

COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*. Vol. I: 1-12. — Petrópolis: Ed. Vozes, Impr. Metodista, Ed. Sinodal, 1988. (col. Comentário Bíblico). 21 x 14cm. 215p.

COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*. Vol. II: 13-28. — Petrópolis: Ed. Vozes, Impr. Metodista, Ed. Sinodal, 1989. (col. Comentário Bíblico). 21 x 14cm. 195p.

O primeiro livro maior do "Comentário Bíblico" a ser completado é o presente comentário a Atos, em dois volumes, da mão de José Comblin. É simples, como convém, já que destinado a estudiosos não-especialistas, animadores e monitores de leitura popular da Bíblia, etc. O primeiro volume (I) começa com a introdução geral e vai até a metade da segunda parte de Atos (c. 12), enquanto o segundo volume (II) começa com uma introdução sobre os "Atos de Paulo", antes de continuar com a segunda metade da segunda parte de Atos (c. 13-15), e daí em diante. Teria sido mais lógico incluir todas as questões introdutórias no primeiro volume e não separar as duas metades do comentário a Atos 8-15 (ou então adotar uma divisão mais adequada, considerando At 13-15 como uma unidade em si, por sinal, a unidade central do livro). O livro termina por uma bibliografia seletiva e as cronologias de Atos segundo Murphy-O'Connor, Roloff, a Bíblia de Jerusalém e Conzelmann-Lindemann.

A introdução do primeiro volume oferece os parâmetros para a leitura de

Atos a partir da perspectiva de uma América Latina em premente crise sócio-econômico-política. Realça as dimensões sociológicas do primeiro cristianismo descrito por Lucas, mostrando como o Espírito age na história concreta. Focaliza problemas bem concretos das primeiras comunidades: a comunidade de mesa com os cristãos não-circuncisos; a relativa fidelidade dos judeu-cristãos a Israel (serviu, mas passou...) e dos helenistas, a Roma (que Lc evita apresentar de modo negativo); a simultaneidade de pobres e ricos na mesma comunidade. As comunidades — de tipo paulino — que Lc tem diante dos olhos são pluriclassistas, novidade no mundo antigo, onde a vida social é sempre segregativa. Ora, no livro dos Atos não aparece a palavra "pobre"! Lucas — explica C. — considera o escândalo de pobres e ricos superado na "comunhão" concretizada na distribuição dos bens dos ricos. E observa ironicamente: "Lucas não podia prever os possíveis prolongamentos de tal evangelho no futuro. Já há quase vinte séculos que os cristãos procuram entender o que significa esta doutrina dos Atos" (I,37).

Outro aspecto abordado na introdução é o histórico-salvífico. Lucas criou a visão histórico-salvífica AT-Jesus-Igreja. Porém, o momento de Jesus não marca um corte absoluto entre Israel e a Igreja. Os Atos descrevem a transição entre Israel e a Igreja (I,38ss.). Não são uma história da Igreja, e sim, da "palavra", do anúncio do evangelho e do testemunho dos apóstolos diante de Israel e do mundo (I,39). Quanto à desescatologização ou

historização do Reino de Deus na obra lucana, C. é muito prudente. Reconhece o incontestável senso histórico de Lc, mas não nega a manutenção da escatologia. O Reino toma feições de história - história que envolve o mundo numa totalidade nova, porém não totalitária, nem paralela ao mundo (I,47).

O *ambiente* em que o livro foi escrito é ao mesmo tempo muito impregnado de judaísmo, conservador e de cultura grega (I,57). O próprio autor de At conhece bem a Bíblia, em grego, mas menos bem a Palestina... Em compensação, são-lhe familiares as instituições romanas e das cidades gregas. "A rejeição radical do dinheiro e o apelo ao abandono dos bens mostram que o livro procede de uma classe rica e esta se dirige. Os pobres nunca desprezam o dinheiro" (ib.). O livro dirige-se a um "judaísmo 'esclarecido', formado pela versão grega da Bíblia e bastante aberto à civilização grega.[...] O autor deve ser prosélito, muito ligado ao judaísmo" (I,58). Os textos destacam de modo notável os prosélitos e as mulheres.

O *autor* de Atos: terá sido companheiro de Paulo? Descreve Paulo como herói, em contradição com as próprias cartas do apóstolo. Não concorda com as cartas quanto às viagens a Jerusalém. Há divergências quanto ao encontro de Jerusalém At 15. A teologia de At silencia os grandes temas paulinos, tais como a justificação, a libertação da Lei, a morte sacrificial de Jesus. Desconhece a luta de Paulo para ser reconhecido como apóstolo. No discurso do Areópago (At 17), imagina uma teologia paulina incompatível com a das cartas. Parece ter sido um antigo prosélito helenista convertido ao cristianismo, pregador itinerante da terceira geração cristã, que tem em Paulo antes seu herói do que seu companheiro (I,62). A *data de composição* é posterior à destruição de Jerusalém (o que permite a idealização do Templo), mas anterior às

perseguições de Domiciano; portanto, fim dos anos 80 ou início dos 90.

O *gênero literário* é o da historiografia helenista, antes retórico-narrativo do que científico. Legítima as comunidades de tradição paulina tanto contra a pressão dos judeus como dos romanos: apologética que se tornará obsoleta no séc. II, quando desaparecerem os judeu-cristãos e começarem as perseguições maciças da parte do Império. Quanto às *fontes*, a onipresença da mão do redator não permite individualizar documentos por ele usados; no máximo pode-se tentar ambientar suas tradições, como as concernentes aos helenistas, as viagens de Paulo, Éfeso. Quanto às seções "nós", C. inclina para a hipótese de que se trata de trechos de diário de um companheiro de viagem de Paulo outro que Lucas, ou simplesmente de uma ficção literária dando a impressão de que o autor acompanhou Paulo a partir de Filipos (I,66).

Com mais certeza pode-se procurar o *plano* de Atos, tendo claro que narra os "Atos de Paulo", para legitimar as Igrejas paulinas. Os caps. 1-15 servem para mostrar Paulo em continuidade com Pedro, os Doze e a Igreja de Jerusalém: "longa introdução aos Atos de Paulo" (I,67). Os "entrelaçamentos" em 8,1-3; 15,36-16,5 e 20,1-21,14 permitiriam uma divisão em quatro partes: o testemunho da Palavra em Jerusalém (cap. 1-7), o testemunho aos gentios (8-15), a obra fundadora de Paulo (16-20) e o processo de Paulo em Jerusalém e Roma (21-28) (divisão de J. Dupont, assumida sem fanatismo...).

As questões introdutórias são completadas no início do segundo volume (II) com uma introdução sobre "os atos de Paulo". Lucas tinha uma tarefa difícil: como legitimar alguém que foi condenado pelo judaísmo, expulso das sinagogas, não aceito pela importante comunidade

judaica de Roma? E isso, diante de um público de prosélitos convertidos ainda bastante apegados à Lei. Fazendo um apanhado geral do processo de Paulo, C. mostra como é evitado qualquer envolvimento negativo dos romanos e dada toda a culpa às autoridades de Israel, acusadas por Paulo com antecedência no muito antecipado discurso de despedida (At 20). Lucas quer vencer o impacto causado pelos processos a Jesus e a Paulo. "Está intentando fazer uma revisão do processo de Paulo" (II,9). A atividade prévia de Paulo, documentada por Lucas a partir de fragmentos que ele ordena na maneira mais conveniente, é por assim dizer o dossiê que comprova a inocência de Paulo (que parece bastante judaizante e "dêutero-paulino"). Outra maneira de credenciar Paulo é seu notável paralelismo com Pedro, em milagres e tudo (II,13).

Nas comunidades paulinas descritas por Lucas refletem-se as comunidades lucanas. São mistas do ponto de vista étnico-religioso e sociológico, compostas de judeus e gregos; daí a importância do "modus vivendi" estabelecido no "decreto dos Apóstolos", At 15, para a comunhão de mesa. Lc destaca nelas os prosélitos, alguns de boa condição social, que devem ter seus equivalentes nas comunidades lucanas. Já não são Igrejas dos pobres; incluem os ricos que repartem seus bens com os pobres. A linguagem do discurso de Paulo, sobretudo em Atenas, é a das elites. Ainda que os convertidos por este discurso sejam poucos, chamam a atenção. Encarnam o salto qualitativo realizado pela Igreja-"base" de Paulo, Antioquia, helenista com forte presença judaica e destinada a um futuro glorioso na cristandade antiga: lá é que o legado de Jesus foi interpretado no sentido de uma missão mundial, como destaca também Mt 28,19.

Tendo assim resumido as posições de C. referentes às questões de introdu-

ção, passemos ao comentário propriamente. O enfoque sociológico leva a ler o retrato de Igreja de Jerusalém (At 1-7) como uma utopia realizada na história, uma prática do "jubileu" (redistribuição dos bens). Mas é também a comunidade que mostra o caminho não só a Israel como também a todas as nações, proclamando na perseguição com firmeza a Palavra.

A parte sobre a Igreja de Antioquia (8-15), construída com muitos fragmentos (especialmente os caps. 8-12), serve para legitimar Paulo como fundador de Igrejas. Destaca a "inauguração da missão" pela Igreja de Antioquia, geralmente conhecida como a primeira viagem missionária de Paulo, coroada pelo bem sucedido encontro com os Apóstolos em Jerusalém (At 13-15). C. focaliza os "Cinco" (profetas e doutores) de Antioquia ao lado dos Doze (apóstolos) de Jerusalém e os Sete (diáconos) dos helenistas; entre eles, Barnabé e Saulo (II,20s). No fim desta parte é que C. trata — inevitavelmente — da questão da "conferência" de Jerusalém e do decreto apostólico, reconhecendo por trás do relato de Lucas a derrota da prática mais "liberal" atestada por Paulo em Gl 2, sendo esta a verdadeira razão da separação de Paulo e Barnabé (II,51).

Como os outros comentários críticos recentes, C. trata as "segunda" e "terceira" viagens de missão em um só bloco, "a grande missão" (caps. 16-19). No centro está o discurso do Areópago, discurso programático das comunidades cristãs no mundo grego. "Aí se exprime o sentido de toda a missão de Paulo como Lucas a entendeu. O discurso mostra que o interlocutor privilegiado é o grego culto, monoteísta, prosélito ou pelo menos adorador de Deus. [...] O que não aparece claramente na obra de Lucas é como os pobres entraram também nessas comunidades nas quais Lucas salienta os intelectuais. O que está subjacente é que os intelectuais convertidos se tornam pobres

e acessíveis aos pobres, mas o concreto da conexão não suscitou o interesse do redator. Este nem sequer consegue explicitar o significado do trabalho manual de Paulo" (II,57). O discurso do Areópago, um dos pontos centrais de Atos ao lado da conferência de Jerusalém (II,74) é visto como um programa, e não como um malogro que Paulo não quis repetir, como muitas vezes se pensa; contém os temas das cartas paulinas (II,75 ss.). A reação pouco entusiasta dos ouvintes não significa fracasso pessoal de Paulo, mas a é a consequência natural da mensagem. "Não é que Paulo não soube explicar bem a mensagem; pelo contrário, explicou bem e os Atenienses rejeitaram-na justamente porque entenderam bem do que se tratava" (II,85). Aliás, houve conversões, poucas, mas valiosas. Percebemos aqui um problema: C. quer mostrar que o discurso do Areópago é o discurso central na estrutura composicional de Atos, sendo que a obra contém três vezes três grandes discursos: três de Pedro na primeira parte, três (de Paulo) na segunda parte, chamada aqui "a grande missão" e três na parte do processo de Paulo. Situa portanto o discurso de Antioquia da Pisídia (At 13,16ss.) na "grande missão", mas conforme a divisão adotada no comentário, esta abrange somente 15,36-19,20...! A "grande missão" inclui uma complicação geográfica provavelmente insolúvel, que é a visita a Jerusalém e Antioquia entre as duas estadias em Éfeso de At 18,19 e At 19. Com outros autores recentes, C. está inclinado a ver aí uma reduplicação da visita de At 15. "Na realidade a viagem a Jerusalém de 15 e a de 18,22 seriam uma só" (II,91; cf. a cronologia de Murphy-O'Connor reproduzida em anexo, II,191ss.). "Lucas não podia colocar a grande missão de Paulo antes da conferência de Jerusalém, pois ela teria sido uma consequência desta conferência, onde se constatou que a iniciativa da conversão dos pagãos vinha de Pedro" (II,92). Mas o que dizer então de 14,27; 15,4, que sugerem

que a conferência de Jerusalém ratificou a prática de Paulo (e Barnabé)?

A quarta e última parte é acertadamente intitulada "o processo". C. observa o paralelismo com o processo de Jesus, a tal ponto que "a verdadeira paixão de Paulo não foi em Roma, foi em Jerusalém, como a paixão de Jesus. O que houve em Roma foi uma vitória" (II,99). C. dedica muita atenção ao discurso de despedida, em Mileto, testemunho espiritual de Paulo. Diversamente da acima citada observação a respeito do discurso de Atenas, C. reconhece aqui que Lucas destacou bem o valor dos pobres e o sentido do trabalho manual de Paulo. "Pela insistência no exemplo de Paulo, teríamos que concluir que ele também se sustenta com o trabalho de suas mãos" (II,117). A chegada em Jerusalém oferece o ensejo para tratar a questão da coleta, diminuída por Lucas, por ter sido na realidade um fracasso, no quadro maior da recusa das Igrejas das nações pela Igreja-mãe (cf. Rm 15,31) (II,121s.). Os últimos capítulos do livro são os mais lucanos, e pró-romanos: a cidadania romana, que Paulo nunca menciona nas suas cartas (II,131), a ilação de que Paulo nunca ofendeu a "pax romana" (II,145) etc. O A. mostra por vezes prazer em realçar a extrema gentileza de Lucas para com os romanos atribuindo, p. ex., inocente ingenuidade a Festo, lá onde nós veríamos cinismo (II,156). O prato principal na última parte de Atos é naturalmente a apologia de Paulo no c. 26. Agripa, o último rei da Judéia (e fiel servidor dos romanos), inocenta Paulo! A chegada de Paulo em Roma é interpretada como recusa pela sinagoga, como em todas as outras cidades. Paulo termina instalando-se na casa de um pagão! Uns poucos judeus convertidos fazem o elo com a massa dos pagãos que aderem. É um resumo do livro inteiro. É a chegada da Palavra aos "extremos da terra" (At 1,8; Is 49,6), não no sentido geográfico, mas no sentido das etnias universais que têm em Roma seu

centro (II,18). Seguindo Dupont, C. insiste na correspondência entre o discurso programático de Pedro em At 2 e o fim do livro. Mas há também uma correspondência com o início do evangelho de Lc, emoldurando, assim, o conjunto da obra lucana. Lucas quis mostrar que os cristãos rejeitados pela sinagoga são (a continuação de) o verdadeiro Israel. O fim de Atos provoca duas perguntas: por que não se menciona a condenação e morte de Paulo em Roma, nem a fundação da comunidade cristã? À primeira, C. responde remetendo ao pro-romanismo de Lucas, à segunda, lembrando as contendas nesta comunidade (e a rivalidade a Paulo), que não correspondiam à intenção teológica des Lucas.

Mais do que nosso resumo consegue mostrar, importa na leitura deste comentário o espírito do autor, que se revela lúcido e provocador, mencionando serenamente questões críticas que não são tão pacíficas quanto parece, obrigando o leitor, mediante sutil ironia, a refletir duas vezes, suscitando uma atenção sócio-eclesiológica “subliminar” (p. ex., no comentário a 14,23: “Os presbíteros são designados por Paulo, o que não quer dizer que não houve participação da comunidade na escolha”, II,44). Esta discreta atenção é que convida o leitor a confrontar a práxis eclesial hoje com a que é atestada em Atos, não no sentido de um mimetismo mecânico — que só seria possível mediante a projeção forçada dos problemas atuais na evocação do passado —, mas no sentido de estabelecer um diálogo lúcido, não desconhecendo os impasses da práxis do passado fundador trazido à nossa presença na obra lucana.

