, em que as diversidades se firmam por causa das diferenças de classe social, de escolaridade, de condição cultural, de personalidade, de gênero, sem falar de fatores aleatórios diversificantes. A própria idade adulta tem também etapas conforme se avança nos anos. O adulto tem consciência da unicidade e originalidade de seu caminho existencial. Contudo, no meio da diversidade, há rasgos que são comuns a todos eles: autonomia, o fato de ter acumulado experiências, a consciência de seu papel social e do valor do tempo.

A fé proporciona às pessoas suas convicções fundamentais referentes à existência, a seu sentido e oferece respostas às angustiosas questões da

morte, sofrimento, responsabilidade, situações de desigualdade de oportunidades e capacidades. O A. analisa a fé na sua dimensão subjetiva e também objetiva como palavras, práticas. A fé é uma experiência sempre em movimento.

Toda a segunda parte do livro é dedicada ao processo evolutivo da fé. O A. segue bem de perto o livro de J. Fowler, *Estágios da fé*. A psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido. / Tradução (do inglês) Júlio Paulo Tavares Zabatiero. - São Leopoldo: Sinodal, 1992 (ver recensão: PT 24 (1992): 389-391). Livro aliás muito interessante que o A. resume com inteligência, apresentando os seus pontos básicos, concentrando-se, porém, nas fases da idade adulta. Indica assim os seis estágios da fé cristã em articulação com os da maturidade humana. O primeiro e segundo estágios da infância antecedem propriamente à fé como decisão pessoal, mas preparam-na. Por isso, merecem um mínimo de atenção. O terceiro estágio da pertença comunitária corresponde à idade da puberdade em que o adolescente marca a diferença de seu "eu" em relação aos pais e aproxima-se de uma fé sintético-convencional, em geral, num contexto grupal. No quarto estágio, ascende-se ao nível individual-reflexivo não antes dos 18 anos, em que a marca do "eu" é ainda mais decisiva, sem já a ligação grupal da fase anterior. Os estágios seguintes da reapropriação e do universal explicitam a situação de uma fé

madura e serena. Evidentemente esta tipologia sofre das qualidades e defeitos deste tipo de análise que usa, na linguagem weberiana, os "tipos ideais". Disto o A. é consciente e freqüentemente se refere a esta questão. Salienta, por isso, a qualidade e traços de cada estágio, sem insistir numa progressão linear entre eles.

Esta segunda parte termina apontando para as metas e transições no processo da fé. Insiste sobretudo em quatro momentos fundamentais em todo processo humano de mudanças qualitativas: a preparação, a ruptura, a adaptação e a integração. As mudanças, em geral, vêm sendo preparadas por crises que levam a um momento doloroso de ruptura. E depois desta, processa-se uma adaptação à nova situação até chegar a sua integração. A maneira concreta de viver esse processo pode ser muito diferente. O A. acompanha freqüentemente suas reflexões teóricas com exemplos de conversas e diálogos, analisando a maneira como a fase do processo está sendo vivida.

A terceira parte é dedicada à realidade da maturidade da fé cristã naquilo em que ela significa de plenificação da nossa realidade humana e naquilo em que ela questiona e aparentemente contradiz a compreensões da própria realização humana.

No primeiro momento, a fé madura é apresentada nos seus indicadores de maturidade: livre, pessoal, carregada de sentido para a vida, no interior de um processo de aprofundamento objetivo e intelectual.

Num segundo momento, avança elementos da fé cristã que têm um

caráter paradoxal, até mesmo chocante diante das concepções correntes de realização e felicidade humana. A fé está a pedir confiança em Deus. O seu caminhar se faz na noite das crises de sentido e certezas. Depara com provações, enfrenta a fragilidade das mediações, confronta-se com a dimensão simbólica e com a linguagem não-racional.

O A. termina apresentando a fé como atitude diante do outro e do Outro. Antes, aduz elementos da psicologia evolutiva segundo os quais o amadurecimento humano é um processo da passagem da situação simbiótica materna até a autonomia dialógica do "eu" e "tu". Acentua aos riscos das atitudes de fuga do autoritarismo e da submissão. O A. não cita, mas reconhece-se muito das reflexões de E. Fromm no seu estudo: Medo da liberdade. Esta reflexão é depois transposta para o campo da fé.

O livro não tem grandes novidades, mas ajuda muito ao leitor reconhecer o seu próprio processo de fé. Permite um confronto bem pessoal com a vivência da própria fé, conscientizando-se de fases já superadas e de fases ainda a superar. Os avanços e retrocessos da caminhada na fé encontram aí, sem dúvida, elementos de esclarecimento. Excelente instrumento para uma catequese de adultos.

J. B. Libanio

BARREIRO, A.: *Povo Santo e Pecador. A Igreja questionada e acreditada*. Coleção Teologia e Evangelização 11. São Paulo: Loyola, 1994, 20,27 x 13,5 cm, 211 pp., ISBN 85-15-01018-6

A cultura ocidental contemporânea acentua enormemente o papel do indivíduo, de suas capacidades e decisões, tornando secundária a dimensão interpessoal. Esta característica de nossa cultura tem influência considerável na vivência cristã de cada um de nós, no sentido de nos impulsionar inconscientemente a dar menos valor às relações com os demais cristãos, e mais valor à relação eu-Deus. Não são raras inclusive afirmações do tipo "Fé é algo pessoal" ou "O que importa é a relação com Deus, e não com Igrejas". O livro se propõe como um ensaio justamente sobre a fé em sua dimensão comunitária, incluindo um estudo sobre o binômio crítica/fidelidade à Igreja.

De imediato, na primeira parte, o Autor logo se debruça sobre o fenômeno bastante comum da crítica a respeito da própria necessidade de existir alguma Igreja. Descreve e analisa a desvinculação institucional da pessoa em relação à Igreja, acentuada nos últimos 30 anos, postura que pode ser resumida no lema "Jesus sim, Igreja não". O Autor então analisa a teologia por detrás desta postura, ressaltando que uma tal posição na verdade vai contra a própria prática histórica comunitária de Jesus. Desse modo, o que professa o "Jesus sim, Igreja não" no fundo pratica o "Jesus não e Igreja também não". Como o próprio Autor expressa, "fora da comunidade de fé é impossível, a longo prazo, o encontro com o Senhor vivo" (página 33). Embora distintos, Jesus e Igreja são inseparáveis.

A segunda parte do livro trata precisamente de abordar este ponto, a saber, o da comunidade eclesial como condição necessária para que exista a fé do indivíduo. Parte de uma aproximação bíblica, tanto do Antigo como do Novo Testamento, mostrando como que tanto em Israel como no NT a fé tinha relação essencial com a comunidade e no compromisso de Deus com o seu povo. A fé cristã, assim, só é a longo prazo possível como fé recebida da comunidade eclesial e como fé vivida na comunidade eclesial. Mostra-se em seguida como a própria Escritura sagrada é posterior à comunidade. Também expõe que, na Igreja antiga, o caráter eclesial da fé era aceito naturalmente, e aponta como que esta visão foi enfrentando os séculos seguintes.

A terceira parte do livro é a mais longa, ocupando quase 2/3 da obra. O Autor aí analisa longamente a questão de como pode o povo de Deus, sendo pecador, ter também a condição de santo. Esta é uma questão-chave do livro, pois é a partir da resposta a ela que se analisa mais profundamente a problemática contemporânea do criticismo anti-eclesial. O que dá todo e qualquer caráter de santidade à comunidade eclesial é o fato de Deus ter tomado a iniciativa de chamar seus membros e de, junto com tal chamado, ter se comprometido incondicionalmente com a Igreja, mesmo quando esta erra. Tal atitude de Deus se funda no amor gratuito que, por vir de quem vem, tem também o caráter

de irreversibilidade por mais que a comunidade seja infiel ao chamado, o que não é raro.

