

**WOLFF, Elias. Caminhos do Ecumenismo no Brasil.  
História – Teologia – Pastoral.**

São Paulo: Paulus, 2002. 456p. ISBN 85-349-2025-7

Este livro é tão oportuno quanto necessário. Não existia ainda no mercado uma publicação maior, atualizada, que procurasse ser uma ponte entre o ecumenismo no âmbito global e na sua forma regional no Brasil. Seu autor, padre católico romano e professor do ITESC, presenteou-nos agora com esta obra ao mesmo tempo erudita, densa e extensa (456 p.), mas bem legível. Trata-se de sua tese de doutorado, defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma, no ano de 2000, agora adaptada para um público além das salas acadêmicas.

Este livro é muito bem vindo também para o leitorado evangélico preocupado com o ecumenismo. Elias Wolff busca, com amplo conhecimento, engajamento e atitude de respeito às diferenças, mostrar a necessidade do ecumenismo e suas formas atuais, definindo que “é através (diá) do encontro de saberes (logos) diferentes da fé cristã que se constrói a possibilidade da *oikoumene* na compreensão e vivência do *kerigma* cristão.” (p.17) É a pertinência deste fato que o autor pretende verificar no seu estudo. Mais especificamente, tem como objeto o diálogo ecumênico no Brasil a partir das igrejas-membro do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC). Restringe-se, portanto, ao ecumenismo cristão entre as Igrejas Católica Apostólica Romana, Cristã Reformada, Episcopal Anglicana do Brasil, Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, Metodista, Católica Ortodoxa Siriana do Brasil e Presbiteriana Unida. É preciso lembrar que, obviamente com exceção da primeira, estas igrejas representam apenas pequenas parcelas da população brasileira, tendo ainda expressão regionalizada (especialmente no Sudeste e Sul). A crescente minoria conhecida como “evangélica” são as igrejas pentecostais e neo-pentecostais, em geral alheias ao ecumenismo. Enquanto, desta forma, o livro não represente uma postura majoritária no país, consegue fazer um gancho entre ecumenismo de cunho institucional no Brasil e no mundo, em diálogos bilaterais e multilaterais. Espero, junto com o autor, que esta



sua apresentação sirva para deixar clara a necessidade de um ecumenismo de diálogo e consenso, imprescindível para dar continuidade aos laços fraternos estabelecidos a partir de contatos pessoais e colaborações na prática. De fato, como destaca o autor, o ecumenismo no Brasil tem o diferencial que ele nasceu, principalmente, a partir da cooperação na luta contra a opressão e pela libertação, com a forte opção pelos pobres feita na Igreja Católica Romana e em algumas igrejas evangélicas. Apresento a seguir os principais passos percorridos pelo autor na sua obra.

O livro começa, num *primeiro capítulo* (p. 25ss.), com uma ampla introdução à temática, apresentando os desafios para o ecumenismo no Brasil. Descreve fatores jurídicos, teológicos e pastorais que fazem com que a situação do pluralismo cristão no Brasil seja tão complexa e, conseqüentemente, o diálogo tão difícil. Houve muitos desencontros, especialmente entre o catolicismo romano e o protestantismo de missão que procurava inserir-se no Brasil, a partir da segunda metade do século XIX. No entanto, as igrejas também estão enfrentando desafios que lhes são comuns: O crescimento rápido do pentecostalismo, a diversidade religiosa – que não segue os padrões na Europa e precisa, portanto, de uma resposta diferente – e a situação social no país, criam conflitos (ideológicos, econômico-sociais, de raça e de gênero) por dentro de todas as igrejas.

No *segundo capítulo* (p. 75ss.), o autor apresenta uma história do ecumenismo do Brasil, a partir da criação da Aliança Evangélica Brasileira, em 1903, quando começa o ecumenismo interprotestante, seguido por uma segunda fase, a partir de 1960, com a entrada de católicos romanos e anglicanos, e uma terceira que se inicia com a formação do CONIC, em 1982. Por destacar as expressões institucionais que o ecumenismo teve nestes anos, este capítulo histórico tem um caráter mais técnico. Serve muito bem como referência para entender a origem e a existência de tantas “siglas” (AEB, CEB, GERT, EDI, CESE etc.), sua história e seu papel na promoção do ecumenismo.