Ora, as mencionadas suposições não são isentas do perigo de subjetivismo. Assim, nada prova o modo “orgânico” da inserção dos intelectuais nas comunidades paulinas que a acima citada frase referente ao discurso do Areópago supõe (II,57). E em que baseia-se C. para supor que a práxis de Paulo tinha uma “ótica dos pobres” mais

viva que a obra de Lucas? Talvez devamos esperar os comentários às grandes cartas paulinas para ter a resposta.

Percebe-se certa desigualdade de intensidade no comentário. Tem-se a impressão de que o A. se tornou mais explícito lá onde ele dispunha de reconhecidos estudos críticos, p. ex. a respeito do discurso do Areópago, da cronologia da grande missão etc. Em compensação, o período mas cheio de Paulo, Éfeso, é tratado em três páginas esquemáticas... (II, 96-98).

Este comentário presta realmente um serviço às nossas comunidades e seus “teólogos”? Parece-nos que sim. Mostrando-se a par dos problemas histórico e literário-críticos, o autor dirige o leitor para um nível de leitura mais fundamental, o da busca da “Palavra” por trás da letra de uma obra literária, de tal modo que se torne possível o confronto dialogal com o momento histórico vivido hoje.

Quanto à apresentação da obra, a correção tipográfica é exemplar, mas a estética nem tanto. As referências na margem quase caem da página... Também são, várias vezes, contadas como elemento da frase, sem que nada advirta o leitor para isso. Assim encontramos em II,54, perdido na margem, o número 20. Na mesma altura inicia-se novo parágrafo: “Aqui Tiago enuncia...”. Na página seguinte, o mesmo se dá na altura do número 21: “Este versículo é enigmático...”; a primeira reação do leitor é pensar no versículo do qual se estava falando, o v. 20... Não se perderia muito espaço ao especificar dentro do texto de que versículos se está falando, deixando aos números marginais sua função estritamente extra-textual. Seria também desejável estruturar um pouco mais o visual, usando mais subtítulos e separando mais claramente entre a introdução e o comentário contínuo em cada seção.

J. Konings

BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo (I)*. / Trad. (do italiano) José Maria de Almeida. — São Paulo: Loyola, 1989. 508 p. 23,5 x 16,5cm. (coleção: Bíblica Loyola; 4). ISBN 85-15-00041-5.

BARBAGLIO, Giuseppe. *As Cartas de Paulo (II)*. / Trad. (do italiano) José Maria de Almeida. — São Paulo: Loyola, 1989. 430 p. 23,5 x 16,5cm. (coleção: Bíblica Loyola; 5). ISBN 85-15-00105-5.

A coleção Bíblica Loyola promete coisa boa. Em alguns meses já saíram do prelo um volume com os evangelhos de Mt e Mc, que futuramente recensearemos, quando for completado com o volume de Lc e Jo, e dois volumes das cartas paulinas, que agora apresentamos ao leitor. Na realidade, haverá três volumes de cartas paulinas, mas estes dois primeiros são da mão do mesmo comentador, G. Barbaglio — o terceiro é da mão de R. Fabris — e trazem as cartas consideradas proto-paulinas ou literariamente autênticas: no vol. 1, Tessalonicenses e Coríntios, no vol. 2, Gálatas, Romanos, Filipenses e Filemon. Visto o comentário seguir a ordem histórica e não canônica dos livros, fica um tanto incômodo não estar mencionado na capa o conteúdo exato de cada volume. Mas quem lê este tipo de comentário já deve conhecer a ordem histórica das cartas de Paulo...

E qual é "este tipo de comentário"? Trata-se de uma série de obras concebidas e produzidas na Itália pós-conciliar, aproveitando o *elan* da exegese naquele momento, ao qual se ligam os nomes de Fabris, Barbaglio e outros. Fortemente influenciados pela então reinante *Redaktionsgeschichte* por um lado, e pela questão hermenêutica por outro, os autores adotaram um método bastante

transparente. Acompanham o leitor dos textos neotestamentários numa leitura histórico-literária em três níveis: o nível da mensagem de Jesus com sua ambientação na tradição judaica, o nível da pregação apostólica e das comunidades cristãs de primeira hora e o nível da redação dos escritos. Este método, que caía como luva nos evangelhos sinóticos, pode *mutatis mutandis* também ser usado para o estudo dos Atos e dos demais escritos do Novo Testamento. É o que prova o presente comentário. Não sem razão, o introdutor, Jacques Dupont, considera "a melhor apresentação do importante comentário das cartas paulinas ... o fato de que ele é um prolongamento natural do comentário dos evangelhos publicado em 1975 pelos mesmos autores ... e do comentário dos Atos dos Apóstolos publicado em 1977..." (I, 7). Sendo estas obras exatamente as que constituem os volumes anteriores da coleção Bíblica Loyola, todas elas já publicadas ou no prelo.

Pelo lado exegético — digamos, em termos gadamerianos, olhando para o horizonte que nos aparece do lado do passado — o A. parte da circunstância concreta de Paulo escrevendo a tal comunidade, tendo tal ambiente cultural, tal tradição religiosa, tal experiência de evangelização. Mas através da compreensão a partir do contexto imediato consegue fazer reviver a novidade que o próprio Paulo descobriu na sua experiência no seio do movimento cristão e, enfim, o Evento Cristo do qual Paulo se tornou o primeiro expoente escriturístico.

Pelo lado hermenêutico — no horizonte aparecendo do lado do nosso hoje —, além de contínuas alusões ao sentido que a experiência de Paulo e suas comunidades faz surgir para a nossa experiência de vida e fé, temos os valiosos

excursos (a edição diz humildemente "notas") sobre a ética, a justificação e a escatologia, que completam os comentários respectivamente de 1Cor, Gl/Rm e Fl.

Na Introdução Geral, B. apresenta a figura de Paulo, fariseu, convertido, missionário, pastor de almas, apóstolo contestado, discípulo crucificado, mas também escritor e teólogo, a respeito do qual se pergunta: seguidor de Jesus de Nazaré ou fundador do cristianismo?

Os comentários às respectivas cartas são precedidos por introdução tratando da Igreja destinatária, da história de sua evangelização e da circunstância concreta da carta. O comentário propriamente traz a tradução, feita em função da exegese oferecida, com notas justificativas das opções em matéria de crítica textual e de tradução e numerosas referências de textos paralelos. As citações verbais do AT são graficamente destacadas. A tradução assim apresentada já constitui por si mesma um valioso instrumento de estudo. Mas o grande valor está naturalmente no tratamento exegético, que não parte de perguntas detalhistas e isoladas, e sim de uma compreensão global do diálogo entre Paulo e os seus interlocutores no contexto do movimento surgido a partir de Jesus de Nazaré. O grande número de paralelos referidos em margem à tradução se revela de repente utilíssimo para este tipo de compreensão!

Não podendo entrar aqui em pormenores, ressaltemos por fim algumas originalidades. O fato de começar por 1 e 2 Ts valoriza mais que de costume estas assim chamadas "pequenas cartas" como primeira documentação escrita do movimento cristão, capaz, inclusive, de nos pôr

em contato com um Paulo menos problematizado que o das "grandes cartas" 1/2Cor, Gl e Rm. Por outro lado, o espaço consagrado à carta aos Filipenses, lida independentemente de Ef, que nem consta do presente volume, mas em proximidade com o bilhete a Filemon, dá a este escrito merecido destaque. Tudo isso sem desmerecer as grandes cartas, tratadas com a devida amplidão.

Convém destacar também o valor pastoral deste tipo de comentários. Traçando os resultados da mais recente exegese histórico-literária e considerando também a contribuição dos estudos sócio-históricos (Gerd Theissen etc.), numa linguagem que não supõe estudos especializados, mas apenas vontade de saber, torna-se um instrumento de atualização para todos aqueles que na pastoral reservam um tempo para o aprofundamento pessoal. Por outro lado, no nosso ambiente, os primeiros destinatários serão certamente os estudantes de cursos de teologia e de Bíblia. A edição portuguesa, levando em consideração a menor socialização do estudo superior em nosso país, modificou a formato em relação à forma italiana. Esta apresentava-se como um conjunto de *paperbacks* de formato pequeno, livros "descartáveis", para se levar a um círculo bíblico em algum cantinho do centro pastoral ou do câmpus universitário... A edição portuguesa os moldou em formato grande, com encadernação rígida, destinando-os ao quarto de estudo. O que não impede que sejam levados para a aula, colaborando para tanto o número bem menor de páginas e a proteção oferecida pela sólida capa dura em percalux-linho marrom.

Johan Konings

MATEOS, Juan, BARRETO, Juan, et alii. *O Evangelho de São João: análise lingüística e comentário exegético*. — Trad. Alberto Costa —. São Paulo: Paulinas, 1989. (col. Grande Comentário Bíblico). 927 p. 23 x 16cm. ISBN 85-05-00882-O.

MATEOS, Juan, BARRETO, Juan, et alii. *Vocabulário do Evangelho de São João*. — Trad. Alberto Costa —. São Paulo: Paulinas, 1989. 295 p. 20 x 13cm. ISBN 85-05-00924-X.

Lentamente, a coleção Grande Comentário Bíblico vem enriquecendo o nosso instrumental para a exegese. Segundo volume na área do NT — o primeiro era o incolor comentário do Apocalipse de Corsini — o comentário de Mateos e Barreto, da escola de Alonso Schökel, prima pela atenção lingüística e honra plenamente a primeira parte do subtítulo: análise lingüística. Não é o primeiro neste gênero, mas distingue-se da maioria de seus predecessores por penetrar mais profundamente no caráter semítico da linguagem joanêia. Se é costume considerar a linguagem de Jo como grego helenístico — *koiné* — semitizante, menos costumeiro é repensar as expressões joanêias a partir da mentalidade bíblico-semítica, o que este comentário faz de modo sistemático e deixa transparecer na tradução adotada, às vezes surpreendente. Esta abordagem tem um pressuposto: o caráter "judaico" do evangelho de Jo. Ainda há quem pense que o evangelho de João, por ser helenista, fosse "grego". Esta é uma confusão lamentável, que bloqueou por muito tempo a lúdica compreensão exegética de Jo. Não se deve esquecer que todo o mundo judaico era helenista, como mostram os livros dos Macabeus. Mesmo os que cultivavam ainda o hebraico, reservado para a leitura bíblica, ou quem falava em casa e na sinagoga o aramaico... Mas era ao mesmo tempo profundamente israelita, semítico.

Não há oposição entre profundo judaísmo e cultura helenista. E Jo é um livro profundamente judaico. Sua oposição polêmica ao judaísmo rabinico deve ser vista não como um conflito de duas culturas diferentes, mas como uma briga de família.

A tentativa radical de ler Jo sobre o fundo judaico vétero-testamentário traz conseqüências para a exegese, inclusive a compreensão da estrutura do quarto evangelho. E, de fato, os autores compreendem a estrutura de Jo a partir de modelos bíblicos. M. e B. pretendem ler Jo como uma composição unitária e não entram na questão da pré-história do texto e das diversas camadas literárias (ver p. 11). Também descartam desde o início a tentação de ler Jo como um relato cronológico, o que sempre provoca tropeços por causa dos saltos narrativos. Pelo contrário, Jo estaria estruturado a partir de duas linhas-chaves (!) teológicas deitando suas raízes na teologia judaica: o tema da criação e o da Páscoa-Aliança.

A primeira linha apareceria na "semana inicial" (Jo 1,19-2,11), que fica para-
da no "sexto dia" (2,1), o qual dura até o "sexto dia" da semana pré-pascal (12,1!), o dia da morte de Jesus. "Toda a atividade de Jesus, até sua morte, fica sob o signo do 'sexto dia', indicando o desígnio que a preside: dar remate à obra criadora, completando o homem com o Espírito de Deus (cf. 19,30; 20,22). O sexto dia encerra dois períodos: o dia da atividade de Jesus, 'Dia do Messias' (2,1-11,54; cf. 8,56) e a 'Hora final', que o consuma e coincide com o período da última Páscoa (11,55-19,42; cf. 12,23; 13,1; 17,1; 19,14.27), entrelaçando assim os dois temas principais" (p.7). O final do evangelho retorna ao primeiro dia (20,1), que é ao mesmo tempo o "oitavo dia" (20,26), o dia escatológico (cf. a teologia patrística) da criação renovada (ibid.).

A outra linha, êxodo-páscoa-aliança, percebe-se desde o prólogo (1,14: tenda,

glória) até a passagem do Jordão (10,40), e está intimamente relacionado com os temas de Moisés (1,17) e do messias (1,49... 18,33 — 19,22). Os AA. também observam com justeza que o "mundo" inimigo tem raízes no pensamento bíblico, exatamente, na temática do êxodo: a terra da escravidão. Não podemos elencar aqui os exemplos dentro do comentário que ilustram a fecundidade da exploração destas duas linhas teológicas fundamentais, sobretudo a segunda, a nosso ver. Ainda assim parece-nos que ecos significativos do tema exódico e da linguagem deuteronômica escaparam da atenção dos AA. E não precisamos dizer que esta ótica vétero-testamentária, ajustada pelo bom conhecimento do judaísmo tardio e do rabinismo, vem enriquecer bastante as exegese de temas recorrentes no QE como a água, as núpcias, o espírito etc.

Os autores evitaram deixar-se influenciar por sistematizações teológicas paralelas ou posteriores a Jo, a saber, os escritos do NT, inclusive os evangelhos sinóticos e as cartas joaninas; a comparação com estas formas de pensamento não deve anteceder, mas seguir a explicação de Jo visto em si mesmo sobre o fundo do AT (p. 9). Não concordamos, pessoalmente, com este princípio metodológico. O estudo de Jo, a nosso ver, fica mais transparente e enriquecedor se se aceita e leva em consideração a hipótese, historicamente mais que provável, de Jo ter conhecido e interpretado as formas da tradição e da teologia cristã que se refletem nos outros escritos do NT. O princípio hermenêutico de interpretar o texto pelo próprio texto (*Vocabulário...*, contracapa) — reação sadia contra a projeção, no texto, de referenciais histórico-religiosos ou ideológicos que lhe são alheios — é claro como princípio, porém não na sua aplicação. No caso, significaria que se deu atenção apenas à linguagem da obra e ao ambiente cultural em que se escreveu o texto (*ibid.*). De acordo, mas

qual é este ambiente cultural? É somente o mundo judaico-helenístico, ou já a comunidade cristã com suas tradições peculiares? O texto veicula conotações, subentendidos e pressupostos que têm sua origem na "rede" sócio-cultural-religiosa na qual ele se insere, especialmente, na tradição da comunidade cristã de terceira geração, da qual ele é o expoente. Neste sentido, não achamos feliz a preterição da questão de Jo e os sinóticos. Um exemplo para visualizar a importância desta questão: M-B. vêem no "horto" (jardim) de Jo 18,1 um tema teológico importante, o que argumentam literariamente pela simetria com o jardim do sepulcro no fim da mesma seção (19,41). Vêem aí muitas conotações vétero-testamentárias: lugar da vida, o lugar do amado (o *kêpos* de Ct). Mas seria bom observar em primeiro lugar que em Jo 18,1 *kêpos* substitui o termo *khôrion* (campo, sítio) da tradição sinótica (Mc 14,32^{par}). Depois se pode ponderar se esta substituição é intencional, teologicamente carregada etc. Admitimos ser interessante ter entre nós uma obra que tenta ler Jo na hipótese oposta à nossa, mas a ausência de outros comentários de João no nosso mercado lhe pode conferir um monopólio indevido. Felizmente acaba de ser completada a tradução do comentário de J. Blank (col. "NT — Comentário e Mensagem", Ed. Vozes), que valoriza melhor a reinterpretação da tradição comum, em Jo.