A partir deste ponto o Autor analisa a problemática das reformas e da renovação, sempre necessárias na caminhada da comunidade eclesial. Em suas palavras, "(...) não basta a purificação das intenções e o esforço moral. É necessária também a ação sobre as instituições e as estruturas" (página 118). Analisa a história dos momentos eclesiais de reforma, e as tentações que contribuem para dificultar a ação renovadora do Espírito Santo. Ressalta quatro pontos que caracterizam uma ação verdadeira de renovação: o primado do cuidado pastoral, a permanência da comunhão com o corpo universal da Igreja, a paciência histórica e o retorno à tradição fundante do Cristianismo.

Em seqüência, é estudada a abrangência e a radicalidade das críticas anti-eclesiais contemporâneas. É lembrada a atitude da Igreja de defesa e condenação ao mundo moderno, desde o século 19, numa reação a tais críticas. O Autor então aborda a crise que se seguiu ao Concílio Vaticano 2º, e o fato de que "durante os dez anos que se seguiram ao Concílio, as mudanças feitas nas estruturas sociológicas da Igreja, particularmente na liturgia e nas formas da piedade eclesial, foram maiores que as realizadas ao longo dos 400 anos que separam Trento do Vaticano" (página 141). Esta crise atual é realçada no livro em cinco aspectos: vem de dentro da própria Igreja, se dá sobre suas estruturas, atinge o cerne das doutrinas, reduz as vocações sacerdotais e atinge a autoridade dos que exercem cargos de liderança hierárquica.

Muito oportunamente o Autor nota que essa crise é reflexo da crise do próprio mundo onde a Igreja vive e que, se nesta crise de toda a sociedade ocidental, a Igreja fosse ilha de paz e tranquilidade, isto indicaria falta de encarnação histórica. São todas as instituições das sociedades ocidentais que são postas em xeque. Também oportunamente o Autor resalta que as posições radicais de crítica têm um mesmo ponto em comum: "Negam, na prática, que a Igreja existe concretamente, que a comunidade da qual são membros os cristãos reais, inclusive eles mesmos (os críticos radicais), é e será sempre uma Igreja de pecadores (...) "(página 146). O lado positivo destas críticas, conforme o Autor são: a aderência à fé por convicção pessoal, a necessidade de se ligar ortodoxia com ortopraxis e a diminuição do clericalismo e triunfalismo. Por outro lado, causou o abandono e a desorientação de muitos. A crítica construtiva legítima é caracterizada então no livro em alguns aspectos notáveis: deve brotar do amor e da esperança, fazendo sofrer em primeiro lugar quem a faz, e deve crer que o Espírito Santo não abandona sua Igreja. Essa crítica construtiva legítima também não subestima nem supervaloriza a situação atual de crise, nem cai na dicotomia "conservadores contra progressistas", além de conduzir ao serviço e ao diálogo.

No sétimo e último capítulo do livro o Autor aborda a questão dos fundamentos últimos da fidelidade à comunidade eclesial. Começa fazendo uma fundamentação bíblico-teológica a partir das cartas paulinas, onde a Igreja aparece

como corpo de Cristo, em relação de obediência e de amor à sua cabeça. Numa forma paradoxal, é na fraqueza, limitação e impotência eclesiais onde a gratuidade de Deus brilha ainda mais. O Autor encerra o livro com uma síntese existencial onde elenca algumas razões últimas para ser fiel à Igreja, as quais são no fundo as razões últimas do amor. Por exemplo, uma delas é o amor incondicional de Deus à comunidade eclesial, o qual possibilita que ela continue existindo depois de 20 séculos. Ou ainda, o fato de termos sido acolhidos por ela como uma mãe, e termos dela recebido o conteúdo da fé dos apóstolos. E mais, o fato de que tantos dentro dela terem caminhado na santidade naquela linha dos pequeninos e crianças que entram no Reino. Outra razão

é também o fato de que a Igreja precisa de acolhida e fraternidade por ser pecadora, quando na verdade ela é freqüentemente desprezada por causa disto. Por fim, também no fato dela possuir a tarefa de transmitir e servir a boa notícia que Jesus revelou. Nesta linha, o Autor encerra o livro com uma citação de Henri de Lubac, que é também uma espécie de resumo de toda a obra: "Que poderia eu saber de Jesus, que vínculo haveria entre nós dois, sem a Igreja?" (página 195).

César Andrade Alves

Piso, Alfeu: *Igreja e sacramentos. Renovação da Teologia Sacramentária na América Latina.* / Apresentação Félix A. Pastor. - Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995. 257 pp., 24 x 17 cm. (Coleção: Tesi Gregoriana - Serie Teologia; 3). ISBN 88-7652-689-7

Publicado na nova série destinada a trazer a público teses defendidas na Universidade Gregoriana de Roma (certamente as melhores teses), o presente livro torna acessível o trabalho de doutorado de nosso conterrâneo A. P., padre da Arquidiocese de Ribeirão Preto (SP).

O título e subtítulo sugerem, com suficiente clareza, a intenção do A.: mostrar como a teologia latino-americana mais recente aborda a dimensão eclesial dos

sacramentos. No final, talvez o leitor fique com certa dúvida sobre o enfoque exato que o A. pretendia dar a sua obra. No conjunto, o livro deixa notar uma certa oscilação entre dois propósitos: o de mostrar que existe uma teologia sacramentária latino-americana com características próprias (cf. 215), e o de "demonstrar que a recuperação dos sacramentos e a possibilidade de produzirem os efeitos sociais e libertadores que deles se exigem, se é que devem produzir esse efeito, passa pela

recuperação prática de sua eclesialidade" (22). Os dois propósitos não se opõem, mas se conjugam e, nesse sentido, não se poderia recriminar o livro pela oscilação.

O livro está bastante bem estruturado: começando pelo mais global (a Teologia da Libertação [= TdL]) e passando ao particular (as teologias sacramentárias desenvolvidas sob a égide da TdL), tenta, por fim, exprimir sua tese.

A introdução (13-23) traça as coordenadas da renovação litúrgica e sacramental na América Latina, no contexto maior do Concílio. Indica brevemente o caminho a ser percorrido na reflexão que o A. apresentará.

O cap. I (25-54) oferece ao leitor uma panorâmica sobre os pressupostos da Teologia da Libertação (= TdL) para a abordagem da relação Igreja - sacramentos. O "princípio unificador" dessa teologia é a centralidade do Reino de Deus. Tendo por guia o artigo de Jon Sobrino em *"Mysterium liberationis"* (Madrid: Trotta, 1990, 2 tomos; cf. *recensão Perspectiva Teológica* 24 [1992] 95-96), o A. explicita como esse conceito é compreendido na TdL. Mostra depois como serve de chave de interpretação para as categorias de história da salvação e de pecado, dando à primeira uma conotação unitária e à segunda, uma dimensão histórica e social.

Posta na perspectiva do Reino, a Igreja é vista como sacramento de libertação, configurado na América Latina pela presença dos pobres e da feição privilegiada da Igreja dos pobres, as comunidades eclesiais de base (cap. II, 55-77).