O *terceiro capítulo* (p. 155ss.) aborda o fundamento teológico para o ecumenismo. Inicialmente, são descritos fatores nas várias igrejas que complicam o diálogo ecumênico, entre eles a indiferença e o fundamentalismo. Logo, o autor menciona fatores despertadores para a consciência ecumênica, como o Concílio Vaticano II com seu decreto sobre o ecumenismo (“Unitatis redintegratio”) e as conferências regionais (Medellín, Puebla, Santo Domingo) que o seguiram, bem como a Encíclica papal “Ut unum sint” de 1995. Também ressalta a importância de entidades



ecumênicas e o nascimento da Teologia da Libertação, empreitada ecumênica desde o início. Diante dos grandes desafios que lhes são comuns, cristãos, teólogos e lideranças das várias igrejas, começam a colaborar – são iniciativas locais, porém com repercussão e apoio internacional. No entanto, não se elaborou uma “proposta articulada de ‘teologia ecumênica’” (p. 169). Destacando a importância de uma “unidade metodológica da compreensão e explicitação da fé” (p. 170), Wolff insiste que é preciso um aprofundamento teológico além da simples colaboração. Para tal, sugere uma metodologia baseada numa hermenêutica da Bíblia e da Tradição, enfatizando o aspecto da *koinonia/comunhão*. Wolff propõe a convivência, a cooperação e o diálogo teológico-doutrinal como momentos da teologia ecumênica, e o testemunho em comum como aspecto fundamental do caminho do ecumenismo. Insiste, com direito, na necessária reconciliação entre o ecumenismo “prático” e o ecumenismo “doutrinal”, sendo estes, na verdade, as duas faces da mesma moeda. Numa tese forte e bastante radical, chega a afirmar que uma reflexão sistemática nessa perspectiva ecumênica, centrada no amplo horizonte da *koinonia*, possa avançar além das dificuldades que deixam a teologia da libertação atualmente numa “estagnação” e “perplexidade” (p. 202). Num último sub-capítulo, o autor trata do horizonte temático da teologia ecumênica (p. 203ss.), com aspectos bíblicos, históricos, culturais, missiológicos, escatológicos e místicos.

No *quarto capítulo* (p. 233ss.), o autor explora elementos constitutivos da unidade da Igreja, ressaltando o consenso já alcançado e questões de divergência contínua. Estes elementos incluem a compreensão da própria natureza da Igreja, certamente o aspecto mais importante (e divisório) no diálogo ecumênico. Outro fator é a unidade na fé, onde são apresentados processos de diálogo ecumênico sobre a confissão de fé e a doutrina da justificação, áreas nas quais foram alcançados consensos bastante amplos. Segue uma abordagem da unidade sacramental, ponto de consenso avançado no que se refere ao batismo, mas de polêmica contínua em torno da Santa Ceia/Eucaristia, como é bem sabido. Entre vários argumentos importantes, o autor destaca a necessidade para com o compromisso da celebração como afirmação da unidade do corpo de Cristo, “num contexto de vida em que o alimento se torna motivo de angústia e sofrimento, sendo fundamental que o sentido do repartir o pão seja experiência de partilha e solidariedade” (p. 311). A questão do ministério ordenado é tratada a seguir. É um dos pontos de maior divergência, especialmente entre católicos romanos e protestantes. Mesmo assim, é impressionante o grau de convergência que Elias Wolff consegue



trazer à luz. Até o primado papal parece aceitável aos não romanos, especialmente aos anglicanos, como ministério universal da unidade, pressupondo, no entanto, um poder partilhado com outros primazes – visão igual à das igrejas ortodoxas.