De modo global, concordamos com a explicitação da *visão teológica* de Jo neste comentário: Jesus é a manifestação do Pai. "Em Jesus, Deus recuperou o seu verdadeiro rosto" (p. 573). Queremos porém esclarecer a questão do "ponto de partida" desta interpretação. Parte do "fato central" do evangelho: "Jesus foi condenado à morte e executado por instituição que não o aceitou, por considerá-lo perigoso para seus interesses políticos, econômicos e religiosos, defendidos por interpretação da Lei na qual se apoiaram

para dar-lhe a morte" (*O Evangelho...*, p. 9; a tradução exagera na eliminação sistemática do artigo indefinido!). Esta frase suscita mais um problema metodológico. Um Tuñi Vancells, por exemplo (*O Testemunho do Evangelho de João*; ver PT 16[1984]: 264-266), diria que o ponto de partida é a ressurreição de Cristo, embora realçando que Jo adotou a forma de evangelho-biografia por querer proclamar a identidade do glorificado e do profeta-messias rejeitado. A frase de M-B que citamos parece um programa. Anuncia uma tentativa de ler Jo a partir do "Jesus da história", com atenção por sua inserção histórica, sociológica, política etc. Ao ler, porém, os parágrafos que se seguem, encontramos apenas a idéia de que Jo coloca a linguagem da cultura de Jesus a serviço de seu evangelho, o que se comprova com uma evocação genérica do fundo vétero-testamentária do QE. "A cruz de Jesus é o ponto de chegada para o qual Jo faz convergir as diversas linhas teológicas do Antigo Testamento" (p.10). Concordamos. Ora, em que sentido deve se entender a frase que se segue? "Repetindo o que acima dissemos, podemos dizer que ele não recompõe a figura de Jesus a partir do variado espectro veterotestamentário [sic, sem hífen!], mas, pelo contrário: olha para o Antigo Testamento a partir da realidade concreta e tangível do crucificado e a partir daí interpreta o antigo ou se serve simplesmente dele como linguagem para expressar sua experiência de Jesus". No sentido de uma literalidade histórica? M. e B. dizem: no sentido de uma visão do concreto. De acordo, mas um concreto já transformada pela experiência da glorificação de Cristo. Todo este parágrafo ("O ponto de partida") pode ser lido como se os autores deduzissem do caráter judaico do relato evangélico a concretude histórica do conteúdo. Decerto, a concretude histórica é o ponto de partida, mas submerso na visão pós-pascal do atual quarto evangelho, e os referidos elementos cul-

turais judaicos não necessariamente revelam, mas talvez escondam este ponto de partida, pois pertencem à interpretação urgida pelo contexto judaico de Jo e sua comunidade. Esta observação deve prevenir o leitor na ponderação de traços de leitura sociológica que transparecem em certos capítulos. O comentário menciona em torno a Jo 6,6 (*Com que poderíamos comprar...*) toda a questão da economia do dinheiro e do sistema econômico explorador: "Esperavam-se a justiça e a abundância para os tempos messiânicos, e Jesus, já reconhecido como Messias (1,41.45.49), quer ver como os pensa Filipe, se ele continua ou não nos antigos esquemas" (p. 289). Que a estrutura *semântica* de Jo 6 implique a negação do dinheiro como chave do dom messiânico, com isso concordamos plenamente. Ora, que não se pense que intuindo isso estamos reconstruindo o fato *histórico concreto* por trás do relato de Jo 6!

Conhecedores dos procedimentos composicionais bíblicos, os autores estudaram cuidadosamente as divisões e o *plano* do texto. Algumas novidades neste respeito provocam nossa simpatia, embora não necessariamente nossa adesão; assim, a divisão menor que colocam entre 13,32 e 13,33. Já nas unidades maiores (as "partes"), nos parece problemática a divisão em 11,54/55 em detrimento de 12,50/13,1, por colocar num lugar muito marginal o grande epílogo sobre os sinais 12,37-50, a nosso ver o pivô central do QE. E mesmo colocando-nos dentro da perspectiva dos autores, sugeriríamos outra interpretação da relação entre 1,19-51 (seção introdutória: de João a Jesus), 2,1-19,42 (primeira parte: Sexto dia, a obra do Messias) e 20,1-31 (segunda parte: o primeiro, a nova criação). De fato, existe entre 1,19-51 e cap. 20 um paralelismo incluyente, que no esquema apresentado na p. 25 não aparece. Por que não falar de três "partes", respectivamente os primeiros dias, o sexto dia e o novo primeiro

dia, dando a este último a caracterização "de Jesus à comunidade" ou algo semelhante?

O grande valor deste comentário está na sua análise lingüística; portanto, na *exegese detalhada*. Mesmo quem não estudou línguas bíblicas poderá ter uma idéia do sabor e intencionalidade originais do texto joanino, graças às transliterações do grego e as explicações de seu sentido literal dentro do uso semântico do ambiente helenístico-bíblico. Os autores têm muito cuidado de não ficar no nível meramente léxico. Assim contribuem para uma compreensão bem mais joanina tanto de temas recorrentes (palavra, verdade, graça, amor, pecado etc.) como de enunciados particulares. O resultado da reexaminação dos temas joaninos à luz da semântica bíblica mais atual encontra-se apresentado de modo bem acessível num produto concomitante deste comentário, o *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*, livrinho publicado simultaneamente ao comentário.

Mencionemos ainda que este comentário consagra muita atenção à *crítica textual* e permite assim também a não-

especialistas conhecer e ponderar certas leituras variantes do texto nos antigos manuscritos.

Um valioso instrumento de consulta, portanto. Todavia, não deverá ser a única fonte de consulta, pois não refere interpretações alternativas.

Quanto à edição portuguesa, nota-se por um lado o esforço do tradutor por reproduzir as nuances do original espanhol, mesmo às custas da fluência. Concordamos com a prioridade escolhida, mas há indícios de dependência servil (a esmo: p. 284, l. 15s: "Daí se traduzir também *katelaben* por mais-que-pf."; seria mais claro: "... *pelo* mais-que-pf."; p.282 e 284, *ad Jo 6,17*: "tinha-os colhido as trevas" - em espanhol, o sujeito é singular!; p. 709, l. 28: "ir-se com o Pai" em vez de *para junto do Pai*; o uso da sigla "Jn" para João [Juan!]) no índice das citações bíblicas, etc.). Outras imperfeições, além das que já observamos, parecem ser da alçada da revisão (p.ex., p. 599 l. 24: "obras sinais"; falta hífen; p. 703, l. 6: "18,28-19,48[!]" ; etc.).

J. Konings

GELABERT, Martín. Valoración cristiana de la experiencia. — Salamanca: Sígueme, 1990. 174 p. 21x13,5cm. (col.: Nueva Alianza, 115). ISBN: 84-301-1106-9.

O A. vem trabalhando há tempo esta temática. Intriga-lhe o paradoxo de afirmar-se que o cristianismo é experiência, de um lado, e, de outro, aparece freqüentemente como uma doutrina desligada dos interesses profundos dos humanos. O tema da fidelidade/infidelidade a Javé e experiência já preocupara o homem do Antigo Testamento.

O livro parte da convicção do A. de que há uma relação profunda entre fé e

experiência, de que a experiência humana interessa à fé e de que a fé supõe uma experiência.

Faz preceder, a tal reflexão, rápida explicitação do conceito de fé e suas etapas. Numa primeira acepção, encara-se a fé desde o ponto de vista antropológico, como crença, como confissão de desconhecimento e, ao mesmo tempo, de reconhecimento da possibilidade de uma realidade. Nessa perspectiva a fé é incompatível com a experiência. Noutro sentido, pode ser entendida como encontro pessoal, que engloba a totalidade da pessoa. Esta compreensão de fé permite a abertura ao mistério de Deus. Fé é mais

que um ter, saber, possuir; é ser possuído, "ser alcançado por Jesus" (Fl 3,12). Então se compreende que fé é uma experiência. Está colocado o ponto de partida para o desenrolar da reflexão.

Num primeiro capítulo o A. explicita os conceitos de experiência e experiência cristã. Procura articular ambas. O cristão é alguém que em sua experiência realiza outra experiência de uma chamada à plenitude. A experiência humana é condição de compreensão da revelação. A experiência humana é entendida sobretudo como busca de sentido. O fulcro da reflexão descansa numa dupla constatação: o fato cristão é uma experiência e esta experiência supõe uma experiência humana, que ele radicaliza e lhe revela o sentido.

Em seguida, mostra a complexidade do conceito de experiência. Experiência é consciência, impressão de realidade e acesso a ela. Em capítulos ulteriores vai desenrolar quatro níveis de acesso ao real: positivo (empírico), antropológico, metafísico e teológico. Traça em seguida uma rápida história da apenas compreensível incompreensão mútua entre experiência humana e revelação. Mostra como se trata de um falso dilema a oposição entre experiência e revelação.

O cerne do livro é a explicitação dos quatro acessos da experiência à realidade. Num primeiro momento, trabalha a relação empírica entre experiência e realidade. Uma correta inteligência desse binômio nos defende do dualismo corrente de falar de uma realidade divina ao lado ou acima das formas sócio-históricas, em vez de lê-la no humano. O próprio termo experiência, na sua etimologia, denota a dimensão de provar, descobrir as coisas. Fala dos dois pólos: as coisas e o sujeito que as prova. Há um momento positivo pelo qual se deve passar, mas não se deter nele, indo da *Realität* (mundo exterior independente do observador) à

Wirklichkeit (realidade feita efetiva no observador), para usar dois termos alemães empregados pelo A. Nesse primeiro passo, duas considerações fundamentais: identificar primeiro os fatos e em seguida ir a seu sentido.

No segundo momento, o A. estuda o acesso antropológico à realidade a partir da categoria do interesse. Estuda a face do sujeito na experiência, já que o primeiro passo acentuava a face do dado, do fato, do objeto. Entra de cheio na filosofia moderna da subjetividade, partindo de Descartes, passando por Kant, Habermas. O A. dedica uma atenção especial ao filósofo espanhol Unamuno, a quem ele tem estudado de modo peculiar. O capítulo termina com uma reflexão sobre R. Bultmann e K. Rahner, sobretudo na perspectiva de seu livro *Ouvinte da Palavra*. Conclui o acesso antropológico desenvolvendo o "horizonte infinito da experiência finita".

O terceiro momento é sobre o acesso metafísico, sob o título de experiência e transcendência. Capítulo mais curto e denso. A experiência remete mais além de si mesma. Levanta-se então a pergunta radical pelo ser. Tudo que existe participa da infinita riqueza do ser. Nesse capítulo, o A. apóia-se em X. Zubiri sobretudo na perspectiva de que Deus não se encontra tanto nas carências como na plenitude da vida, do ser. Ele é esta "realitas fundamentalis" que pode receber diversos nomes. Pode-se mesmo até interpretar o poder do real de maneira atéia. Esta experiência de tipo metafísico permite boa analogia para o salto seguinte de entender a manifestação de Deus revelado em Cristo.

Chega-se assim ao quarto acesso ao real pela revelação. A experiência de Deus se faz possível quando Deus mesmo toma a iniciativa de dar-se a conhecer ao homem. Deus se faz acontecimento, se torna acessível. O Absoluto entra na história. A revelação de Deus não se opõe ao ho-

mem, mas tampouco nasce da mente humana. Recorre-se a Kierkegaard e confronta-se com R. Bultmann. Com a categoria do universal concreto, tenta superar a aporia da revelação do Absoluto na contingência da história. Trabalha também a categoria da mediação sacramental da revelação.

O livro termina estudando a relação entre experiência e testemunho, experiência e teologia e finalmente experiência cristã e experiência do Espírito.

Esta temática é muito importante para a teologia fundamental. O livro me-

rece ser lido por quem se interessa pela questão da revelação na perspectiva da modernidade européia. Evidentemente fica dentro do universo da experiência no horizonte da subjetividade. Desconhece totalmente a problemática da experiência de Deus no pobre (teologia da libertação) e no outro marginalizado (E. Lévinas). Desconhece todo um continente teológico, que certamente tem muito a dizer sobre este tema. Mas no que trata, fá-lo com competência, pertinência e clareza.

J. B. Libanio

SCHMITZ, Josef. *La revelación*. / Trad. do alemão: Constantino Ruiz-Garrido. — Barcelona: Herder, 1990. 292 p. 19,6 x 12,2cm. (col. Biblioteca de teologia, 15). ISBN 84-254-1704-X.

Torna-se patente a dificuldade do homem moderno frente a qualquer revelação. É o desafio que o A. arrosta nesse livro. Pretende mostrar que a revelação cristã responde à experiência humana. Nesse sentido, estuda a temática da revelação sob o prisma da experiência. Localiza-a contra o fundo geral da experiência humana, sobretudo religiosa, fazendo ressaltar a originalidade da experiência da revelação cristã. Em seguida, relaciona-a com a experiência humana, mostrando como ambas se articulam e se enriquecem.

A experiência da revelação é a base para fé cristã. Mas nem toda interpretação — doutrina — que se deu de tal experiência é correta. Por isso, faz um exame de tal doutrina. Termina mostrando a atualidade, contemporaneidade da revelação cristã. Pretende superar o enorme abismo que se criou entre experiência moderna e revelação. À medida que a experiência do

mundo se imanentizou numa linha empírica, a revelação se sobrenaturalizou, distanciando-se da realidade humana. Cabe fazer o caminho de volta, para que ambas se encontrem. Tanto mais facilitado está esse percurso, quanto mais o homem de hoje percebe o empobrecimento de sua própria experiência com a redução desta ao empirismo.

Numa perspectiva de modernidade, numa teologia nitidamente "de baixo", o A. inicia sua reflexão conceituando a experiência desde a maneira como as pessoas a vivem, a exprimem. Consta que já no nível profano se pode falar de uma experiência de revelação. É vivida como uma iluminação, que faz o sujeito perceber a realidade de maneira nova dentro de uma estrutura tensional de intuição e compromisso (I. A. Ramsey). A pessoa sente-se afetada, interessada e exigida pela realidade. Esta experiência se torna mais forte quando o sujeito se percebe implicado passivamente, tomado, agarrado pela realidade a ponto de mudar-lhe a conduta.

No campo religioso, tal experiência se processa em relação a uma instância superior, que lhe fundamenta e sustenta

a vida, o mundo. Tal acontece nos objetos, eventos, ordens. O A. faz um rápido percurso pelas diversas formas concretas de revelação na história das religiões. Excelente síntese de dados da história das religiões. Termina o capítulo apresentando breve exposição sobre a experiência da revelação na Bíblia, a saber, no Antigo Testamento, para Jesus Cristo e para o seus discípulos. Mostra como, no A.T., a experiência se faz numa grande variedade de fenômenos, até alcançar seu ponto mais explícito na revelação de Deus, nos acontecimentos históricos e na palavra dos profetas. Em vez da estrutura de realidade hierófica como em outras religiões, ela é caracterizada pela livre relação entre Deus e o homem na forma de aliança. O N.T. relata-nos a experiência que Jesus faz da revelação de Deus como seu Pai e que os discípulos fazem de Jesus em meio a dúvidas até a clareza pascal. O A. atribui importância à experiência de Jesus no batismo.

O segundo capítulo é um estudo sobre a compreensão que a revelação teve na reflexão teológica, começando na Escritura, através dos momentos importantes da patrística, teologia medieval, teologia moderna, passando pelos três concílios de Trento, Vaticano I e Vaticano II. Termina este capítulo mais histórico, resumindo esse percurso em três modelos fundamentais de inteligência da revelação, segundo a tipologia de M. Seckler. O modelo da revelação como experiência de epifania corresponde à idade antiga até a idade média. Deus se manifesta ao homem como presença viva no seu poder criador, de bênção, de juízo e de salvação. O modelo da revelação como instrução substitui, da Idade Média até o Vaticano II, o modelo anterior. A revelação é vista na sua qualidade de transmissão de conteúdos, de verdade, de instrução divina a respeito da redenção e salvação prometida por Deus. O terceiro modelo, explicitado no Concílio Vaticano II, é o da

revelação como autocomunicação de Deus. Deus não é só o autor da revelação mas também seu conteúdo, concedendo aos homens não só participação no saber divino, mas, principalmente, na plenitude de sua vida.