Apresentada assim a panorâmica teológica e eclesial em que se movimenta a TdL, o A. pode passar mais diretamente ao tema dos sacramentos. Num primeiro momento, tratará de oferecer as "linhas principais da teologia sacramentária da libertação" (cap. III, 79-111). Conforme a linha de que trate, seguirá um autor. A primeira linha é a relação entre transcendência - gratuidade, por um lado, e práxis da libertação, por outro. Aqui I. Ellacuría será seu guia. J. L. Segundo lhe possibilitará mostrar os sacramentos como "sinais de responsabilidade e de compromisso de libertação". Pela mão de R. Vidales fará o leitor ver que os sacramentos são encontros com Cristo na pessoa dos pobres. L. Boff oferece-lhe ocasião de mostrar a pansacramentalidade do real como outra linha da sacramentologia da libertação. Com V. Codina se abre a perspectiva dos sacramentos como "símbolos proféticos do Reino". Como se vê o A. escolhe o mais significativo na reflexão latino-americana sobre o tema e sabe caracterizar de forma muito feliz cada autor estudado.

O A. se deterá, porém, em outros dois autores, cujas obras - em sua opinião - "articularam sistematicamente a teologia sacramentária na perspectiva da libertação" (111): J. Sobrino e F. Taborda.

Ao primeiro é dedicado o cap. IV (113-146), sob o título "Os sacramentos, celebrações comunitárias do seguimento de Jesus". Se outro mérito não tivesse o livro de A. P., bastaria o de tornar conhecida a teologia sacramental de Sobrino que nunca publicou nenhum livro sobre o tema. O A.

baseia este capítulo num longo texto "datilografado para uso interno" do Centro de Estudos Bíblicos, de São Leopoldo, RS. Como o A. resume com muito cuidado e bastante acribia o pensamento dos autores que estuda, citando-os amplamente, o leitor vem a conhecer o conteúdo da apostila utilizada. Com isso, toma conhecimento de uma perspectiva da teologia sacramental latino-americana muito original, mas infelizmente desconhecida e inacessível ao público. Para o recenseador é um enigma que J. Sobrino não tenha até hoje revisado e publicado o texto em questão, que, pela síntese apresentada, se mostra ser de muito boa qualidade teológica, como toda obra de Sobrino.

O cap. V (147-175) apresenta a teologia sacramental que F. Taborda, que agora escreve esta recensão, desenvolveu em seu livro "Sacramentos, práxis e festa" (Petrópolis: Vozes, 1994, 3ª edição) (a partir de agora referido como SPF). Em linhas gerais, o recenseador reconhece que a síntese está bem feita, mas não deixa de notar alguns senões. Assim, a forma de citar uma expressão-chave do livro: "práxis histórica *no* Senhor". À p. 22 e no título do capítulo, tanto à p. 147, como no reproduzido no sumário (8) e no índice geral (256), aparece "*do* Senhor". Deve tratar-se de um erro de digitação, pois à p. 152 é explicado corretamente o ponto de vista exposto em SPF. - Explicitando o conceito de práxis libertadora, como feição epocal da fé, o A. escreve: "A racionalidade da práxis provém da fé em Cristo, recebida da Igreja, nela alimentada, proclamada e celebrada, que constitui a espiritualidade de sua práxis" (ib.). A frase é difícil de

compreender. A fé constitui a espiritualidade? Ou é a racionalidade que a constitui? Em nenhum dos casos é reproduzida a idéia exposta em SPF. Além disso, está rotundamente contra a tese do livro dizer que a racionalidade da práxis provém da fé. Pelo contrário. No entanto, dado que o A. nas frases anteriores mostra ter entendido o pensamento que está estudando neste capítulo, deve tratar-se de um erro do digitador que pulou parte de uma frase. - O recenseador não aceita a acusação de "certa parcialidade da proposta sacramentária da Teologia da Libertação" (28) e menos ainda que se pretenda fundamentá-la em uma citação de SPF (a não ser que se sublinhe muito o adjetivo "certa"). O A. esquece que em SPF a "situação de um cristianismo que encontra sua identidade na práxis histórica libertadora", descreve a feição epocal da fé na América Latina de então, mas o livro não exclui (pelo contrário, inclui explicitamente) outras feições como legítimas e passíveis de se deixarem esclarecer pela proposta de teologia dos sacramentos nele apresentada (cf. "Sacramentos, práxis e festa", p. 24).

No cap. VI (177-214), o A. atinge o ponto central de sua tese, a saber: que a recuperação da eclesialidade dos sacramentos é condição de possibilidade de estes virem a produzir efeitos sociais e libertadores. Ou seja: não é cada sacramento em particular que tem efeito social, mas o sacramentoraz, a Igreja. Constituir uma comunidade, em que se celebrem com sentido os sacramentos é prévio à mera sacramentalização para que os sacramentos produzam efeitos sociais.

Sob o título de "Conclusões" (215-228), o A. desenvolve 20 proposições bastante longas em que em parte resumem o que escreveu anteriormente, em parte criticam alguns aspectos das teologias estudadas. O recenseador não vê que se trate propriamente de "conclusões".

Como convém a um trabalho de doutorado, ampla bibliografia encerra a obra (229-252). À mesma característica de tese doutoral devem-se as abundantes e enormes notas de rodapé. Os autores estudados são repetidamente citados, no texto e nas notas, com citações literais; trechos longos são copiados, com paciência de escriba medieval. É uma opção metodológica certamente aprovada pelo diretor da tese. O recenseador não julgaria tão necessária para a seriedade científica do texto. Simplificar as notas de rodapé tornaria a leitura mais agradável.

A inexatidão do vernáculo e os erros de ortografia são possivelmente fruto de longa estadia fora da pátria e se desculpa sem problema. Assim se explica o emprego pouco exato de alguns verbos que fazem com que seja preciso captar o sentido exato mais pelo contexto e pelas citações de rodapé do que pelo fluxo da linguagem. Há também alguns erros sérios de grafia.

É promissor para a escassa produção teológica brasileira o surgimento de novos teólogos que vêm enriquecer nosso panorama teológico, num momento em que a teologia está tão necessitada de criatividade.

Francisco Taborda SJ

MURAD, Afonso: *Quem é esta mulher? Maria na Bíblia*. - São Paulo: Paulinas, 1996. 244 pp., 20 x 13,5 cm. ISBN 85-7311-544-0

O A. quer apresentar nesta obra, sem pretensão de originalidade, o que de melhor se tem escrito em exegese sobre Maria na Bíblia, de forma que possa ser entendido por um público não especializado e esteja em consonância com a vivência marial de nosso povo.

Num primeiro capítulo, o A. abre uma panorâmica sobre a problemática hodierna da mariologia. "Maria fascina e incomoda" (15-35). Ela é uma "presença viva" no catolicismo,

da devoção popular à espiritualidade de famílias religiosas, da "Igreja da libertação" ao movimento carismático. Mas tem também ressonâncias negativas. Aí são brevemente expostas as objeções clássicas à mariologia (centralidade de Cristo, problematidade dos dogmas marianos, a questão ecumênica), e fenômenos pastorais recentes, como certa reserva por parte de agentes de pastoral e a proliferação de aparições. Tudo dito com muita concisão, mas de forma bem sugestiva.

A partir daí, capítulo por capítulo, a obra repassa os textos evangélicos, onde aparece Maria: Marcos e Mateus (cap. 2: 37-72), Lucas (cap. 3: 73-152), João (cap. 4: 153-207). O título de cada capítulo sintetiza a perspectiva com que o respectivo evangelista encara a figura de Maria: "A Mãe de Jesus" (Mc e Mt); "Mulher de fé e perfeita discípula" (Lc); "Companheira e mãe da comunidade" (Jo). Na exegese de cada capítulo, A. M. segue o que de melhor se tem produzido no campo e apresenta-o com clareza. A perspectiva é de uma leitura crítica, sadia, sem exageros devocionais, buscando com todo esforço ressaltar como Maria aparece no conjunto da teologia de cada evangelista. É um trabalho cuidadoso e claro. Pode-se discordar de pormenores de interpretação, mas em linhas gerais é de excelente qualidade. As notas de rodapé indicam as fontes e discutem rapidamente algumas posições divergentes ou alternativas não assumidas.