O *quinto capítulo* explora a relação entre ecumenismo e promoção humana (p. 343ss.). Segundo Wolff, a cooperação ecumênica, promovida especialmente pelas Entidades Ecumênicas de Serviço, “surge como imperativo da comunhão na mesma fé e na mesma realidade social” (p. 370). Destaca a importância, no entanto, de que esta prática não pode nem deve ficar apenas com algumas pessoas, servindo como espécie de “tribo ecumênica” (A. E. Abumanssur, apud p. 371, tb. 412), num exclusivo “ecumenismo de base”, mas precisa perpassar os níveis eclesial e de entidades ecumênicas. A cooperação é entendida como parte integral da missão das igrejas, recebendo enfoques ecumênicos em ações como a Campanha da Fraternidade 2000 – Ecumênica, espaço tradicionalmente ocupado pelos católicos romanos, mas naquele ano promovido em parceria com o CONIC (uma nova edição está programada, aliás, para 2005). Desta forma, fica visível que, como diz o *epílogo*, a “união das igrejas na história... não tem um fim em si mesma, mas apresenta-se como *caminho* para a unidade do gênero humano” (p. 414).

Elias Wolff está, ao meu ver, abrindo uma visão de caminhos que o ecumenismo possa trilhar, assim trazendo um ar refrescante e de esperança para um diálogo que vem mostrando sinais de cansaço e de resistências graves por parte de várias igrejas. Em primeiro lugar, porque ressalta a importância de uma “mística ecumênica”, que entendo como disposição espiritual, implicando uma “conversão interior”, uma *kénosis*, ou seja, uma postura de humildade e serviço, facilitando a “reconciliação e o perdão mútuo” (p. 229s.). Implica também que se trata de um diálogo entre iguais e não entre superiores e inferiores (cf. p. 175). “A mística ecumênica permite ver que as divisões atingem mais os aspectos acidentais e estruturais da Igreja, no que se refere à sua manifestação visível, estruturas de organização e estruturas doutrinárias, do que a sua essência” (ibid.). Esta postura relativiza as separações, pois adota uma visão mais profunda, procurando a unidade no próprio Deus. Assim, consegue superar os impasses que recentes documentos eclesiásticos vêm reforçando. Pode-se dizer que, antes de qualquer consenso doutrinário, o ecumenismo nasce de uma postura, um hábito ecumênico. Lembro aqui a idéia do “prestar contas mutuamente” (mutual accountability, cf. 1 Pe 3,15), postura mencionada em muitos documentos ecumênicos, embora nem sempre vivida, que entende que os Cristãos e igrejas têm a tarefa de “prestar



contas” um para o outro sobre como vive sua fé. Não se pode viver, portanto, enquanto igreja, como se as outras não existissem. A postura assim denominada tem importante raiz no pensamento do metodista argentino, José Miguez Bonino, portanto, relação estreita com o contexto latino-americano.

Em segundo lugar, gostaria de mencionar a ênfase dada pelo autor, com direito, à necessidade de uma metodologia e hermenêutica ecumênica. A hermenêutica tem que ser expandida para tratar do relacionamento entre as igrejas, pois “o que se deve explorar é a possibilidade de que o mistério cristão seja melhor explicitado pelo encontro das diferentes hermenêuticas” confessionais, situando a teologia ecumênica “na tensão permanente entre a confessionalidade e a interconfessionalidade, a universalidade e a particularidade vivida pelos cristãos” (p. 187). Este assunto vem sendo discutido também nos bastidores da Comissão de Fé e Constituição do Conselho Mundial de Igrejas. De fato, o autor cita, entre outros, o documento “um tesouro em vasos de argila” (1998, versão brasileira 2000), elaborado por esta Comissão (p. 181). Teria sido interessante o autor explorar mais este documento, pois trata exatamente dos assuntos que lhe interessam. Contém, entre outros, um capítulo sobre “contextualidade e catolicidade” que permitiria cruzar as questões doutrinárias com a inserção no contexto específico do Brasil e da América Latina, questão que surge repentinamente no livro do pe. Elias (p.ex. 201; 225s.). O documento desenvolve uma noção *qualitativa* da catolicidade em vez de ligá-la, nas palavras de Wolff, “a uma tradição eclesial única” e a “superioridade numérica” (p. 253). Conseqüência disto deveria ser, ao meu ver, sempre diferenciar entre “católicos romanos” ou a “Igreja Católica Romana” e “católicos” no sentido amplo, na “catolicidade” de toda a Igreja de Cristo, diferenciação feita pelo autor em muitos lugares, mas nem em todos. Pela mesma razão, o termo “acatólicos”, surgindo várias vezes no livro, não faz sentido, antes sendo estas pessoas “cristãos não romanos”, pois também evangélicos oriundos da Reforma e, em especial, anglicanos se consideram “católicos” segundo a Confissão de Fé de Nicéia-Constantinopla.