O terceiro capítulo é o mais importante. Nele, o A. oferece excelente reflexão de caráter sistemático e especulativo sobre a doutrina da revelação. Claro, preciso, tratando realmente dos pontos mais relevantes com muita honestidade intelectual e penetração teórica. É uma síntese muito bem feita, densa e profunda.

Trabalha os conceitos de revelação na criação e na história: sua distinção, sua articulação. Elabora interessantes reflexões sobre a relação entre obras e palavras, retomando a célebre expressão da *Dei Verbum*. Reflete com clareza sobre a dupla dimensão paradoxal da revelação: seu caráter de ser sempre mediatizada mas também de ser divina, portanto imediata. Além disso, aborda outra aparente aporia da revelação: Ser definitiva, absoluta e acontecer na história relativa.

Desenvolve também com muita pertinência a dimensão de acontecimento externo e de acontecimento interno de graça. No fundo, tenta explicar como Deus age na história frente a um homem livre, chamado a acolher tal revelação, sem que se lhe violente a liberdade e sua autonomia.

Um último parágrafo desse longo capítulo trata do papel da Igreja na revelação, na sua dupla dimensão, enquanto a Igreja implica a revelação e a revelação implica a Igreja.

O último capítulo é dedicado a uma discussão das objeções da razão moderna em relação à revelação e um lúcido diálogo com a mesma.

É um livro que reflete um pensamento maduro, bem sintético, que vai direto aos problemas mais importantes,

com clareza e lucidez. O leitor pode seguir com facilidade o raciocínio perspicaz e profundo do A. Não elude nem banaliza o diálogo com a modernidade, sem também deixar de ir mostrando o processo crítico à própria razão moderna.

Pela bibliografia citada, o A. parece conhecer somente a literatura alemã. Falta-lhe o conhecimento de obras importantes da literatura espanhola e latino-americana. Sente-se um livro muito restrito à problemática tipicamente da ilustração

alemã. Desconhece o gigantesco universo do Terceiro Mundo com perguntas novas e sérias sobre a revelação. O pobre é um ausente num livro que fala da revelação de um Deus que se definiu fundamentalmente como o Deus dos pobres. Há algumas linhas em que se alude à prática de Jesus em relação aos marginalizados, mas não se valoriza em nada a temática da revelação como evangelização dos pobres.

J. B. Libanio

MILLÁS, José M. *Pecado y existencia cristiana: origen, desarrollo y función de la concepción del pecado en la teología de Rudolf Bultmann*. — Barcelona: Herder, 1989. 376 p. 21 x 14cm.

Tese de doutorado apresentada na Faculdade de Sankt Georgen, Frankfurt, em 1984, centenário do nascimento de Rudolf Bultmann, esta obra do atual professor da Gregoriana possui ainda atualidade, pois o debate sobre a existência cristã pessoal não perdeu sua relevância com a ênfase que, nos últimos anos, têm recebido os macro-problemas. Pode ser que num tempo de perplexidade diante do "macro" uma reflexão sobre a existência pessoal nos ajude a reencontrar o caminho das pedras debaixo da água da enchente.

A primeira parte — a mais volumosa — é uma apresentação clara e sintética do pensamento de R.B., conhecido entre nós geralmente através de seus detratores (que às vezes nem o leram). É organizada conforme as etapas da evolução deste pensador muito retilíneo, que tinha fama de nunca fazer *retractationes*. O próprio tesista observa que o pensamento de B. já estava pronto em 1932, depois que confluíram nele a *Religionsgeschichte* de Herrmann, a teologia dialética de Barth e a

antropologia existencialista de Heidegger. J.M. coroa esta parte com uma síntese da Teologia do Novo Testamento de R.B.

Na segunda parte, J.M. sistematiza o pensamento de B. sobre o pecado, para na terceira parte arriscar uma avaliação crítica, por definição a parte mais pessoal da obra. Na realidade, é uma grande reflexão em torno à interpretação bultmanniana do "simul justus et peccator" de Lutero. A antropologia de Bultmann distingue o nível ontológico, onde o homem é possibilidade de opção pela a autenticidade ou inautenticidade "existente" (como o A. traduz *existenziell*). A inautenticidade é a desistência da abertura, o entregar-se ao que está aí, dado, "Vorhandenes". O pecado é a realização ôntica desta entrega. Será que "simul justus et peccator" não é outra coisa senão a afirmação da abertura ontológica à autenticidade que coexiste com a facticidade ôntica do pecado? Conforme J.M., Bultmann quer dizer mais: a *radical* pecaminosidade do existir no mundo.

O A. insiste no pessimismo de B. a respeito de tudo o que é "mundo", inclusive o engajamento histórico, necessariamente pecaminoso. Daí a desmundanização (*Entweltlichung*) quase gnóstica que transparece no pensamento bultmanniano. (Neste respeito, B. tirou da teologia

dialética conclusões bem diferentes das de K. Barth! Aliás, B. tem sido criticado por causa de sua "neutralidade" na questão do nazismo, assim como Heidegger). Seja dito, porém, que nem todos os estudiosos de Bultmann partilhariam a interpretação de que a desmundanização leve necessariamente ao desencajamento. Existem "bultmannianos de esquerda": Kaesemann, Luise Schottrof e outros, menos conhecidos entre nós. Bultmann quer esclarecer que a inautenticidade existencial é a mesma coisa que o entregar-se à "tendência" (*Trachten*) do mundo, a auto-afirmação fechada ao apelo desinstalador, que é a revelação de Deus, mais importante por seu interpelar — o *Dass* — do que por seu conteúdo — o *Was* — necessariamente mítico. Uma consequência disto é que mesmo a auto-afirmação religiosa ou ética (p. ex. no farisaísmo, em oposição a Paulo e João) é "ímpia", é "mundo" no sentido dualista do evangelho de João. Mas parece extrapolação concluir daí que todo agir no campo da ética é necessariamente pecaminoso. Depende que opção, que intencionalidade este agir representa. Ora, pode ser que o enfoque fenomenológico-existencial acentue tanto a intencionalidade, o subjetivo, que o conteúdo objetivo se torne mais ou menos indiferente, e que a mesma indiferença de Bultmann a respeito do conteúdo de Jesus — o Jesus histórico — se comunique à ética cristã...

J.M. mesmo interpreta finalmente o pensamento de R.B. assim: o homem procura realizar sua autenticidade existencial, mas por si mesmo ele não consegue, impedido pelo pecado, que é a perversão da relação com Deus e se constitui em poder que aprisiona todos os humanos (a "carne" de certos textos bíblicos). Assim o homem encontra-se dividido, "cindido". Por um lado, é sujeito fático, onticamente pecador — e B. mostra-se mestre em analisar as diversas facetas desta existência inautêntica, inclusive no

nível "macro". Mas nesta existência pecaminosa é que o homem é constituído, simultânea e dialéticamente, sujeito de uma existência agraciada, sem deixar de ser o que ele é: onticamente inautêntico. Assim o pecado é o pólo dialético do perdão. Pela graça, o homem pode ser um autêntico *ser-para...* J.M. observa que exatamente por isso B. não exclui a "obra", o engajamento, mesmo político (referências: p. 365, n. 345). Mas o homem continua pecador, capaz de se fixar na obra feita, no mérito, na auto-afirmação a partir de si mesmo. Quem de nós negaria que isto acontece em meio ao mais empolgante engajamento? Ora, um pensamento que negligencia a subjetividade e só se interessa pela realização de novas condições históricas no objetivo pode ser cego para os ovos da "serpente" escondidos na grama... Porém, se para B. o homem pode existir numa tensão dialética entre ser pecador e ser agraciado, o mesmo não se diz do mundo, na interpretação de J.M. "A concepção do âmbito fático-histórico como total e inalteravelmente pecador é constitutiva do núcleo central do pensamento de Bultmann. Por isso, sua teologia adquire, a meu ver, um caráter problemático. Nisto não o podemos seguir" (p. 366).

Não temos condições de verificar nos escritos do mestre de Marburgo o bem-fundado desta não incontestada conclusão, que, se acertada, seguramente impossibilita qualquer teologia da libertação bultmanniana... Mas isto não tira o interesse deste pensador monumental. E extrapolando para tudo o que se chama "teologia moderna" — muitas vezes com insinuação de "burguesa" — gostaria de dizer que ela não deve ser posta de lado por não se inscrever nos parâmetros de nosso teologizar, mas, pelo contrário, deve entrar em nosso diálogo como "pólo dialético".

J. Konings

NEUFELD, Karl H.(ed.). *Problemas y perspectivas de teología dogmática*. / Trad. do italiano: Alfonso Ortiz García. — Salamanca: Sígueme, 1987. 527 p., 21,5 x 14cm. (col. Verdad e imagen, 92). ISBN 84-301-1036-4.

O livro é um esforço sempre repetido de apresentar a teologia sistemática para o nosso tempo. É uma ajuda para o homem viver e configurar sua vida de modo consciente e responsável à luz da fé refletida. Como a tarefa é complexa, a teologia distribui esse trabalho em diferentes ramos, tais como exegese, moral, fundamental. A teologia dogmática, de certo modo, articula-se com todos eles, mas guardando sua peculiaridade própria.

Este livro é um inventário da teologia dogmática de aproximações, perspectivas, métodos e valorações num quadro variado dentro do âmbito da teologia católica. A variedade não tira dos autores a consciência da profunda unidade que subjaz à verdade cristã.

Quer-se oferecer para os estudantes ou interessados na teologia uma idéia dos termos em que se desenvolve o debate teológico-dogmático na sequência temática agitada pelo Vaticano II.

Um primeiro bloco de temas aprofunda questões de método no contexto das críticas que a exegese, as análises históricas e as situações de controvérsia levantaram sobre os fundamentos mesmos da teologia dogmática: Escritura, tradição e magistério. Adentra-se no debate hermenêutico de onde derivam elementos que afetam os pressupostos da interpretação e compreensão da Escritura. Aprofundam-se as relações entre o pensamento filosófico e o método sistemático (R.Osculati) desenvolvendo as formas modernas da inteligência (a consciência do eu, historicidade e provisoriedade, praticidade, divulgação) e as estruturas internas da teologia. A racionalidade é uma

necessidade original do pensamento teológico. Surge para a teologia sistemática hoje como tarefa mais importante comunicar as verdades cristãs a um mundo que já não é cristão, mas que continua buscando uma direção da inteligência e da ação.

O tema *Teologia e Sagrada Escritura* (X. Léon-Dufour) recebe uma explicitação através de uma maior precisão no significado das Escrituras, sua relação com a Igreja, com os teólogos, com o fiel e no duplo contexto de uma leitura especializada e/ou religiosa. Fonte fundamental da teologia é a tradição eclesial, que é estudada na sua matriz antropológica (W. Kern). A tradição cristã se entende no contexto do fenômeno humano da tradição em toda sua complexidade e ambigüidade. O homem, por sua mesma essência, é tradição. As análises antropológicas iluminam a tradição eclesial. O livro trata da teologia dogmática. A palavra dogma é uma noção que se presta a possíveis mal-entendidos e merece por isso uma atenção especial (L. Ladaria), recorrendo o A. a rápida pesquisa histórica para captar-lhe o sentido atual de expressão qualificada do magistério da Igreja. Somente em relação permanente com a revelação original e com o querigma, a que esta deu lugar nas suas expressões no Novo Testamento e na vida da Igreja, é que tem sentido falar do dogma como interpretação vinculante e irreformável da palavra de Deus escrita ou transmitida. No final desse primeiro bloco, mais metodológico e epistemológico, trata-se, num profundo estudo especulativo, da questão fundamental da unidade e pluralidade, buscando compreender a desorientação, hoje vivida por causa das diversidades de posições teológicas, nas múltiplas e diversas diferenciações da consciência humana (B. Lonergan).

Um segundo grande bloco do livro, o maior, aborda problemas candentes e concretos da teologia dogmática. Uma

primeira aproximação trabalha os relatos da criação e do pecado original nos primeiros capítulos (1-3) do Gênese (Z. Alszeghy). Esta questão vem sendo estudada desde Orígenes até os tratados atuais de antropologia teológica. A temática da salvação recebe sua verdadeira luz a partir de Jesus Cristo (D. Wiederkehr). Busca-se esclarecer as novas dimensões da soteriologia da cruz, estudando a práxis escatológica e messiânica de Jesus, o caráter político de seu agir messiânico, a morte como radicalização da práxis da vida de Jesus e como solidariedade e representação, e finalmente a ressurreição como antecipação atual da vitória sobre a morte. Um breve estudo sobre as três virtudes teológicas (R. McBrien) quer aprofundar-lhes o sentido e o alcance no contexto da vida cristã global numa perspectiva sistemática e pastoral. A dogmática não está alheia ao compromisso ecumênico (U. Kühn), ainda que o teólogo exerça sua função dentro do vínculo confessional de natureza, não só externa, mas sobretudo interna. Este dilema da salvação aparecida em Jesus — que conduz à unidade — e a fidelidade a uma confissão de fé — que conduz à diversidade e oposições — está na origem do movimento ecumênico, mas também de suas dificuldades. Sob o provocante título de *Igreja, aproximação ou obstáculo* (Y. Congar), procura-se ver a estrutura possível de um tratado sobre a Igreja, aprofundam-se o ser e a missão da Igreja, para, no final, perguntar-se se ela é realmente obstáculo ou aproximação na atual condição de instituição. A temática da graça é vista sob a perspectiva de que Deus realizou a salvação em Jesus (G. Greshake). A fé na salvação é o coração da teologia. O A. começa perguntando-se como falar de salvação hoje. Faz um recuo histórico desde Agostinho até os teólogos atuais com suas respectivas aporias. Indica novos parâmetros para a experiência de salvação e não-salvação e elenca as tentativas mais recentes. Ter-

mina apontando perspectivas para futuro trabalho teológico: A história como ponto de referência, concepção trinitária da salvação, tensão escatológica, salvação sacramental, teologia sistemática e práxis de salvação dos santos. Quem é Jesus de Nazaré (R. Blázquez) retoma uma pergunta permanente. O A. trabalha o tema central da identidade de Jesus no duplo movimento da ação de Deus atestada no novo testamento e o duplo caminho que o homem desde a modernidade tem alternado. Situa-se tal reflexão dentro da perspectiva hoje consensual de partir da existência histórica de Jesus para ir adentrando-se no mistério de sua pessoa, que se exprime na relação original e total a Deus e aos homens. O estudo sobre o mistério da Trindade (F. Bourassa) fecha esta parte do livro, onde se trata de questões metodológicas e diretamente dogmáticas.

A última parte do livro revela uma nova preocupação: sair da problemática típica e estritamente europeia em que se situou até então todo o conjunto de trabalhos, para dar uma rápida passada pelos diversos continentes e ouvir-lhes as contribuições. A Europa coloca-se então no papel de parceira no trabalho teológico (K. Rahner), procurando então explicitar para si o que é teologia europeia. Até então ela simplesmente se autodenominava teologia sem mais. O fato de explicitar para si a dimensão europeia, significa de sua parte o reconhecimento de outras teologias. Estas tomam a palavra em diversas expressões. A teologia da libertação (J. C. Scannone) é apresentada de maneira rápida no seu surgimento e nas diversas correntes que a atravessam. Os Estados Unidos apresentam-se como o ambiente para uma teologia pública (L. O'Donovan), a África busca encontrar a expressão própria para a verdade (A. Ngindu Mushete), na Ásia a teologia cristã se defronta com enorme diversidade e diferença cultural (G. Soares-Prabhu). E finalmente o último

trabalho tenta responder à pergunta por que estudar teologia em Roma (Ph. Rost), com seus riscos e riqueza de uma teologia internacional.