O cap. 5 (209-240) pergunta se há "outros textos bíblicos mariais". Primeiro repassa alguns textos do AT (Gn 3,15; Is 7,14 e outros trechos usados na liturgia). Muito acertadamente, o A. ressalta que, nesses casos, se trata de uma leitura cristó do AT e, quanto ao SI 45 e 132; Jt 13,18-20; Ct 6,10; Sb 8 - e poderia citar muitos outros textos veterotestamentários empregados na liturgia -, apenas de aplicações alegóricas, "extrapolando de muito o original campo de sentido de cada relato" (215). Os textos neotestamentários em questão são Gl 4,4 e Ap 12. Sobre o primeiro, o A. verifica a divergência entre os exegetas, com o que não

decide por afirmar nem negar se Maria é mencionada aí por razões teológicas ou não; com relação ao segundo texto, reconhece que a mulher de Ap 12 é primeiramente o Povo de Deus, Israel e a Igreja, mas que nela se encontram "ressonâncias mariológicas" (232).

Cada capítulo está muito bem estruturado. Os textos bíblicos estudados são ressaltados graficamente por uma moldura (só não se entende por que, no cap. 1, outros textos merecem a mesma honra; no resto do livro isso não se repete: cf., p. ex., 194 e 233). No final de cada capítulo, há uma bibliografia básica e bibliografia complementar. Seguem-se dinâmicas de assimilação e aprofundamento tanto para a compreensão do texto como para discussões em grupo e um ou mais textos de oração ou poesia mariais, com alguma referência (mesmo longínqua) ao conteúdo do capítulo. No mesmo espírito, o livro como um todo conclui com "breve colóquio com Maria" (cap. 6: 241-244) que o A. previne estar "para além da teologia", mas é profundamente teológico, o que não deixa de ser um lembrete de que toda teologia também deve ser rezada e nossa oração "teologizada".

É revigorante poder apresentar um livro da qualidade deste, escrito por um teólogo brasileiro. Como se viu, não pretende ser uma obra original, mas torna acessível ao leitor brasileiro, de forma sintética e clara, como a exegese crítica moderna lê a figura de Maria na Bíblia, procurando fazer "uma ponte com a mística e a teologia latino-americana". O livro se dirige a um público amplo. Em primeiro lugar "a alunos de curso

de teologia ou cultura religiosa", mas também "como fonte de consulta para seminaristas, religiosos/as e leigos/as" (11). O estilo é fluente e claro, duas qualidades que merecem ser ressaltadas. As opções exegéticas são sérias e críticas, dentro do maior respeito e carinho pela figura de Maria. Vale a pena ser lido. Pode-se aguardar

com esperança a continuação prometida, onde o A. pretende abordar a mariologia sistemática.

Francisco Taborda SJ

MIETH, Dietmar (dir.), *La Teología moral en fuera de juego*. Una respuesta a la Encíclica "Veritatis Splendor". Tradução (do alemão) para o espanhol de Marciano Villanueva Salas. Barcelona: Herder, 1995. 357 pp., 21,5 X 14 cm. ISBN 84-254-1939-5

A obra recolhe as contribuições de vários autores, a maioria alemães, que fazem uma análise e dão uma resposta às críticas formuladas pela Encíclica *Veritatis Splendor* à Teologia moral renovada.

A Igreja está passando atualmente pela terceira crise em relação à modernidade. A primeira aconteceu no século passado e teve como foco as novas idéias políticas inspiradas no liberalismo. A resposta eclesial está no *Syllabus* de Pio IX. A segunda crise está ligada às Encíclicas *Pascendi* de Pio X e *Humani Generis* de Pio XII, com respeito à discussão sobre o método histórico-crítico na Exegese e na História dos Dogmas e sobre a "Nouvelle Theologie". O ponto de discussão era a nova epistemologia teológica. A pergunta que se coloca agora é: se não estamos diante de uma terceira crise moderna, tendo esta vez como foco questões morais. As Encíclicas *Humanae Vitae* e especialmente a *Veritatis Splendor* seriam uma resposta aos

desafios da autonomia moderna ao nível da prática moral. O campo de confronto entre o magistério e a modernidade deslocou-se atualmente para problemas de cunho moral e especialmente no âmbito da ética sexual e bioética. O significado da *Veritatis Splendor* coloca-se neste contexto.

A Teologia dogmática passou por um processo de renovação, instigada pelos desafios da razão moderna, muito antes do Concílio Vaticano II, onde a Nova Teologia teve justamente a sua máxima expressão e reconhecimento como fruto de uma caminhada extremamente criativa pela volta às fontes, mas também palmilhada de incompreensões e condenações. A renovação da Teologia moral desabrochou mais tarde. As sementes desta renovação já estavam presentes no Concílio, principalmente na *Gaudium et Spes*, mas a verdadeira eclosão da moral renovada aconteceu na época pós-conciliar.

O "ajuste de contas" entre a "Nouvelle Théologie" e o Magistério já tinha acontecido na época do Concílio e assim ela pôde dar sua rica contribuição para o encaminhamento doutrinal. O confronto crítico entre o Magistério e a Moral renovada está apenas em curso e a *Veritatis Splendor* é a expressão máxima deste embate. Teólogos da "Nouvelle Théologie" foram injustamente acusados, e posteriormente reconhecidos no Concílio. Não acontecerá o mesmo com os moralistas da Moral renovada atualmente colocados sob suspeita pela Encíclica moral, sem contudo citá-los?

A obra que está sendo recenseada insere-se neste ambiente e quer ser uma resposta às acusações feitas pela Encíclica. Aparecem contribuições de todos os grandes nomes da Moral renovada, principalmente no âmbito germânico, onde ela mais floresceu.

O primeiro aspecto ressaltado pelos autores é a falta de comunicação na Igreja (D. Mieth, *La Encíclica moral. Moral fundamental y la comunicación en la Iglesia*: pp. 11-28; H. Rotter, *Instrucción o comunicación*: pp. 219-228). Os implicados não foram consultados para a confecção do texto da Encíclica. Apresentam-se temas de certos pensadores da moral renovada sem perguntá-los se é isto o que realmente defendem. Nenhum deles sente-se retratado no que é dito sobre certas idéias centrais desta moral. Ao contrário, dizem que o seu pensamento foi deturpado. Não custava ao menos consultá-los, já que os críticos desta moral tiveram amplo acesso a este pensamento na elaboração do texto.

Para entender este embate entre uma moral renovada e uma moral que retoma o modelo escolástico com

alguma tintura personalista, pode ajudar tirar a lição de outra controvérsia de dois séculos atrás entre o probabilismo e probabiliorismo. Naquela vez o magistério não entrou no mérito da questão. Deixou as duas posições em aberto para a livre discussão. Apenas condenou os dois extremos: rigorismo e laxismo. Por que não se fez a mesma coisa agora? Não é papel do magistério fazer pender o fio da balança para uma das escolas teológicas em disputa. Colocar, isto sim, os limites de cada um dos extremos. Contudo este não é o caso da Encíclica atual. Houve a opção por um dos lados. Se tivesse havido mais comunicação, os dois lados poderiam ter chegado a uma discussão profícua, mediada pelo magistério, possibilitando um esclarecimento e enriquecimento mútuo. Foi uma ocasião perdida de verdadeiro intercâmbio e comunicação para que a mensagem ética da Igreja seja compreensível para o homem de hoje.

M. Theobald faz uma análise exegética do uso da Bíblia na Encíclica (*El fundamento bíblico de la doctrina de la Iglesia*: pp. 29-52). Afirma que algumas citações estão fora de contexto. São usadas à maneira antiga de provas da Escritura que não interpretam o seu sentido teológico (p.ex. Rm 2, 14-16). O texto que serve de quadro de referência bíblico, o jovem rico (Mt 19, 16ss), é uma bela meditação, mas não expressa a intenção do texto: superar uma moral de mandamentos e chegar a uma moral das bem-aventuranças. O acento do comentário é colocado nos mandamentos.

M. Vidal analisa o uso de Santo Tomás na Encíclica e no Catecismo (*La Encíclica Veritatis Splendor y el Catecismo Universal. La restauración del*

neotomismo en la moral católica: pp. 277-304). Constata que o uso, tanto no Catecismo quanto na Encíclica, não é fiel ao genuíno pensamento do Aquinate. Para fundamentar esta constatação, Vidal cita autores renomados da família dominicana que não reconhecem o genuíno pensamento tomasiano no uso feito principalmente pelo Catecismo Universal. Trata-se de um Santo Tomás interpretado pela Escolástica. Vidal aponta ainda para o fato de a Encíclica afirmar de que o magistério não assume, como própria, nenhuma escola teológica, mas, por outro lado, privilegia claramente a síntese tomasiana.

Alguns autores analisam a interpretação, dada pela Encíclica, e pontualizam o autêntico sentido de certos temas básicos da moral renovada. A *autonomia* (K-W. Merks, *Moral autónoma*: pp. 53-78) não significa que o sujeito é o critério único de moralidade e, muito menos, que ele cria valores morais a seu bel prazer, mas significa afirmar que a obrigatoriedade da norma depende da sua promulgação ao nível da consciência. O teorema da *opção fundamental* (K. Demmer, *Opcionismo: elección y opción fundamental*: pp. 79-100) não implica um descaso dos atos particulares, mas para a inversão desses atos na dinâmica mais profunda do sujeito através da qual eles se tornam morais. A tradicional doutrina da *lei natural* (E. Chiavacci, *Hacia una reinterpretación del concepto de naturaleza*: pp. 125-145) não pode ser reduzida a uma interpretação fisicista, mas precisa ser interpretada primordialmente como capacidade natural (*Recta ratio*) de encontrar soluções morais através da razão e como conteúdo a partir do qual captar as exigências éticas fundamentais da existência humana. Afirmar a

centralidade da *pessoa e a subjetividade* (J-P. Wils, *Persona y subjetividad* pp. 251-275) significa que a verdade moral não é apenas uma *veritas doctrinae*, mas muito mais uma *veritas vitae* à qual não se chega sem a mediação da subjetividade (S.Th. II-II, que. 109, a. 3, ad 3).

A intenção de fundo da Encíclica, segundo Wolbert e Fuchs, é a afirmação da existência de *atos intrinsecamente maus* (W. Wolbert, *Los actos "en sí mismos malos" y el consecuencialismo*: pp. 101-124; J. Fuchs, *El acto moral: lo intrínsecamente malo*: pp. 199-217) e, mais especificamente, a pedra de toque é, segundo R. McCormick, a *defesa da Humanae Vitae* (La regulación de la natalidad como piedra de toque de la Encíclica: pp. 305-319). O pomo da discórdia é o uso da argumentação teleológica na aplicação da norma e na solução dos problemas morais. O uso de anti-concepcionais é a pedra de toque desta crítica à teleologia. Assumir a perspectiva teleológica significa privilegiar as consequências como lugar de efetivação do valor que se quer realizar e que se manifesta como o fim da ação. A Encíclica defende claramente a argumentação deontológica. Sabemos que mesmo normas deontológicas incluem circunstâncias quando definem a que casos ela se aplica, por exemplo, quando se distingue entre aborto ou morte direta e indireta. Portanto normas operativas precisam levar em consideração as circunstâncias. Outra coisa são os princípios transcendentais. O embate entre deontólogos e teleólogos repete o embate entre probabilioristas e probabilistas. Os primeiros precisam cuidar para não cair no rigorismo e os segundos no laxismo. Mas as duas perspectivas precisam ter o seu lu-

gar ao sol na discussão teológico-moral.

B. Fraling elabora um dos dois temas basilares da Encíclica: a relação entre lei e liberdade (*Libertad y ley. Reflexiones sobre la Encíclica Veritatis Splendor*: pp. 147-163) e B. Duffé explicita a outra preocupação central: a relação entre consciência e verdade (*Conciencia moral e magistério católico*). Para compreender esta relação entre consciência e magistério, Duffé estuda a diferença de perspectiva entre a moral social e a moral sexual. Na primeira, o magistério dá muita liberdade para a decisão do cristão, o que não é o caso da segunda. Esta diferença explica-se porque na sexualidade está implicada a soberania criadora de Deus. Duffé constata uma abertura neste segundo campo na assim chamada lei da gradualidade proposta por João Paulo II na *Familiaris Consortio* 34 e estranha que não haja nenhuma alusão a ela nesta Encíclica. G. Virt também faz notar a total ausência da epiqueia, um tradicional recurso de qualquer reflexão moral sobre a lei (*Epiqueya y autodeterminación moral*: pp. 229-249). A insistência da Encíclica na lei deveria, ao menos, ter aludido à epiqueia, como virtude que aperfeiçoa a lei na sua aplicação, para não cair no rigorismo legalista. A epiqueia é uma exigência da justiça que a lei quer instaurar.

B. Häring defende, contra a Encíclica, a pertinência de soluções pastorais no âmbito da moral e refere-se explicitamente ao caso dos divorciados na linha do seu renomado livro "Existe Saída?. Pastoral para

divorciados" (*?Soluciones pastorales en la moral?: 321-333*). Finalmente A. Auer pergunta-se se a Igreja ainda é eticamente habitável, isto é, se o magistério está ainda em condições de dialogar com o homem de hoje e ajudar a consciência na solução dos difíceis problemas atuais (*?Es la Iglesia, hoy en día, todavía "eticamente habitable"?: pp. 335-357*).

Esta obra é importante ter em consideração como contraponto da Encíclica, já que recolhe as contribuições daqueles que são criticados nela. Eles fazem pontualizações sobre o verdadeiro sentido de certos temas da moral renovada e afastam-se das alusões críticas feitas pela Encíclica, porque demonstram que não é isto o que eles dizem. Por outro lado, apontam também para a diferença de perspectivas entre os autores da moral renovada e os que ajudaram na elaboração da Encíclica. Trata-se de duas escolas teológicas, cujos interlocutores precisam ser levados a sério e em consideração nas *quaestiones disputatae* sobre problemas morais. É necessário aprender da história da controvérsia probabilista para não repetir o ambiente de acusações mútuas e aprender a dialogar num mundo pluralista para que a verdade da mensagem ética cristã possa verdadeiramente resplandecer.

J. Roque Junges S.J.

MÜLLER, Karl: *Teologia da missão. Introdução.* / Colaboradores Hans-Werner Gensichen, Horst Rzepkowski. Tradução (do alemão) Henrique Perbeche. - Petrópolis: Vozes, 1995. 213 pp., 23 x 16 cm. ISBN 85-326-1357-8

A teologia da missão é um tema candente. Novas questões foram suscitadas por uma compreensão mais ampla da possibilidade de salvação e pela teologia das religiões em suas diversas variantes atuais. Um livro como este de imediato suscita interesse pelo que promete, embora uma primeira desilusão invada o leitor ao verificar que a publicação original data de há dez anos atrás (1985).

O livro não se destina a especialistas em missiologia, mas a estudantes e outros interessados no assunto (9). Composto de oito capítulos, dos quais dois assinados por H. - W. Gensichen e dois por H. Rzepkowski, o livro é de certa forma uma obra de colaboração, embora K. Müller escreva o núcleo central. Só o sumário inicial informa quem são os autores dos diferentes capítulos (cap. I e VI - Gensichen; cap. VII e VIII - Rzepkowski). O prefácio leva a crer que os colaboradores (ou um deles: Gensichen?) não são católicos, pois louva a possibilidade de um trabalho ecumênico no setor. Aliás, o livro se caracteriza por sua abertura à problemática missiológica das diversas denominações cristãs. É eminentemente ecumênico.