Livros dessa natureza são muito ricos. As contribuições vieram de autores de alta competência teológica. O porte de cada trabalho é relativamente reduzido, obrigando os escritores a serem sintéticos e densos. A gama enorme de temas teológicos tocados permite ao leitor encontrar respostas a muitos problemas conforme seus interesses peculiares. Excluindo os últimos escritos que dão uma rápida visão de teologias continentais diferentes, a perspectiva que domina as duas primeiras partes é tipicamente marcada pela modernidade europeia. Às vezes, parece um diálogo cansativo e de

surdos. Entretanto não deixa de ser proveitoso ver como autores de gabarito procuram levar a sério esse diálogo apesar de todas as dificuldades, que muitas vezes não vêm tanto de perguntas teóricas, mas de atitudes existenciais. Como João Paulo II na Encíclica *Centesimus Annus* denuncia, vive-se num capitalismo "programaticamente ateu e materialista". Este programático se manifesta exatamente no desinteresse por toda essa problemática religioso-teológica. Ou como formula J. Stoetzel (*Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*, Paris, PUF, 1983), o valor central do mundo rico europeu é a felicidade girando em torno do indivíduo, longe, portanto, de toda problemática realmente cristã e teológica.

J. B. Libanio

ANTON, Angel. *Conferencias episcopales: instancias intermedias?* el estatuto teológico la cuestión. Salamanca: Sigueme, 1989. 495 p. (col. Verdad e Imagen). ISBN 84-301-1068-2.

As Conferencias Episcopais (CEs) tem sido, nos anos pós-conciliares, tema constante, mais do ponto de vista jurídico que teológico. Recentemente, sob o estímulo do Sínodo extraordinário de 1985, que pede um estudo de seu status teológico, sobretudo para a questão da autoridade doutrinária e do "Instrumentum Laboris" sobre o "estatuto teológico e jurídico das CEs", de 1988, da Congregação para os Bispos, dirigido às CEs de todo o mundo, multiplicam-se os encontros e tomadas de posição. O mais importante desses encontros foi o Simpósio de Salamanca, 3-8 de janeiro de 1988 (cf. LEGRAND H. — MANZANARES J., *Natura e futuro delle Conferenze episcopali*, Bologna: Dehoniane, 1988). Neste contexto, Angel Anton, teólogo de reconhe-

cida competência no assunto — foi secretário especial do Sínodo extraordinário de 1969, também sobre as CEs —, tem se pronunciado em diferentes oportunidades: no Encontro de Salamanca (cf. "Lo statuto teologico delle conferenze episcopali", in: LEGRAND H. — MANZANARES J., *o.c.*, p. 201-235), na revista *Gregorianum* 70(1989) n. 2: 205-232 ("Fundamentación Teológica de las conferencias episcopales"; cf. *Selecciones de Teologia* [1991] n. 117: 70-78) e agora nessa obra mais abrangente.

O livro em questão é uma ampla investigação sobre as CEs do ponto de vista teológico. Apresenta farta bibliografia (p. 15-24). Desenvolve a seguinte tese: as CEs são "instâncias intermédias" entre a Igreja Universal e a Igreja Particular. Está no título do livro. Para comprovar essa tese, ele responde as três perguntas fundamentais sobre a questão: 1) se as CEs tem fundamento teológico (cap. 3); 2) se exercem poder magisterial (cap. 4); 3) se o princípio de subsidiariedade se aplica a elas (cap. 5). Os dois primeiros capítulos

têm como objetivo preparar o caminho. No cap. 1, o A. introduz a problemática. No cap. 2, percorre longamente a história, no intuito de buscar nela os antecedentes das CEs.

Na colocação da problemática (p. 25-35), o conceito de "instâncias intermédias" se baseia não numa visão estreita (e unilateral: "tudo ou nada"), que toma a colegialidade como indivisível, mas numa visão mais aberta, onde cabem "realizações parciais" (p. 27). O outro pressuposto do A. é a doutrina do Concílio Vaticano II sobre a "communio hierarchica". Discordando da "Relatio Finalis" do Sínodo de 1985, de Hamer, Ratzinger, Ghirlanda, Green e outros, e do "Instrumentum Laboris" da congregação dos Bispos de 1988, que atribuem às CEs apenas um "sentido funcional e prático", Anton defende as CEs como verdadeiras realizações, ainda que parciais, do princípio teológico da colegialidade episcopal. Ou seja: a colegialidade no nível das CEs se realiza em sentido próprio, ainda que parcial. Essa realização se situa na "zona intermédia" (p.31) entre o "ius divinum" (próprio do episcopado como um todo) e o "ius ecclesiasticum" (derivado da necessidade de sua organização pela história afora, que vai adquirindo estruturas adequadas à diversidade de situações). Sua tese é assim explicitada mais adiante: "A conferência episcopal age com um poder ordinário (não delegado) e próprio (não vicário)" (p. 152).

No cap. 2, em 166 páginas densas, Anton analisa "as CEs à luz da história" (p. 37-203): suas origens, sua evolução como resposta às transformações sócio-culturais ainda do séc. 19, quando se observa que muitos temas fundamentais para a vida das Igrejas Particulares ultrapassassem as fronteiras diocesanas. Os "agrupamentos de bispos" tomam corpo no terreno baldio entre a autonomia dos bispos diocesano (por baixo) e a competência do Papa (por cima). O Concílio

Vaticano II aprova as CEs, mas não fecha questão sobre a interpretação teológica. O que o Concílio fez foi deixar algumas indicações positivas na direção de uma interpretação aberta da colegialidade episcopal. Segundo Anton, o importante é que o Concílio indica o marco dentro do qual se deve considerar o binômio "coetus Ecclesiarum — coetus episcoporum", ou seja, a comunhão que leva a manifestar-se em várias formas de ações colegiais e a própria doutrina da colegialidade (p. 116 s.). Os ventos favoráveis às CEs, no imediato pós-concílio, incluindo o sínodo de 69, que lhes foi claramente favorável, sopram, a partir dos anos 80, do lado contrário. Depois de longo processo de discussão, o novo Código de Direito Canônico, de 1983, não avança: dá-lhes reconhecimento jurídico — um estatuto permanente de personalidade jurídica dotado de poder legislativo e administrativo —, sem dirimir a questão teológica. A desconfiança frente às CEs ainda se manifesta no Sínodo Extraordinário de 85. Revela-se o receio de que, por um lado, as CEs possam ferir a autonomia dos bispos diocesanos, e, por outro, suas declarações doutrinais entrem em choque com o magistério supremo da Igreja.

Depois de longo capítulo histórico, contra os que atribuem às CEs apenas função prática, sem base teológica, não sendo "estrutura imprescindível da Igreja" querida por Cristo (expressão do cardeal Ratzinger, in: V. MESSORI, *Rapporto sulla fede*, 1985, p. 60, contrária a opinião do teólogo Ratzinger, expressa na revista *Concilium* 1 (1965): 46s), Anton prefere seguir teólogos de renome como Congar, Rahner e outros, que consideram as CEs "de direito eclesiástico, mas fundadas no direito divino" (p.218), não meramente de necessidade prática, mas "da mesma natureza da Igreja" (p. 221). O A. enuncia a seguir 6 aspectos ou pilares sobre os quais se fundamentam teologicamente as CEs. O primeiro é a aceitação do modelo

de Igreja "comunhão de Igrejas", dentro da célebre fórmula de *Lumen Gentium*, 23, que define o princípio de unidade ("in quibus": a Igreja Universal se realiza nas Igrejas particulares) e o princípio de diferenciação entre as Igrejas ("ex quibus": à base das Igrejas particulares se constitui a Igreja Católica una e única). O segundo aspecto é a exigência de não contrapor o teológico e o jurídico, superando um dualismo, do ponto de vista eclesiológico, inconsistente. De fato, sem base teológica não há consistência eclesial. O terceiro pilar está em que a colegialidade episcopal, fundamento das CEs, tem na ordenação episcopal a base ontológico-sacramental das funções ministeriais exercidas sempre como membro do colégio e como bispo diocesano. Um quarto elemento é a doutrina do Vaticano II sobre a colegialidade. O Concílio reconhece expressamente o seu caráter dinâmico, superando a concepção pela qual a ação colegial ou é do colégio inteiro ou não é. Ela admite gradualidade, atuações parciais, de autêntica colegialidade. Essas realizações parciais se deduzem do princípio teológico da colegialidade (cf. p. 267). A função episcopal é colegial não por mera necessidade prática, mas por sua natureza teológico-eclesial. Um quinto argumento em favor das CEs como realizações parciais do "affectus collegialis" esta na analogia com os concílios particulares e concílios provinciais (cf. LG 23d e CD 36-38), na busca de consenso "vertical" (na direção da Escritura e da Tradição) e "horizontal" (na recepção do dado da fé relacionada com a situação histórica). Por fim, sexto aspecto, é o critério válido para remontar à vontade do fundador e decidir sobre a eficácia de estruturas eclesiais: a missão evangelizadora da Igreja, recebida de Cristo. Os "agrupamentos de Igrejas" e, conseqüentemente, de bispos, se justificam como exercício de uma corresponsabilidade eclesial em vista de sua missão evangelizadora. "Do ponto de vista de seu desenvolvimento histórico e

da reflexão sobre os fundamentos teológicos", Anton conclui ter dado "uma resposta afirmativa à pergunta central colocada: se as conferências episcopais são instâncias intermédias entre a Santa Sé e o bispo em sua diocese" (306).

O passo seguinte consiste em responder à pergunta: "As CEs exercem o munus magisterii?" (cap. 4, p. 307-436). Aqui também as posições se dividem. O "Instrumentum Laboris" da Congregação dos Bispos de 1988 sobre o "Status teológico e jurídico das CEs" adota uma posição no mínimo questionável nessa questão, interpretando a afirmação de *Christus Dominus* 38a, "os bispos de cada nação ou território exercem unidos — *coniunctim* — o seu ministério pastoral", em oposição a "collegialiter", reduzindo a CE a um forum de inspiração e reflexão, onde os bispos exerceriam uma ação simultânea, mas não colegial e como corpo episcopal. Sobre isso, houve um acalorado debate entre Ghirlanda (as CEs não tem poder magisterial) e Urritia (elas tem esse poder. Cf. *Periodica de Re Moralia* 66 [1987]). Anton é de parecer que se deve buscar o horizonte teológico do magistério autêntico das CEs para além de uma abordagem estritamente jurídica, superando a tendência a estreitar a própria visão do Vaticano II. Esse horizonte teológico se encontra na própria missão evangelizadora de toda a Igreja. E dentro dessa missão que se exerce a função magisterial dos bispos. Em função dessa missão é que eles devem buscar consenso, inclusive com força vinculante. Foi nesta direção que sempre se exerceu o ministério episcopal em Sinodos e Concílios particulares (cf. 357ss). É nesta direção também que os atuais agrupamentos de bispos ou CEs exercem o seu ministério como "instâncias intermédias".

O último capítulo da obra quer responder à questão do "princípio de solidariedade no âmbito das CEs" (p. 437-491). Esse princípio é aplicável à Igreja? em que

medida? Trata-se de uma discussão que vem das ciências sociais aplicadas à eclesiologia. De novo, o Sínodo extraordinário de 85 trouxe à tona o debate em torno de sua aplicabilidade ou não à Igreja. Anton situa-se no que ele chama de "via média" (484), ou seja, pressuposta a visão da Igreja como "communio": pressuposto que a Igreja não se reduz a sua realidade social, mas é *também* realidade social, esse princípio aplica-se também à Igreja. Condição: sem prejuízo da natureza específica da Igreja e, conseqüentemente, de sua estrutura hierárquica (cf. p. 846.490).

O livro certamente representa um novo marco nos atuais debates sobre as CEs, uma reação sadia à tentativa de restringir as orientações conciliares sobre a questão ao campo jurídico, sem atender em profundidade às suas raízes teológicas. Retoma a problemática dentro da grande tradição, que vem da Igreja antiga, de privilegiar o caminho colegial no exercício

do ministério episcopal. O surgimento das CEs vem responder a uma urgência da evangelização do mundo de hoje. A recente prática das CEs precedeu, como de costume, a teoria sobre elas. É tarefa indispensável confirmar a nova prática do exercício colegial da responsabilidade episcopal, a despeito das atuais dificuldades e de eventuais abusos, com uma reflexão eclesiológica e teologicamente consistente, que esteja inclusive na base do seu encaminhamento jurídico. Essa abordagem deve manter coerência tanto com a grande tradição da Igreja, quanto com as exigências da missão no mundo de hoje.

O livro de Angel Anton recomenda-se, pela profundidade da abordagem, sobretudo aos estudiosos da Igreja, a professores e estudantes de teologia que desejam aprofundar um assunto hoje inevitável em eclesiologia.

C. Caliman

ESTRADA, Juan A.: *Del misterio de la Iglesia al Pueblo de Dios: sobre las ambigüedades de un eclesiología misteriosa*. — Salamanca: Sígueme, 1988. 255 p. 21,1 x 13,4cm. (col. Verdad e imagen, 104). ISBN 84-301-1042-9.

Este livro é a terceira obra eclesiológica de um A. do qual se pode dizer, com acerto, que escreve para cristãos adultos. Nele, reconhecemos continuidade com as outras obras e aprofundamento do seu pensamento, especialmente em seu esforço por manter-se fiel ao Concílio Vaticano II, que, na mente de Paulo VI, devia "servir de ponto de partida, como inspiração e como horizonte que exige novas implicações e desenvolvimentos, pois a vida da Igreja segue adiante e não pára" (117).

Para o A., o núcleo da questão eclesiológica atual está na identidade da Igreja, em sua autocompreensão. Por isso, o estudo dos títulos eclesiológicos será fundamental para ter-se acesso ao que é a Igreja. O estudo é realizado, com não pouca erudição histórica, numa perspectiva sistemática, atento às orientações teológicas dos últimos anos, especialmente à reflexão desenvolvida e recolhida pela Constituição sobre a Igreja do Concílio Vaticano II.

O título da obra, segundo o A., "tenta recolher as implicações essenciais do caminho seguido no Concílio para definir a Igreja, pois considero que tal 'caminho' é constitutivo e essencial para a reflexão eclesiológica atual" (11). Vale dizer que o A., sem dicotomias nem reducionismos, em fidelidade e continui-

dade com o Concílio, partindo de uma eclesiologia mistérica — em sua complexidade e pluridimensionalidade —, privilegia o título de Povo de Deus. Ambos ficam em relação complementar, numa dialética de síntese e tensão.

No cap. I — importante e determinante para o restante — estuda-se com notável rigor o que se entende por Mistério da Igreja, seu significado e alcance na Igreja antiga, e as razões que levaram a seu desenvolvimento no Vaticano II. Segundo seja a consideração do “Mistério da Igreja” em sua determinação “sagrada” (com todas as conseqüências da reflexão teológica da encarnação), assim também será nossa compreensão da identidade cristã, de sua relevância no mundo e do sentido de pertença à Igreja. Subjaz ao discurso do A. uma antropologia teológica que, de maneira feliz e sugestiva, expressa a relação entre o homem e Deus.

Nos seguintes capítulos, o A. se ocupa de três títulos eclesiológicos: dois recolhidos pelo Concílio e outro que surge da própria lógica do “aggiornamento”. O primeiro, Igreja como *sacramento de salvação*, é apresentado numa perspectiva cristológica e pneumatológica. A Igreja é situada no plano de Deus e no desenvolvimento do cristianismo. Destas considerações o A. extrai conseqüências, sejam teológico-dogmáticas, sejam pastorais. A missão da Igreja é articulada com suas estruturas sacramentais, esboçando assim uma teologia da Igreja, onde “a identidade e continuidade da Igreja se enquadram num contexto relacional, missionário e dinâmico” (115), isto é, como comunidade que é sinal e instrumento da graça que permanentemente atualiza, desde a fidelidade — “segundo o Espírito” —, a vida e o projeto de Jesus, da maneira como a experienciou a Igreja na experiência de Páscoa.