O cap. I (13-30), da autoria de H. - W. Gensichen, representa a típica forma alemã de iniciar um curso: discutir o caráter científico da disciplina. Ele se torna bem mais inteligível para o leitor bra-

sileiro, se lido no final de tudo.

Os cap. II a V, da autoria de K. Müller, constituem o cerne da obra. O cap. II (31-50) pergunta o que é missão, explanando as diversas definições: difusão da fé, expansão do Reino de Deus, conversão dos pagãos, fundação da Igreja, avanço das fronteiras, serviço de arauto. São apresentadas as orientações mais significativas no âmbito da compreensão de missão: Warneck e Schmidlin (este último, o grande representante da Escola de Münster), a Escola de Lovaina (com Pierre Charles), as Conferências Mundiais da Missão (do lado evangélico) e o decreto *Ad Gentes* e a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (do lado católico).

O cap. III (51-69) se intitula "o fundamento da missão". Para o A., "refletir sobre o fundamento da missão significa primariamente refletir sobre Jesus Cristo" (53). O A. estuda o tema da universalidade no AT e no NT. Abordando brevemente a discussão missiológica, o A. se mostra inclinado a assumir a concepção de G. F. Vicedom que ele vê confirmada pelo decreto *Ad Gentes*, do Vaticano II: "Missão é participação no envio do Filho, com o objetivo abrangente do estabelecimento do domínio de Cristo sobre toda a criação" (66-67, citando Vicedom).

O cap. IV (70-92) trata do "objetivo da missão". Depois de uma

introdução sobre a forma de Paulo entender sua vocação, o A. se detém na controvérsia científica sobre o objetivo da missão, tanto entre católicos ("Escola de Münster": "a conversão individual e a cristianização do povo"; Escola de Lovaina: "plantatio Ecclesiae"), como entre protestantes. Depois se espraia sobre o tema, abordando a questão da salvação integral e universal em Cristo.

O cap. V (93-149) é o mais importante, como já o sugere sua extensão comparativamente aos demais. Intitula-se "a obra da missão" e o recenseador se pergunta se "ação missionária" não traduziria melhor o conteúdo e o possível título do original alemão (Missionswerk?). O capítulo começa por discutir os "portadores da missão". A missão é tarefa de cada indivíduo, da comunidade, de instituições especializadas, da Igreja local. Mas o A. recorda (lembre-se o cap. III) "que o verdadeiro agente é Deus, e que toda contribuição humana não passa de *ação paralela*" (111; grifo do recenseador). Na opinião do recenseador esta forma é extrínseca e muito infeliz como expressão da relação graça divina - liberdade humana. Aqui são tratadas questões candentes como as "sementes do Verbo", o diálogo, a ação social pela justiça, paz e libertação, a opção pelos pobres, o anúncio do Evangelho, a construção de Igrejas autóctones.

O livro poderia ter concluído neste ponto. O cap. VI (150-163), de H. - W. Gensichen, retoma em pauta histórica os cap. III a V, abordando-os do ponto de vista do "peso" e dos "ensinamentos da história". O cap. VII (164-195), de

H. Rzepkowski, apresenta "o mundo de hoje no contexto da missão cristã". Na terminologia latino-americana corresponderia ao "ver". Sua posição no conjunto marca bem a diferença entre uma teologia latino-americana e uma européia. O A. conclui sugerindo que o mandato missionário "abrange 'o anúncio' e a 'ação social'" (195). O cap. VIII (196-200), do mesmo Rzepkowski, dá "orientações bibliográficas sobre missiologia". Orienta na leitura de clássicos, enciclopédias e periódicos, pois a bibliografia específica foi fornecida amplamente na introdução de cada capítulo.

Entre a publicação do original alemão (1985) e a da tradução brasileira (1995), foi dada à luz uma importante encíclica missionária (*Redemptoris Missio*). Evidentemente ela não pode ser levada em consideração no texto. Para suprir a lacuna, aparece como "adendo" (201-213) um artigo apresentando o documento papal. Em nenhuma parte se informa quem é seu autor. Tudo leva a crer que seja de K. Müller. Certamente se percebeu que o livro já estava um tanto desatualizado e necessitava pelo menos de uma complementação que se referisse à encíclica. Também em outros momentos observa-se a defasagem do livro. Assim, lendo as p. 172s, nota-se claramente que é anterior à queda do Muro de Berlim. Mais grave do ponto de vista teológico é a visão bastante desatualizada da teologia das religiões (cf. 112-118), tema tão candente da missiologia hoje. Também a abordagem da temática da inculturação deixa a desejar (cf. 87-89): toma inculturação e aculturação como sinônimos (cf.

também 127) e parece não se dar conta de que inculturação inclui necessariamente confronto crítico com as culturas a partir do Evangelho (cf. 88). A temática do diálogo, tão fundamental hoje na teologia da missão, é tratada com a preocupação apologética de que a proposta do diálogo inter-religioso não colida com a tarefa de anunciar a Cristo (cf. 118-120). A proposta de um "diálogo apostólico" (120) é pelo menos ambígua. Periga deixar na penumbra a aprendizagem própria de todo verdadeiro diálogo (cf. a encíclica *Redemptoris Missio* e sua explanação na p. 212).

A tradução infelizmente deixa a desejar: parágrafos longos, ao gosto alemão; períodos enormes de espírito germânico; construções caracteristicamente alemãs; algumas frases obscuras, confusas ou incompreensíveis; termos incorretamente traduzidos. São características que dificultam a compreensão e tornam desagradável a leitura.

Alguns exemplos tomados ao acaso. "A dicção, como sentem os católicos, se faz " (92). No contexto o A. se refere à diferença de abordagem entre católicos e protestantes na interpretação da Bíblia. O recenseador ficou sem saber o que significava a frase mencionada. - Em outro momento, falando de ajuda ao desenvolvimento, diz que não se quer "criar uma mentalidade nacional de pessoas que recebem esmola" (124, grifo do recenseador). Que significa? Ou ainda, que quer dizer a frase atribuída a O. von Nell-Breuning: "todo comportamento ético-social irrenunciável é ordenado também por causa do direito"

(126)? O contexto contrapõe essa afirmação à justiça entendida no sentido de "a cada o seu". Na citação de Ratschow, à p. 116, deve haver algum erro, senão é contraditória. - Semelhantemente a caracterização das escolas missiológicas à p. 75. O que é atribuído à Escola de Lovaina parece ser o contrário do que ela defendia. - Embora não haja o fonema "sh" em português, é melhor transcrever o hebraico "shalom" desta forma e não como "xalom" (16 e *passim*). - à p. 33, "formação e mutação" quer traduzir "Werden und Wandel" (cf. ib., nota 1) que seria melhor vertida por "devir e mudança". "Anunciação" é uma possível tradução para "Verkündigung", mas não no contexto da p. 64, onde se deveria ler "anúncio". "Volkskirche" em alemão designa a "Igreja de massas" (em oposição a uma Igreja de elites). O tradutor verte por "Igreja popular" (86), introduzindo uma discussão tipicamente latino-americana, quando no aceso do combate à teologia da libertação esta foi acusada de criar uma "Igreja popular", separada da hierarquia. À p. 104 são mencionadas "as irmãs menores e irmãos de Jesus". Certamente se trata das "Irmãzinhas e Irmãozinhos de Jesus", fundações inspiradas por Charles de Foucauld (em alemão: "die kleinen Schwestern und Brüder Jesu"). "Fé e batismo pertencem um *ou* outro" (140, grifo do recenseador). Certamente há um erro de digitação. O alemão deve trazer aqui o verbo "zusammengehören" (literalmente: pertencer juntos, pertencer um *ao* outro), mas em português essa tradução literal deixa muito a desejar. Deveria traduzir-se: "Fé e batismo são inseparáveis". -