No segundo título estudado, *Corpo de Cristo*, o A. aprofunda a conexão entre

cristologia, pneumatologia e eclesiologia. Suas observações sobre uma eclesiologia mais eucarística — são muito interessantes pela recuperação de elementos históricos da mais genuína tradição da Igreja, frequentemente esquecidos, e pela sensibilidade teológica com que são feitas. “O mais substancial e determinante do título Corpo de Cristo aplicado à Igreja está, não na idéia de corpo, mas no sujeito (Cristo) do qual ela forma parte” (120).

O capítulo seguinte, dedicado ao *Povo de Deus*, sem separá-lo do “Mistério de Deus”, busca o equilíbrio na reflexão eclesiológica a que o Concílio desafia. Mantém em sua exposição a mútua relação de complementariedade e correlação, ressaltando na apresentação da concepção de Povo de Deus “as dimensões horizontais, históricas e sociológicas do mistério eclesial”, sem deslizar a posturas simplesmente sociológicas ou empíricas.

No capítulo final o A. desenvolve brevemente o título *Igreja dos pobres*. Apresenta especialmente a atualidade do problema da pobreza em sua natureza dogmática. A pobreza, o pobre, Cristo pobre, “converteram-se em um elemento constitutivo da imagem do Deus cristão, da missão de Cristo, da função do Espírito no plano de salvação e da mesma constituição da Igreja em sua estrutura ministerial e sacramental” (239). A partir de reflexões bíblicas, o A. mostra como o tema da pobreza e a presença do pobre é também determinante da autocompreensão da Igreja como comunidade messiânica.

A obra em seu conjunto é uma séria reflexão sobre a Igreja. Bem ancorada no NT e em toda a Tradição dos quase dois milênios de Igreja e com uma aguçada sensibilidade para seus atuais desafios.

Ubaldo Ramos

HÄRING, Bernard. *¿Hay una salida?* Pastoral para divorciados. / Trad. do alemão: Claudio Gancho. — Barcelona: Herder, 1990. 148 p., 17,8 x 11cm. ISBN 84-254-1713-9.

HÄRING, Bernhard: *Existe saída?* Para uma pastoral dos divorciados. / Trad. da trad. espanhola, cotejada com o original alemão: Gabriel C. Galache; Marcos J. Marcionilo. — São Paulo: Loyola, 1990. 100 p., 20,8 x 13,9cm. ISBN 85-15-00236-1.

Do alto dos seus mais de 50 anos de magistério teológico profícuo, B. Häring tem a coragem de apresentar, como seu canto de cisne, uma solução para um dos desafios mais candentes da pastoral atual: a questão dos divorciados. A proximidade da morte e da acolhida misericordiosa no seio do Pai, como ele mesmo diz, o impeliu a uma palavra de alento e simpatia para com os envolvidos nesta questão. Por isso repete a toda hora: "tenham ânimo". A situação existencial em que se encontra e na qual não tem nada a perder, lhe dá uma grande compreensão para com os que sofrem este problema e uma extrema lucidez e coragem em propor soluções pastorais. É um cântico à magnanimidade e misericórdia do amor de Deus e um convite a que a Igreja se deixe inspirar e pautar por este amor na busca de solução para os divorciados.

O livro abre-se com vários casos sofridos de recasados que buscavam uma saída dentro do contexto da fé e encontraram na acolhida do A. a solução para as suas vidas.

A necessidade de um novo enfoque na maneira de tratar pastoralmente a questão da indissolubilidade matrimonial fundamenta-se no fato de estarmos diante de uma nova situação tanto a nível de sociedade quanto de Igreja. A profunda instabilidade da sociedade atual torna o matrimônio muito mais vulnerável. Colo-

ca o cônjuge separado numa situação desagregadora, porque o lança em profunda solidão e abandono. As sociedades tradicionais eram mais estáveis e conseguiam sustentar e acolher pessoas solitárias. Hoje não é mais possível. Na própria Igreja criou-se uma nova consciência fundada em novas bases antropológicas e teológicas colocadas pelo Vaticano II.

Na espiritualidade da *oikonomia*, típica da Igreja Oriental, Häring encontra uma resposta para os desafios colocados por esta nova situação. O objetivo da sua obra é justamente uma aplicação da *oikonomia* à doutrina da indissolubilidade matrimonial. Advoga o uso de uma possível práxis da *oikonomia* em relação à separação dos cônjuges e a seu novo casamento. *Oikonomia* é o ordenamento salvífico de Deus como o Bom Pastor que acolhe com grande misericórdia e magnanimidade a ovelha desgarrada. As Igrejas Orientais procuram inspirar-se na *oikonomia* na forma de tratar dos matrimônios fracassados. A Igreja Romana procura dar uma solução jurídica para tais casos, esquecendo a primazia da *oikonomia* que se expressa no "sede misericordiosos como vosso Pai celeste é misericordioso".

A questão colocada por Häring é de como ajudar a nossa Igreja a caminhar e a inspirar-se mais nesta espiritualidade "econômica". Não se trata de apressar ou reverter um processo, mas de abrir espaços na perspectiva da *oikonomia* dentro da própria disciplina da Igreja Latina. Uma primeira aplicação possível seria a maneira de conceber o sacramento da penitência. Acolher e respeitar mais a decisão séria e responsável do penitente.

Häring indica os primeiros passos que poderiam ser dados em direção a uma nova regulamentação legal mais inspirada na *oikonomia*. Antes de mais nada, a superação do tuciorismo e a recuperação de uma maior equidade no julgamento dos processos de nulidade. Em segundo lu-

gar, maior respeito ao direito fundamental de todo ser humano ao matrimônio, porque na sociedade atual a pessoa solteira não encontra proteção. Por fim, o peso da argumentação demonstrativa no processo de nulidade deveria cair mais sobre o tribunal encarregado de provar a validade do matrimônio do que sobre os cônjuges que precisam encontrar as provas da sua invalidez. Portanto, existem saídas em nossa própria tradição legal que se inspiram na *oikonomia*.

Antes que exista nova regulamentação, o que é possível fazer de uma maneira coerente com a disciplina atual? Häring sublinha que não quer provocar rebelião, mas ajudar a Igreja. O matrimônio é sacramento de salvação para os casados e deve ser mantido a todo custo e com sacrifícios. O segundo matrimônio nunca deveria ser o normal. Por isso é preciso criar uma pastoral da reconciliação que possibilite a reconstrução dos matrimônios em crise ou até falidos, mas com esperança de reencontro. Häring aponta algumas etapas úteis neste processo de reconciliação.

Por fim, como atuar nos casos em que é impossível uma reconciliação e muito menos é recomendável uma volta ao antigo cônjuge? Aqui, Häring introduz um dos recursos fundamentais da ética da responsabilidade e da educação para a maioridade moral, a epiquéia. Este recurso seria aplicável àqueles casos em que os cônjuges e o respectivo pastor de almas chegaram a um juízo claro — i. é, com elevada probabilidade —, de que o primeiro matrimônio foi inválido. A questão da epiquéia coloca-se quando a declaração de nulidade é negada por não terem sido aduzidas todas as provas, e os interessados, depois de adequada reflexão e consulta ao seu pastor de almas, estão seriamente convencidos de que o primeiro matrimônio era inválido. Neste caso, estão autorizados a contrair um segundo matrimônio.

Perguntando como proceder quanto à efetivação formal deste ato, Häring propõe três caminhos. No primeiro o pastor realiza a bênção do segundo matrimônio, inscrevendo-o no registro de casamentos e assumindo os riscos de tal procedimento. No segundo caso, os cônjuges expressam o seu consentimento diante de duas testemunhas, já que não existe sacerdote autorizado. No terceiro caso, a celebração civil vale como forma substitutiva da bênção nupcial.

Outras soluções são de foro interno. Limitam-se ao âmbito sacramental protegido pelo segredo da confissão. Aplica-se aos casos de separados inocentes, pessoas abandonadas contra a sua vontade ou que já contrairam um segundo matrimônio e querem voltar ao convívio da Igreja. O interesse é receber os sacramentos da reconciliação e eucaristia. Häring analisa as duas condições colocadas pela disciplina eclesiástica, para que tais pessoas possam participar dos sacramentos: viver em continência e não provocar escândalo. Interromper a intimidade conjugal põe em risco a fidelidade. Provoca mais escândalo excluir estes cônjuges bem intencionados da eucaristia do que aceitá-los.

Por fim, Häring aborda o caso da reconciliação do cônjuge que destruiu intencional e escandalosamente o seu matrimônio e o de outros. Neste último caso, deve-se exigir uma autêntica conversão, claros sinais de penitência e o respeito a certas condições.

Häring conclui que a Igreja deveria não só colocar diante dos olhos de todos a seriedade e a radicalidade do seguimento de Cristo, mas também — e mais ainda — ser sinal do amor generoso e sanante do Senhor. Isto se aplica especialmente ao caso do matrimônio.

Esta obra será de grande ajuda para os que procuram acompanhar e encontrar uma saída para muitos recasados que vi-

vem a sua situação cheios de angústia. Sentem-se rejeitados e, por outro lado, querem reaproximar-se da fé e voltar ao convívio da Igreja. Häring propõe saídas, explicitando, com muita coragem e lucidez, aquilo que muitos na Igreja estão pensando e tentando fazer. Como ele

mesmo diz, a obediência à Igreja não deve ser inerte, mas creativa. E ninguém pode duvidar da sua seriedade e do seu amor à Igreja.

J. Roque Junges

PESSINI, Leocir. *Eutanásia e América Latina*. Questões ético-teológicas. — Aparecida (SP): Ed. Santuário, 1990. 176 p., 20,5 x 13,5cm. (col. Teologia moral na América Latina, 6). ISBN 85-7200-031-3.

A obra é uma dissertação defendida no Alfonsianum de São Paulo e o autor, já vários anos, é capelão do Hospital das Clínicas da capital paulista. Isto faz que a obra saiba aliar ciência e experiência. Nota-se de saída que o autor está por dentro do que se discute sobre a eutanásia ao nível do primeiro mundo, principalmente Estados Unidos, onde esta questão é posta com mais força e onde ele realizou estudos de pastoral clínica. A leitura do texto faz descobrir logo que não é uma pura exposição teórica mas está escrito com paixão, isto é, inspirado pelo rosto concreto de enfermos. Mas a originalidade maior da obra do autor é a sua tentativa de pensar a questão da eutanásia a partir da situação e dos problemas da América Latina. Esta é a perspectiva de fundo de toda a obra.

O livro divide-se em três partes. A primeira coloca o contexto sócio-histórico-cultural em que surge a questão da eutanásia. A primeira constatação é que o processo do morrer mudou substancialmente nos últimos séculos: de uma convivência pacífica com a morte a uma negação e tabuização da mesma. Hoje não se morre mais como antigamente, em casa, rodeado de filhos e netos e proferindo palavras de adeus e de recomen-

dações. Hoje, a maioria morre solitariamente num hospital, dopada por remédios e longe dos entes queridos. A sociedade mercantil capitalista procura negar a morte através de mecanismos de maquiagem que fazem dela um tabu.

Outro fato é que o ponto de referência da morte não é mais o coração com as suas palpitações mas o cérebro. Assim a morte tornou-se um fenômeno técnico a ser diagnosticado por aparelhos. Isto tem suas consequências a nível ético.

O maravilhoso progresso técnico-científico no campo da medicina e da saúde elevou muito a estimativa de vida em muitos países, criando um gradativo envelhecimento populacional. Mas, por outro lado, esta sociedade do progresso cultua o mito da eterna juventude relegando os velhos aos asilos e hospitais. Assim aumentou-se a estimativa de vida mas esta vida, uma vez que não tem beleza e força física, não tem mais valor e sentido. O progresso no nível da medicina e da saúde procurou banir a dor da vida do homem. Esta é um total sem-sentido para a sociedade do consumo e do prazer. Assim a dor torna-se algo que o homem não aceita e não quer suportar. Por isso prefere morrer a carregar a dor. Daí aparece a pergunta pela busca de um sentido de viver frente a situações de dor e sofrimento intoleráveis. Por isso, surgem as Associações do direito de morrer com dignidade que defendem o direito de a pessoa decidir sobre o fim da sua vida e os, assim chamados, *Hospices* que procuram acompanhar mais de perto os

doentes terminais. São duas respostas éticas diversas ao desejo de morrer de uma maneira humana.

A segunda parte expõe a argumentação ético-teológica usada na discussão da eutanásia. Os critérios éticos mais comuns no equacionamento da eutanásia são o acento maior ou menor dado à sacralidade ou à qualidade da vida, à soberania de Deus ou à responsabilidade humana sobre a vida; e a diferença entre provocar a morte e deixar morrer, entre meios ordinários e extraordinários de tratamento. O uso destes critérios vai depender de os pressupostos ético-teológicos do autor serem deontológicos ou teleológicos. A obra analisa um representante de cada um dos posicionamentos éticos. Detém-se mais longamente na posição do magistério. Por fim apresenta várias posições que advogam uma maior clareza no uso do próprio conceito de eutanásia porque o seu sentido não é claro e presta-se a confusões. A pura distinção entre direto e indireto não consegue esclarecer o problema. Um ou outro autor começa a defender o uso da palavra eutanásia apenas para os casos de uma ação direta que provoca a morte. O que não fica claro é que palavra usar para os outros casos. O autor não alude, por exemplo, ao conceito de adistanásia, usado por alguns moralistas para designar a negação da distanásia que se identifica com a obstinação terapêutica (não seria melhor designar de encarniçamento terapêutico em vez de obstinação, em consonância com uso vigente nas línguas

latinas que empregam a palavra *acharnement*, *accanimento*, *encarnizamiento*?). Outro conceito, usado por alguns autores, para designar o desejo de uma morte digna e humana é a ortotanásia, que se opõe à busca escapista e direta da morte identificada com a eutanásia.

A última parte procura explicitar as dimensões sócio-político-econômicas da eutanásia no contexto da América Latina. Em nosso continente existe a eutanásia social que provoca a morte já no começo da vida. A expectativa de vida da maioria da nossa população é baixíssima em relação aos países desenvolvidos e a mortalidade infantil nos aproxima dos países mais pobres do mundo. Não é possível falar da morte e da eutanásia sem levar em conta esta situação. Na América Latina, a eutanásia, isto é, a morte feliz é um problema que se coloca para pouquíssimas pessoas porque a grande maioria padece a morte infeliz, isto é, a mistanásia (térmo criado pelo autor para designar como se morre em nossa realidade). A situação da saúde em nosso continente é calamitosa. Somos um continente de doentes onde grassam epidemias que já tinham sido erradicadas e onde falta um saneamento básico e uma política de prevenção. Isto tudo nos obriga a situar a eutanásia entre nós a partir de uma bem outra perspectiva que aquela que move esta discussão ao nível dos países ricos. Esta é a principal contribuição da obra de Pessini para o debate do problema da eutanásia.

J. Roque Junges

HÜNERMANN, Peter (ed.). *Lehramt und Sexualmoral*. — Düsseldorf: Patmos, 1990. 156 pp., 20,5 x 13,5cm. (col. Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, 137). ISBN 3-491-77801-8.