"Entwicklungsländer" não são "países em evolução", pois não há país que não esteja em evolução, mas "países em desenvolvimento" (174). "Cura d'almas" é sem dúvida uma tradução literal possível para "Seelsorge", mas é um termo antiquado (202). Hoje diríamos "pastoral". A expressão "frequência ao culto divino aos domingos" é tradução literal do correspondente alemão, mas certamente não a usáramos, pois falamos normalmente de "frequência à missa dominical". - A Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* é rebatizada como "Constituição Apostólica" (48), "carta apostólica" (202), "decreto apostólico" (213). - À p. 129, onde se lê "racionalmente", leia-se "racionalmente". - Valham esses casos como amostra. Há cochilos também de outra natureza (do A.? do revisor?). Assim, à p. 35 "o idoso Papa" não é citado pelo nome em nenhum lugar, de forma que não se fica sabendo quem é. - À p. 58, possivelmente não se deve ler "não foi incluído", mas "foi incluído". - É lamentável que o A. pareça identificar a teologia da libertação com a teologia da revolução (cf. 131).

Uma palavra de crítica seja dita ainda sobre a capa (duas religiosas de hábito, caminhando pelo que parece ser uma favela). Além do mau gosto, expressa uma compreensão duvidosa do conteúdo do livro. Missão, como o livro quer explicitar, não é isso.

Enfim, este livro nos faz perguntar pelos critérios das editoras católicas brasileiras na escolha de livros a serem traduzidos e de tradutores e revisores para os mesmos. Um livro publicado há dez anos atrás, para um público tão diferente do nosso, tem sentido ser traduzido? Uma tradução com tantos senões, de tão difícil leitura, que permite com tanta facilidade retraduzir à língua original, merece publicação? O recenseador já emitiu repetidamente conceitos semelhantes. Vale a pena continuar abusando da paciência do eventual leitor de suas recensões, diante dos ouvidos moucos das editoras?

Francisco Taborda SJ

BOBSIN, Oneide, org., *Desafios urbanos à Igreja*. Estudos de casos. São Leopoldo, Sinodal, 1995, 156 pp., 22 x 15,5 cm. ISBN 85.233.0385-5

A Região Eclesiástica IV da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil organizou um estudo sobre os desafios da cidade às Igrejas. Um grupo de estudiosos reuniu-se, depois de discus-

sões e publicou essa série de trabalhos com diversidade de temas e enfoques. É um trabalho multidisciplinar sob as perspectivas bíblico-teológica, pastoral, pedagógica, sociológica, psicológica

e da saúde comunitária. Uma excelente introdução do pastor Oneide Bobsin permite ao leitor ter uma idéia da diversidade e peculiaridade das monografias do livro.

O trabalho do professor de Novo Testamento e pastor Nélcio Schneider interessa-se pelo processo rápido da entrada do evangelho no mundo das cidades gregas e romanas a ponto de que em menos de 20 anos após a ressurreição de Jesus havia pequenas comunidades cristãs por todo o mundo urbano mediterrâneo e até além dele. A mensagem evangélica tem repercussão num mundo alheio ao de sua origem. Para entender tal fenômeno, o A. estuda a atividade de S. Paulo. O A. traduz Fl 1,27 assim: "Exerçam a sua cidadania de maneira digna do evangelho de Cristo", para mostrar o programa evangelizador urbano de Paulo. Paulo parte, não de um juízo de valor contra a cidade, mas do fato real da cidadania e exorta a viver aí cristãmente. O A. desenvolve fundamentalmente três pontos: a cidade como novo contexto vital do evangelho, a estrutura paulina de ação nesse contexto e a novidade que o evangelho de Jesus Cristo trouxe para o mundo urbano. No primeiro ponto, traça o itinerário urbano do Evangelho, de Jerusalém para Antioquia na Síria, Tessalônica na Macedônia e Corinto na Grécia. Sobre a estrutura de ação do evangelho, salienta a tensão paulina do "ser tudo para com todos" (1 Co 9,22) e do "não entrar no esquema desta época" (Rm 12,2). No terceiro ponto, focaliza a novidade do evangelho para a cidade a partir da transformação, que ele provo-

ca, por meio da renovação da mente. Exemplifica essa asserção geral com a questão da carne sacrificada aos ídolos (1 Co 8-10) e da celebração da ceia do Senhor (1 Co 11,17-34), questões tipicamente urbanas. Segue-se um adendo sobre a cidade grega, sintetizado por H. Köster a partir de várias obras. O mínimo que se pode dizer é que se trata de excelente reflexão bíblica, atual e iluminadora para a pastoral urbana.

A. Hoffmann, ao enfrentar os "Desafios e impulsos para a missão urbana", detém-se no estudo da paróquia. Parte da etimologia de paróquia que revela a natureza "de estrangeiro, de peregrino" daqueles que a freqüentam. Na Escritura, o termo conserva certa conotação de comunidade peregrina que vive uma estrutura de solidariedade. No sentido mais próximo de nossa realidade de hoje, a estrutura paroquial só surge bem mais tarde, à altura do século IV. À medida que se estrutura, a paróquia incorpora marcas da sociedade da época. Deixa fundamentalmente seu caráter de movimento missionário para as feições mais rígidas de uma instituição, com profunda mudança na própria concepção da vida e missão da Igreja. O A. explicita essas transformações, mostrando o contraste entre a atividade paroquial e a dos mosteiros. Apresenta a Reforma luterana como um esforço de volta à natureza de comunidade da Igreja em base mais democrática, libertando-a da tutela institucional autoritativa. Para um católico, não deixa de ser questionadora essa leitura luterana da evolução da instituição eclesiástica no referente à

tensão comunidade e autoridade. Cita outros reformadores como John Wesley (séc. XVIII), A. Francke (séc. XVII), e exemplos de missionários.

Depois o A. desce ao concreto da vida de nossos dias. Dedicar um parágrafo à recente experiência da Fábrica da Esperança de Acari (RJ) sob a liderança do Pastor Caio Fábio que envolve a comunidade evangélica local e outras comunidades. É um exemplo de "missão urbana que abraça com a compaixão de Cristo uma cidade dilacerada".

Por fim traça alguns rumos para a missão urbana. Antes de tudo, supõem-se dois passos metodológicos do estudo da história da cidade e do papel da paróquia com sua história própria. Recuperando alguns elementos da experiência bíblica, termina apresentando a dimensão de diaconia como braço essencial da missão e a comunidade como movimento evangelizador.

Mais que um texto bem estruturado teoricamente, ele respinga elementos interessantes da tradição bíblica e histórica, para com eles encontrar alguma diretriz para a pastoral urbana de hoje. Vale mais pelas intuições que pela organicidade do pensamento.

Os outros trabalhos do livro assumem um caráter de estudo de caso. O. Bobsin toma como base de sua reflexão a experiência de pastorado na Comunidade Evangélica de Sapucaia do Sul, perto de Porto Alegre (RS). Faz uma descrição bem minuciosa do nascimento e vida da comunidade, estudando o cotidiano urbano. Trata

do cotidiano como lugar hermenêutico do povo em relação à Palavra, da visão associativa de pertença à comunidade em contraste com as definições teológicas de comunidade, do problema do enfoque privado da fé. Aborda a questão da proposta da fé cristã, como de pequenas comunidades de discípulos, que se vinculam às massas ao se tornarem sal e luz numa dimensão profética. Outra questão interessante é a permanência do passado camponês nas pessoas do mundo urbano. A Umbanda e o pentecostalismo exploram esse dado. A destradicionalização implica um desenraizamento cultural das pessoas, que, por sua vez, favorece o "protestantismo de conversão" que prega e provoca nas pessoas uma experiência de conversão, como anulação da história do indivíduo e de suas relações. Trata também da relação entre o racionalismo secularizante, que impregnou o clero, e as formas religiosas míticas, mágicas e milagreiras que persistiram no povo. Nesse contexto tece justas críticas a uma teologia da libertação (TdL) secularizante, racionalista, e desconhecadora da subjetividade popular. Como bom filho de Lutero, Bobsin acentua a dimensão de pecaminosidade do ser humano em oposição ao otimismo iluminista, de que participou também a TdL. Desafiam as nossas igrejas os setores pobres e não organizados da sociedade, fora da racionalidade moderna. As massas "desorganizadas" organizam-se preferentemente em congregações pentecostais, centros de umbanda, clubes de futebol, escolas de samba, enquanto as esquerdas e as igrejas tradicionais têm dificuldade de trabalhar com elas. A ques-

tão é encontrar fins coletivos imediatos que mobilizem e organizem as massas.

O texto é muito interessante, cheio de intuições e pistas. Aborda ainda as questões da Bíblia e a vida, imagem e palavra, a desprivatização da religião e a relação entre a situação sócio-econômica e a comunidade.

E. Pauly escreve sua reflexão com base no Plano Municipal de Assistência Social de Porto Alegre, fruto de uma participação popular significativa durante a prefeitura de Tarso Genro. O A. fala da cidadania e democracia na política municipal da Assistência Social, seu papel como representante da Comunidade Evangélica de Porto Alegre no Foro Municipal de Assistência Social. Relata outrossim a experiência da Paróquia São Marcos com seus dois projetos de Assistência Social: Uma oficina de pão com adolescentes e um projeto de prevenção comunitária da saúde mental no Morro da Cruz.

Na segunda parte, o A. faz uma reflexão sobre teologia e política evangélica. Antes de tudo, uma posição evangélica de combate a toda corrupção, tráfico de influência na política, consolidando uma democracia popular e atuante. Cita como exemplo de pioneirismo social o empresário J. Renner, apesar de suas ambigüidades. Propugna projetos pequenos e viáveis para as pessoas da comunidade paroquial.

R. Schünemann expõe a experiência da Casa Mateus em São Paulo. Depois de traçar a atual conjuntura da pastoral das Igrejas em São Paulo e esclarecer a distin-

ção entre cidade e urbano, situa a experiência Casa Mateus da Igreja evangélica luterana de São Paulo na periferia de uma das 39 cidades que compõem a Região Metropolitana de S. Paulo. Aí se desenvolve uma série de atividades de cunho social para a promoção da vida.

E. Eggert aborda o fato da conscientização de quem conscientiza. Reflexão fruto da dissertação de mestrado da A. Gira em torno de um trabalho realizado em benefício da Vila Piratini, em Alvorada, Grande Porto Alegre. Busca uma compreensão da conscientização desde o contato com pessoas do projeto e com mulheres organizadoras e participantes das classes populares. A partir da estória da "águia que quase virou galinha" levanta as perguntas teóricas sobre a conscientização. Mostra a dificuldade desse processo dentro da instituição da Igreja, cujo discurso possui características de verossimilhança, no sentido usado por Kristeva. Verossímil é o discurso que se perpetua como sendo a sobreposição de discursos diferentes, onde um deles "se projeta sobre o outro, que lhe serve de espelho e se identifica com ele por cima da diferença". Ou seja, torna verdadeiro o que apenas aparenta ser (p. 107). As reflexões da A. explicitam pontos críticos como a relação de ativistas de movimentos populares com a instituição religiosa (luterana), a natureza dos discursos, as características da linguagem teológica, a articulação entre compromisso de fé e compromisso político, a dimensão social da conscientização, a relação teoria e prática, etc.

Essa reflexão despretensiosa

tem, porém, intuições e breves conclusões teóricas preciosas, que só uma leitura atenta consegue apreender. É fruto de elaboração cuidadosa sobre uma experiência concreta de conscientização em que esta é vista em contraste com a freqüente "invasão bem-intencionada" dos "conscientizadores".

T. Platz trabalha seu caso no campo da saúde numa perspectiva integral em resposta a uma visão fragmentada do ser humano. Traça breve história da política de saúde no Brasil, a implantação do SUDS (Sistema unificado e descentralizado de saúde) e do SUS (Sistema único de saúde) terminando com algumas palavras sobre a descentralização nos dias atuais. Numa segunda parte, explicita o binômio saúde e doença. Elenca as portas abertas para a doença: condições de trabalho, miséria urbana, baixos salários, falta de saneamento básico, etc.

Além disso, aponta o grave problema do complexo "médico-industrial" voltado para o lucro e não para a saúde do povo. Os programas de saúde privilegiam as elites. A política de saúde não atende prioritariamente as necessidades populares.

À luz da prática de Jesus, as igrejas sempre mostraram interesse pela saúde ao longo da história. A pastoral da saúde continua sendo desafiada nos dias atuais. A A. expõe finalmente as propostas da Pastoral Urbana de Saúde da Região Eclesiástica IV da IECLB no campo da medicina popular, da operacionalidade do projeto, da formação de multiplicadores de saúde, etc.

Para quem trabalha nesse campo, conhecer a experiência de outros sempre enriquece, abre novas perspectivas, suscita a criatividade.

J. C. Walz, psicólogo e teólogo, conclui a série de estudos, tratando do grave problema da drogadicção. O drogadicto é alguém que vive o reverso da vida humana. Por medo da vida, pode acabar matando-se de fato. Chama logo a atenção para a experiência do drogadicto de relacionar-se com uma "Coisa" sem alteridade humana. Esta lhe falta na vida.

O A. apresenta algumas hipóteses de Eduardo Kalina para situar o drogadicto a partir do seu contexto mais imediato, a família, para percebermos que não é um fenômeno isolado, e dar-nos conta com que forças lidamos.

A drogadicção não se resume ao uso da droga, mas é uma necessidade de encher-se do outro para ser, de não se relacionar com o outro como outro, ou seja, há uma ausência da noção de alteridade. É uma conduta psicótica que evidencia a fragilidade do ego. A droga lhe dá sentimento de extraordinário vigor, mas passageiro. Mas depois a vítima volta à anterior fragilidade, passado o efeito da droga.

Nesse rápido estudo, o A. atribui a origem imediata da drogadicção à família. Chama-a, citando Kalina, de co-geradora do fenômeno adictivo. Apresenta dois modelos de família que favorecem essa situação. A família em que há uma dificuldade básica de estabelecer relações com mais de um do

grupo por vez. O lema seria: "dispersos sobreviveremos, juntos nos aniquilaremos". O segundo é a família onde a distância entre os membros ficou abolida, há dependência recíproca. Ninguém atua com autonomia. Todos se metem um na vida do outro. Em ambos, a noção de limite, diferença e autonomia não existe.

Depois de expor toda uma parte teórica, em termos psicológicos, estuda quatro casos, retirados aleatoriamente de quarenta atendimentos realizados em dois anos no Instituto Wilfred Bion. Tanto a parte teórica como o estudo de casos

oferecem, mesmo para um leigo em psicologia, alguns elementos interessantes para perceber a gravidade e complexidade do problema.

Enfim, é um livro muito plural com ricas contribuições que podem oferecer subsídios para as pessoas engajadas no mundo urbano.

J. B. Libanio