Esta obra é o fruto de dois dias de discussão interdisciplinar entre diversos autores na prestigiosa Academia católica da Baviera sobre uma questão disputada de grande atualidade, magistério e moral sexual. O contexto desta discussão foi a

disputa levantada, por ocasião dos vinte anos da *Humanae Vitae* (HV), sobre o peso magisterial desta encíclica. Um ou outro autor chegou a defender a sua infalibilidade. As diferentes reações foram bastante acaloradas. Moralistas de grande prestígio foram criticados e condenados num Congresso realizado na Universidade Lateranense. Depois de passada a tempestade, a obra a ser recenseada procura colocar as coisas no seu devido lugar. O primeiro trabalho é de F.-L. HOSSELD e apresenta alguns aspectos da antropologia bíblica do corpo e da sexualidade. O autor constata que o relato javista da criação e muitos textos sapienciais valorizam a sexualidade como um dom da criação a serviço do crescimento das pessoas e da sua integração numa comunidade pessoal. Neste sentido ressalta a igualdade e a união entre homem e mulher. Esta comunidade e união abre-se à descendência, à família e à posteridade. Outra constatação é que os textos legais ligados à tradição sacerdotal ressaltam mais a submissão da mulher ao homem e a diferença biológica entre os dois porque correspondem a um ethos mais patriarcal. Ao falar da sexualidade insistem na necessidade de normas sociais que a controlem e permitam a estabilidade e a sobrevivência da família. O terceiro aspecto considerado é que o mundo hebraico em oposição às culturas vizinhas realiza uma dessacralização da sexualidade que permite superar a sua compreensão como tabu. O fundamento disto é a dessexualização do próprio Deus. Não existe uma divindade feminina ao lado de Javé. A esposa de Deus é o próprio povo. A relação entre os dois é entendida numa linguagem esponsal.

O segundo trabalho é de D. MIETH. Procura fazer uma análise da tradição sobre a questão da regulação de nascimentos até a publicação da HV. Para isto, usa elementos de um artigo de L.S. Cahill publicado em *Theological Studies* de 1989.

O primeiro aspecto que chama atenção na tradição é o uso do argumento natureza-pessoa. A natureza é concebida independentemente da experiência histórica e da razão interpretativa. É uma totalidade cósmica cuja finalização é um dado prévio que se impõe ao homem. O homem é pessoa enquanto respeita em si e nos outros as leis da sua natureza corporalizada. Tomando em consideração o desenvolvimento histórico da doutrina da contracepção entre 1930 e 1970, fica claro que houve uma descontinuidade na continuidade. Houve uma evolução entre as afirmações de que as relações sexuais são um mal necessário ou de que são boas se objetivam o filho e evitam o prazer ou, ainda, de que o próprio prazer é bom, se não for procurado diretamente mas acompanhar a busca querida do filho. Posteriormente chegou-se a dizer que as relações sexuais são boas, mesmo que excluam o filho, desde que respeitem as leis correspondentes ao ritmo natural. Hoje afirma-se que as relações sexuais são boas quando a totalidade da vida do casal procura ser fecunda e aberta ao filho. Nestas diferentes afirmações existe uma grande descontinuidade. Neste sentido, não teria sido uma infidelidade à tradição se Paulo VI tivesse acolhido o parecer da maioria da comissão que estudou a questão da contracepção. Teria sido, segundo Mieth, uma evolução natural dos passos anteriores. O parecer da minoria, assumido pela HV, estava fundado em argumentos eclesiológicos (constância da doutrina, ação do Espírito na Igreja e a infalibilidade), argumentos antropológico-éticos (concepção do homem como criatura e não tanto como agente responsável do seu agir; da consciência como algo a ser formado e não tanto como instância de decisão) e argumentos prático-pastorais (perda da credibilidade da Igreja se houvesse uma mudança de doutrina).

F. BÖCKLE analisa a problemática teológico-moral da contracepção tomando

em consideração a exortação apostólica *Familiaris Consortio* (FC) e a concepção de Karol Wojtyła. Com respeito à exortação, explicita o seu argumento central ao falar do serviço à vida (n. 28-35). Este argumento é apresentado dentro de uma antropologia personalista, mas, ao tirar as consequências normativas para o sujeito da ação, recai de novo numa visão naturalista. A explicação para isso, segundo Böckle, está na própria concepção antropológica de Wojtyła, ou melhor, no método fenomenológico-realístico usado para chegar a ela. Existe um salto da fenomenologia para a ontologia, possibilitado pelo esquema potência-ato. As estruturas da natureza (p.ex. a procriação) e da pessoa (o amor, a comunidade de pessoas) são colocadas no mesmo nível. A compreensão personalista das estruturas da natureza permite entender a pessoa a partir destas estruturas. Isto terá a sua consequência na formulação de normas morais.

Os dois seguintes autores, A.W. von EIFF e H. HEPP, provêm do campo da medicina e refletem interdisciplinarmente.

Von Eiff aborda dois problemas: o fim intrínseco do impulso sexual e os métodos anticoncepcionais. Para entender o impulso sexual é necessário considerar que ele independe da sua função procriativa e que suas potencialidades no córtex cerebral estão à serviço da pessoa e de sua capacidade de amar. Neste sentido o impulso sexual é a base do amor entre homem e mulher. Na união sexual entre os dois estão presentes duas ordens: a da natureza (procriação e ajuda mútua) e a da pessoa (o amor). Com respeito à valorização dos métodos contraceptivos, o critério ético não deveria ser o aspecto natural ou artificial mas o fato de ser abortivo ou não. Este último critério expressa melhor o fato de estar ou não a serviço da vida. Outro elemento a ter presente nesta valorização é que a abstinência sexual contradiz o caráter do

matrimônio e não pode ser, senão em casos extremos, usado como método para regular os nascimentos.

Hepp parte do fato de que houve uma mudança na maneira de conceber a fertilidade humana devido ao aumento progressivo da população e à necessidade de regulá-la. Por isso, o controle da natalidade tornou-se uma tarefa para todo casal fértil e um aspecto importante para toda política populacional. Daí a necessidade de implantar centros de aconselhamento, porque o método deve ser apropriado a cada casal. O método contraceptivo ideal teria as seguintes características: inofensivo, seguro em evitar a concepção, física e psiquicamente aceitável para ambos os cônjuges, reversibilidade, fácil aplicação e baixo custo. Nenhum método conseguirá preencher perfeitamente todos os requisitos. Cada casal deverá escolher o método mais apropriado tendo presente estes critérios.

B. FRALING analisa a hipertrofia do magistério em questões de moral sexual. Existe a tendência, da parte de alguns autores, a exagerar e aumentar o peso de alguns posicionamentos morais do magistério, principalmente o da HV, (C. Cafarra, F. Ocariz, R. Garcia de Haro, G. Grisez, J. Boyle, J. Finnis, W.E. May). Estes reúnem-se no "Instituto João Paulo II para estudos sobre o matrimônio e a família" e editam a revista "Anthropotes". Defendem que a norma da HV deve ser assumida como infalível, mesmo que Paulo VI não o tenha afirmado explicitamente. A norma da proibição da contracepção artificial pode ao menos ser uma decisão infalível e portanto irreformável e sem exceções. Fundamentam esta posição na relação indissolúvel entre verdades salvíficas e exigências éticas. Este princípio é verdadeiro e válido. O problema é que não distinguem entre o que é e o que não é revelado. Chegam a afirmar que a HV mesmo que não se fundamente diretamente na Bíblia

pertence ao "ordo moralis" revelado. Esta confusão entre o a "ordo naturalis" e o a "ordo revelationis" permite colocar todas as exigências éticas no mesmo nível e estender o manto do magistério infalível também sobre questões de lei natural. Este exagero provocou uma merecida reação porque não está de acordo com a mente do Vaticano I ao definir a infalibilidade. Esta refere-se em primeiro lugar e explicitamente ao depósito da revelação e àqueles elementos diretamente ligados à salvaguarda da revelação, o que não é o caso dos métodos anticonceptivos. Exagerar e extrapolar o significado de uma causa leva a uma hipertrofia que desvaloriza e torna inefetivo aquilo mesmo que ela quer defender. Esta posição exagerada com respeito à infalibilidade leva água ao moinho daqueles que querem ridicularizar o papel do magistério. Esta posição está muito difundida na opinião pública. Mas a maneira de contrapor-se a ela não é exagerar pelo outro lado.

Quanto à autoridade do magistério em questões de fé, não existem grandes problemas para a sua compreensão. Fraling contudo chama a atenção para dois aspectos. A Igreja não possui a garantia de uma expressão *optimalis* da fé para cada época, mas tem a garantia da infalibilidade na defesa do depósito da revelação contra desenvolvimentos que a falsifiquem. A transmissão deste depósito é tarefa de toda a Igreja e do povo de Deus. O magistério está ao serviço desta tarefa comum. Sua função tem dois pólos de referência, nesta defesa do depósito da fé, o Senhor e o povo de Deus.

Para explicitar a autoridade do magistério em questões de moral é necessário entender o significado da expressão "doctrina de fide et moribus" (DS 3074). Antes de mais nada existe uma íntima relação entre fé e moral, isto é, o evangelho tem evidentes consequências éticas. Neste sentido, o magistério é competente também nestas questões morais relacio-

nadas com a fé. Mas nesta relação existe uma gradualidade. Quanto mais toca o núcleo central da fé, tanto mais o magistério deve ser ativo em questões de moral. O contrário vale também. As verdades de lei natural são verdades de razão e, quanto a estas, o magistério não tem uma competência especial como, por exemplo, em relação às verdades reveladas. Portanto, não pode ensinar uma doutrina irreformável. As exigências éticas que decorrem diretamente do evangelho não precisam de definições, porque são imediatamente evidentes para aquele que aceita o Reino. As exigências éticas decorrentes da natureza humana, isto é, que são de lei natural, necessitam de uma definição e de aceitabilidade racional.

Fraling delimita a competência do magistério àqueles aspectos da vida do fiel que têm algo a ver com o testemunho da e na Igreja. O fundamento desta delimitação está no fato de que o ofício magisterial se relaciona com a comunidade eclesial e sua publicidade. Assim, a competência não entraria no espaço privado e íntimo das pessoas, senão quando este faz parte ou leva ao testemunho público. O problema é que esta delimitação faz jus a um dos princípios sagrados do individualismo moderno, que separa claramente espaço privado e espaço público. Tendo presente esta delimitação, Fraling conclui que o magistério tem a competência da interpretação. A partir destes elementos, procura entender e dar o verdadeiro sentido aos argumentos colocados por aqueles que exageram a função do magistério. Ele se detém principalmente no argumento que quer transformar as normas concretas, por exemplo a da HV, em sentenças de fé.

O último trabalho pertence ao editor da obra, P. HUNERMANN, que tenta fazer uma reflexão teológico-sistemática sobre a competência do magistério. Começa fazendo um estudo histórico da expressão "fides et mores". O termo técnico aparece por primeira vez no Concílio de Trento

e "mores" não diz respeito aos princípios e normas morais mas à práxis da Igreja em seus usos, costumes e ritos. Posteriormente o termo adquire um sentido moral. No Vaticano I e em outras constituições dogmáticas da época, a expressão designa sempre mais o âmbito da moral. Mas a questão que fica é se "mores" refere-se aos princípios éticos universais ou às normas concretas de comportamento.

A parte sistemática está dividida em duas partes: o que é o magistério e sua competência em questões de moral. Cada uma delas é desenvolvida através da formulação de seis teses. Estas teses são implicativas e correspondentes, isto é, a primeira tese sobre o magistério corresponde e dá o sentido à primeira tese sobre a sua competência. Quanto ao magistério, Hünemann insiste, com razão, que a salvaguarda e o testemunho da revelação de Deus em Jesus Cristo é uma missão de toda Igreja e a função magisterial é uma parte deste testemunho que deve estar ao serviço do todo. Este testemunho do magistério relaciona-se intimamente com o evangelho assim como aparece na Sagrada Escritura e na Tradição Apostólica. A verdade testemunhada pelo Evangelho é um acontecimento escatológico. Por fim, é necessário ter presente que as posições normais e correntes do magistério são caracterizadas pelo ensino autêntico sujeito à falibilidade. A definição dogmática de conteúdos da fé e da moral, feita pelo Papa ou pelo Concílio, é, enquanto declaração infalível, um momento do ensino autêntico, como que um caso-limite implícito. Isto significa que o ensino infalível não cai do céu colocando entre parêntese o ensino autêntico que fica com a sua fragilidade.

Ele, por ser extraordinário, é, por isso mesmo, um caso-limite ou um sinal da historicidade e fragilidade do anúncio normal. A declaração infalível, como por exemplo a do Vaticano I, para ser válida precisa mostrar a sua concordância com o evangelho, apresentar as fontes e critérios que a colocam de acordo com a fé e a tradição. Neste sentido pode-se colocar a possibilidade de uma certificação de fé do que é ensinado na Igreja e mais especificamente da capacidade definir um determinado conteúdo. Por isso, quando se diz que uma definição é, em si e não por consentimento da Igreja, irreformável alude-se a um fato jurídico: as setenças do Papa não necessitam do consentimento dos bispos porque obrigam em si mesmo, isto é, não se pode apelar a uma instância superior. Mas isto não significa que ela não pode ser melhorada e ampliada. Também não nega que ela necessita de interpretação. Positivamente se afirma que esta sentença não contradiz o evangelho. Estes princípios de compreensão do magistério o autor aplica à explicitação da competência do magistério em questões morais.

A importância e o mérito da obra como um todo é ajudar a superar uma visão onipotente e oninclusiva do magistério. Quando a competência de uma autoridade não está bem definida e delimitada, o seu papel se deturpa e perde credibilidade. Isto acontece com respeito ao magistério em questões de moral. E a obra que temos diante de nós dá o devido sentido à função do magistério e coloca as suas declarações sobre a moral no seu devido lugar sem exagerá-las, nem diminuí-las.

J. Roque Junges

LEERS, Bernardino. *Moral cristã e autoridade do magistério eclesial*: Conflito - Diálogo. — Aparecida (SP): Santuário, 1991. 144 p., 21 x 14cm. (col. Teologia moral na América Latina, 7). ISBN 85-7200-046-1.

A publicação da *Humanae Vitae* provocou, entre outras coisas, uma discussão benéfica no âmbito da Teologia moral sobre a competência do magistério em questões de lei natural. Esta questão não está superada mas, ao contrário, teve

novos desdobramentos e tornou-se muito atual porque se assiste a uma tentativa de extrapolar e exagerar o peso das declarações do magistério em questões morais. "A volta à grande disciplina" é feita através de um fortalecimento das posições do magistério principalmente em assuntos relativos à moral. Não é por nada que encontramos muitos artigos e publicações, nos últimos tempos, sobre a competência do magistério em questões de fé e moral. Merecem destaque três obras de grande porte teológico: F. A. SULLIVAN, *Magisterium, teaching authority in the catholic Church* (New York, 1983); J. SCHUSTER, *Ethos und kirchliches Lehramt* (Frankfurt, 1984); A. NAUD, *Le magistère incertain* (Montreal, 1987). A obra de B. Leers insere-se neste contexto de discussão, tendo como ponto de referência as relações entre moralistas e Magistério e como horizonte de compreensão a nossa situação de Brasil.

O capítulo primeiro procura fazer um diagnóstico destas relações, sem eludir e esconder os conflitos existentes. Existe uma crise no relacionamento entre estes dois tipos de ministério da Igreja. O início do pomo da discórdia foi a *Humanae Vitae* e principalmente o modo como ela foi gestada. Esta gênese lançou areia na engrenagem de colaboração entre os teólogos e o magistério e tornou pública duas visões diversas de conceber o papel do teólogo e o do magistério. Para este, o papel do moralista é explicar e interpretar os textos do magistério. Mas o cumprimento desta missão encontra muitos obstáculos, antes de mais nada porque o magistério não fornece as suas fontes e nem os nomes dos redatores dos textos, limitando-se às citações bíblicas e textos de seus antecessores. Dá impressão de algo intocável e irreformável. Esta maneira de trabalhar peca pela falta de historicidade, pela falta de consciência de que este texto é deverdor de uma certa visão do homem e do mundo, isto é, ele é situado histórico-culturalmente. A individuação de normas

morais depende sempre de contextos culturais. Normas não caem do céu. Por trás desta discórdia entre moralistas e magistério existem modelos de moral contrapostos. Um, tradicional, que tem como centro a autoridade e como peso uma forte carga jurídica. O outro está centrado na convivência e na comunidade. Neste modelo também existe a autoridade mas com outra perspectiva. Dá mais peso à consciência da pessoa.

O capítulo segundo é uma auto-reflexão de um moralista. Na idade média o magistério era formado por bispos e teólogos com funções diversas. Apenas no Vaticano I é que o magistério se restringiu exclusivamente ao Papa e aos bispos. Nos últimos séculos, aconteceu uma gradativa e crescente institucionalização do magistério e esta foi justificada com o direito divino. Esta divinização levou à mentalidade de considerar toda obediência como santa e toda dissensão, como falta de fé. Alguns moralistas se acomodam a este esquema, outros detectam neste "mal católico", segundo as palavras de K. Barth, um risco à fidelidade ao homem e ao evangelho. Dai nascem os conflitos e levantam-se a questão da autoridade do Magistério e da autoridade dos teólogos. O problema é entender o que significa, num contexto moderno, o binômio autoridade e obediência. O desenvolvimento do senso de autonomia e do senso crítico levaram a que ninguém aceita ordens sem saber a sua razão de ser ou sem saber os motivos racionais de uma certa decisão. A partir desta constatação, o autor faz uma análise histórico-crítica do modo de se fazer teologia moral. O pensamento moral cristão não soube levar em consideração a subjetividade/liberdade, preferindo a objetividade das normas. Por outro lado, não se deu conta de que a moral é fruto de uma construção social e de que as normas dependem do contexto cultural no qual nasceram. Esqueceu que a moral de Israel foi assumida dos povos vizinhos e que

conseqüentemente a moral cristã deve estar atenta às contribuições da experiência da humanidade. Por fim houve um abuso do nome de Deus no sentido de sacralizar o sistema oficial de moral, transmitido pelos manuais tridentinos, e assim poder dominar mais facilmente. Tudo era apresentado como vontade de Deus. A gênese histórica e cultural das normas era esquecida.

O capítulo terceiro é a explicitação de uma imagem do magistério presente entre o povo de Deus e veiculada pela própria autoridade eclesiástica. O contexto em que o magistério exerce a sua função evoluiu enormemente nos últimos séculos. Os tempos mudaram completamente. Os conhecimentos aumentaram em progressão geométrica, criando as condições de um sempre maior controle da realidade natural e social. O próprio mundo vivido se tornou bem maior do que a raça branca da Europa e Estados Unidos. Emergiram novos povos e culturas levando a uma verdadeira universalização do mundo. Tudo isto levou a que o senso unitário cultural e religioso do ocidente fosse quebrado. As características principais deste mundo são a pluralidade de visões, opiniões, interpretações e projetos de vida e uma exigência sempre maior de participação nas decisões e um conseqüente anti-autoritarismo. Este pluralismo se demonstra também no campo dos valores e das normas morais. Estes valores e normas podem até entrar em choque. Daí a necessidade da comunicação, da colaboração e da troca de opiniões. O magistério nem sempre levou em consideração esta configuração do mundo atual.

Nos meios intra-eclesiásticos reinou, nos últimos séculos, um clima de medo e um tipo de pastoral que levou a uma profunda culpabilização. Este medo levou a um dualismo excludente que opunha a Igreja (lugar santo e puro) e o mundo (lugar sujo e perverso). Para fazer frente às ameaças deste mundo, a autoridade ecle-

siástica promoveu uma crescente centralização e romanização do magistério, formando uma espécie de supermagistério no imaginário do povo. Por outro lado estendeu o poder autoritativo papal sobre todas as matérias de que a teologia moral se ocupou nos longos séculos da sua existência. O recurso usado para realizar esta extensão foi colocar debaixo do magistério autêntico e infalível tanto a fé como a moral. Isto foi possível porque o significado de "mores" na expressão clássica "fides et mores" foi interpretado como moral e não mais como ritos e costumes como era antes. Os argumentos a favor desta extensão apontam para a necessidade da Igreja cumprir a sua missão apostólica de dirigir os fiéis pelo mundo conforme os mandamentos de Cristo. Mas a quase totalidade das normas morais pertence à lei natural e depende da sua racionalidade e não do peso da autoridade que as promulga.

Mas o cerne da problemática do magistério, segundo Leers, é como o magistério da Igreja chega às verdades normativas que impõe obrigatoriamente, e em que se baseia a certeza com que as formula para o Povo de Deus e a humanidade toda. Como o magistério descobre a verdade e chega à certeza em seus pronunciamentos torna-se um problema crucial para o homem moderno e que não se resolve em paz pelo princípio "Roma locuta, causa finita".

Depois de ter feito uma radiografia do papel do moralista e do magistério, o autor, no quarto capítulo, procura abrir um caminho de diálogo entre estes dois ministérios. A primeira condição para este diálogo é que ambos se convençam da secundariedade dos seus papéis. Os dois ministérios tem o seu fundamento e origem na comunidade eclesial e sua razão de ser é a edificação do Corpo de Cristo. Ambos estão em dependência de Cristo e do seu Corpo. O conflito entre os dois ministérios não é um conflito entre fé e razão, pois ambos são instâncias eclesiais.

Tanto os pronunciamentos do magistério quanto as teses dos moralistas são secundários em relação ao dado primeiro da consciência moral e do senso moral do Povo de Deus. Os dois ministérios sofrem riscos e deturpações. O moralista empolga-se com as suas teses e construções de saber, caindo no narcisismo. O magistério cai na auto-sacralização, quando liga de tal maneira as normas promulgadas com a vontade Deus que o fiel não precisa mais pensar e decidir.

Os dois ministérios estão a serviço do Povo de Deus, da edificação do Corpo de Cristo, e, em relação a esta missão, são secundários, porque primeiro é o objeto da missão. Eles fazem, antes de mais nada, parte do Povo de Deus. A sua salvação não se realiza pela posse do ministério, mas fazendo o bem como "servo inútil".

Para que os dois ministérios possam ajudar o Povo de Deus é necessário que eles colaborem mutuamente ou que haja comunicação entre eles. Mas esta colaboração e comunicação exigem certas condições. Em primeiro lugar é necessário procurar entender o mundo do outro e não criar um clima de medo. Evitar racionalizações que deturpam a realidade e reações temperamentais que envenenem a comunicação. Para o momento do conflito, o autor propõe algumas regras de jogo para o magistério na sua relação com o moralista no sentido de respeitar os direitos humanos do acusado. Por fim seria desejável que o magistério tivesse uma atitude de tolerância ativa em consonância com o espírito da liberdade religiosa e da misericórdia.

O último capítulo procura descrever o contexto cultural no qual se situa a pro-

blemática em questão. As relações entre os dois ministérios tem o seu "Sitz im Leben" cultural que é a modernidade. Este processo cultural provocou profundas mudanças na mentalidade e maneiras de pensar das pessoas. Estas mudanças se podem notar claramente em relação aos valores religiosos e morais vigentes. A secularização foi um dos efeitos mais marcantes. Os valores da eficácia, da democracia participativa, do respeito à individualidade, da socialização, da defesa do meio ambiente e da descoberta das estruturas injustas são hoje a base da convivência social. Estes novos valores exigem uma reestruturação do campo axiológico baseado na racionalidade e na sensibilidade pela liberdade e democracia. A autoridade não perde o seu sentido mas deve saber situar-se neste contexto.

A obra de Leers expõe de uma maneira clara e sincera os conflitos entre o magistério e os moralistas. Depois, procura encontrar a origem deste conflito no modo como ambos exercem este ministério. "Per via negationis" procura mostrar como não deveriam desempenhar este papel. Faltaria explicitar de uma maneira mais clara qual é positivamente a função de cada um para assim delimitar os papéis e os espaços de atuação. O autor situa muito bem os dois ministérios em relação ao Povo de Deus e o seu exercício é em função de algo que é primeiro: a edificação do Corpo de Cristo que é a comunidade eclesial. Iluminadora é também a tentativa de situar as relações entre o magistério e os moralistas a partir do contexto da modernidade.

J. Roque Junges

SCHMIDT, Stjepan. *Agostino Bea, il Cardinale dell'unità*. — Roma: Città Nuova, 1987. 950 p. ISBN 88-311-5440-0

Esta obra biográfica sobre o "Cardenal da Unidade" representa, sem dúvida, nas suas 950 páginas, uma informação completa sobre a vida e a obra deste sa-

cerdote, que quis ser um "instrumento nas mãos de Deus", no período em que o Concílio Vaticano II renovou a Igreja. O autor, insueta como o biografado e secretário pessoal dele, atualmente a serviço do Secretariado para a União dos Cristãos, teve amplo acesso às fontes. Além disso, como observa o Card. Willebrands na Apresentação (p.9), recolheu recordações e testemunhos de todos que conheceram o padre e o Card. Bea. Divide a obra em 4 partes. Enquanto a terceira mostra o Card. Bea no Concílio Vaticano II, nas suas 4 fases (de 7/12/1962 até 7/12/1965), a primeira e a segunda parte narram a "preparação remota" (1881-1949) e "preparação imediata" (1949-1958). A quarta parte descreve o último triênio da vida do cardeal, que veio a falecer no dia 16 de novembro de 1968, com as palavras: "Sou infinitamente grato".

Natural do Sul da Alemanha, perto da fonte do Danúbio, Bea entrou na Companhia de Jesus e fez estudos de filosofia e teologia em Valkenburg, Holanda. Especializou-se em S. Escritura nas Universidades de Freiburg e Berlim, estudando esses que foram interrompidos de 1914 a 1917 pela I Guerra Mundial. Após 3 anos de Superior (tão jovem!) na Residência de Aachen, voltou à casa de estudos em Valkenburg, onde ensinou a exegese e ocupou também o cargo de Prefeito dos estudos. Seu prestígio manifestou-se pela eleição a Provincial da província da Germânia do Sul, num momento em que o governo da Alemanha admitiu novamente casas de Jesuítas em seu território. No fim do Provincialado (1924), o P. Geral o encarregou da organização, em Roma, de um Instituto para o "Biênio" de formação em filosofia e teologia de professores jesuítas. Neste mesmo período da sua estadia em Roma, começou a lecionar no Instituto Bíblico e na Universidade Gregoriana.

Pio XII nomeou P. Bea membro da Pontifícia Comissão dos Estudos Superio-

res Eclesiásticos, na qual ajudou a preparar a Encíclica *Deus scientiarum Dominus*. Uma experiência interessante deve ter sido, para o P. Bea, a viagem ao Japão em 1929, na qualidade de visitador da Universidade Católica de Tóquio, viagem realizada pela viação férrea transsiberiana, a 40km por hora.

De 1930 a 1949, P. Bea foi Reitor do Pontifício Instituto Bíblico, onde continuava lecionando, escrevendo seus livros, comentários científicos e cooperando com as Congregações Romanas do Vaticano em diversos assuntos. O A. dedica um capítulo especial às relações do P. Bea com o Papa Pio XII, de quem era conselheiro e confessor.

Se o Card. Bea é chamado "Cardeal da Unidade", interessa particularmente a sua atuação "ecumenica", à qual é dedicada o cap. 5 da 2ª parte. Já na Apresentação (p. 7-11), Card. Johannes Willebrands, atual presidente do Secretariado para a União dos Cristãos, refere-se a este aspecto da vida do cardinal Bea. Willebrands, holandês, então professor de filosofia em Warmond, Holanda visitou em 1951 o P. Bea no Instituto Bíblico, falando-lhe sobre os motivos para criar uma Conferência Católica de teólogos de diversas nações, para juntos estudarem o problema da divisão dos cristãos, com a finalidade de buscar a unidade na fé em Jesus Cristo e no Espírito Santo. P. Bea apoiou a idéia e pediu a ele de mantê-lo sempre informado sobre o andamento dessa iniciativa. E Willebrands organizou a "Conferência Católica para Questões Ecumênicas", com cerca de 60 professores de Teologia, que faziam reuniões anuais até 1960, ano em que João XXIII convocou o Concílio Vaticano II. O tema "Ecumenismo" entrou no programa do Concílio. Pelo Motu Proprio *Superno Dei Natu* de 5/6/1960, João XXIII erigiu o "Secretariado para a União dos Cristãos", confiando ao P. Bea a presidência; este pediu ao Papa para secretário da nova

instituição o professor Johannes Willebrands.

A escolha do P. Bea para o cardinalato, por João XXIII, foi para ele uma "ordem peremptória" que "veio como um raio do céu sereno", e visava conferir-lhe a necessária autoridade para presidir as deliberações conciliares sobre o ecumenismo, aceito pelo Papa como relevante tema do Concílio. Cabia agora ao Card. Bea dirigir os trabalhos preparativos e em seguida as próprias deliberações conciliares sobre este assunto, no qual grande parte dos Padres Conciliares não tinham ainda nenhuma experiência. Recordamos a impressão de novidade que causou a decisão de João XXIII de convidar ao Concílio "observadores" das Igrejas separadas. No presente livro, estes acontecimentos são tratados nas pp. 336-613, cabendo um capítulo inteiro ao "Aprofundamento das relações da Igreja com o povo judeu através de vivências dramáticas". Este tema impôs-se à Igreja em Concílio, por acontecimentos conhecidos por todos. Em 1933 — Ano Jubilar da Redenção — o anti-semitismo entrara numa fase violenta, pela ascensão de Adolf Hitler ao poder. Na preparação do Concílio houve também reações árabes, que procuraram impedir o aparecimento deste problema na discussão conciliar. De fato, era a primeira vez que um Concílio Ecumênico deliberava e se pronunciou sobre o assunto. O autor trata o tema nas pp. 564-613, com os seguintes sub-títulos: "O Concílio enfrenta pela primeira vez o problema dos Judeus", "A laboriosa preparação do 3º período conciliar", "Fruitos inesperados", "Na tempestade", "E se fez uma grande bonança", "O povo de Deus do NT espiritualmente ligado à estirpe de Abraão", "O anti-semitismo: suas motivações religiosas", "As responsabilidades das autoridades de Jerusalém" (no deídicio), "Responsabilidade coletiva do povo?", "A posição do povo judeu depois dos fatos da paixão", "Vida e ação"

(no futuro). Estes títulos são capítulos de um livro do Card. Bea: *La Chiesa e il popolo ebraico* (Brescia: Morcelliana, 1966; port. Petrópolis: Vozes, 1968)

Não será difícil perceber os motivos que levaram João XXIII a chamar precisamente o P. Bea para a direção deste novo Secretariado ecumênico. Ele era reconhecido como conhecedor da S. Escritura, livro fundamental para o Concílio e para o diálogo ecumênico com as Igrejas protestantes. Como Reitor do Instituto Bíblico, Bea tinha já contatos com biblistas de Igrejas reformadas através de publicações exegéticas e como participante de congressos bíblicos. Sendo filho da Alemanha, tinha desde a infância alguma convivência com os evangélicos luteranos. E certamente o Papa confiava neste colaborador de Pio XII, na sua plena fidelidade à Igreja e no seu critério católico nas discussões conciliares.

Num sintético olhar retrospectivo sobre o livro do P. Stjepan Schmidt, deveremos reconhecer que nos proporcionou uma biografia completa de uma figura importante da Igreja na fase de "adaptação aos tempos modernos" que se operou pelo Concílio Vaticano II. É uma obra exata, que com acribia entra nas minúcias e por isso tornou-se um tanto extensa. Em 4 apêndices, nos presenteia com a "Bibliografia do Card. Bea" (441 números; p. 890-922), indica todas as suas contribuições aos trabalhos conciliares, seja na Comissão Preparatória central, seja no próprio Concílio (p. 923-926), oferece a bibliografia sobre o cardeal, em ordem alfabética dos autores (p. 927-934), e uma breve bibliografia de autores não-católicos sobre o Concílio. Como se vê, esta obra constitui um verdadeiro monumento erigido ao primeiro Presidente do Secretariado para a União dos Cristãos por seu próprio secretário pessoal. Permanecerá obra fundamental de informação.

Frederico Laufer