Em terceiro lugar, acho fundamental e bem sucedido o gancho que Elias Wolff consegue fazer entre o diálogo teológico-doutrinal, a cooperação prática e a missão, sendo todas imprescindíveis para o ecumenismo. Assim, ressalta, entre outras, que a busca da unidade é um compromisso com a integridade da pessoa, vendo o ecumenismo como “missão e serviço à pessoa na sociedade” (p. 405). Portanto, inclui o



engajamento pela cidadania, indispensável num país onde o exercício pleno dela está, de fato, ainda inacessível para grande parcela da população. Considero este aspecto uma contribuição muito valiosa do ecumenismo brasileiro ao movimento ecumênico mundial.

O livro de Elias Wolff é, afinal, um excelente e por enquanto único balanço do ecumenismo brasileiro e servirá muito bem como compêndio no ensino teológico nas várias igrejas, acompanhando estudantes de teologia e agentes de pastoral nos seus estudos. Assim sendo, teria sido útil ter um índice remissivo, facilitando a procura de denominados assuntos, nomes e referências bíblicas. Talvez que, numa eventual segunda edição, tal índice possa ser incluído.

*Pr. Rudolf von Sinner*

Doutor em Teologia  
e Professor de Teologia Sistemática –  
Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso  
Escola Superior de Teologia  
Cx. Postal 14  
93030-120 São Leopoldo/RS  
fone: (51) 566 3001  
[r.vonsinner@est.com.br](mailto:r.vonsinner@est.com.br)



## **BÍBLIA DE JERUSALÉM, nova edição, revista e ampliada**

São Paulo: Ed. Paulus, 2002, 13,5 x 21cm, 2206 p.

Antes de tudo, os parabéns sinceros à Paulus pelo serviço inestimável de oferecer ao Brasil o tesouro da Bíblia de Jerusalém (BJ), agora em “nova edição, revista e ampliada”, correspondendo ao original da BJ francesa de 1998. Se a edição de 1985 era apenas a revisão da BJ brasileira, lançada em 1981, a edição atual apresenta-se como a tradução da BJ francesa, que se apresenta como “nova, revista e corrigida”.

Onde, a novidade e onde, as correções? A novidade está no avanço, inelutável, dos estudos bíblicos: a mudança ocorrida, por exemplo, na teoria das fontes do Pentateuco; os questionamentos aos dados bíblicos sobre a história de Israel; os novos resultados dos estudos sobre os evangelhos, as cartas paulinas e os outros escritos do Novo Testamento. E as correções? Muitas, devido ao progresso da linguística e, também, pela necessidade de adequar a tradução às mudanças da língua.

Por outro lado, substancialmente é a mesma BJ, cuja qualidade insubstituível todos reconhecemos e que, mesmo ao lado da TEB, a “Tradução Ecumênica da Bíblia”, da Loyola e, agora, ao lado também da “Bíblia do Peregrino”, da mesma Paulus, continua a gozar da preferência dos nossos teólogos e estudantes de Teologia.

Exatamente por esses motivos, tenho uma série de observações críticas a fazer, no intuito de contribuir para o aprimoramento de tão preciosa publicação que, infelizmente, careceu de uma revisão à altura da sua importância.

Em primeiro lugar, consta que a direção editorial é de Paulo Bazaglia, e a coordenação editorial é do biblista José Bortolini. Consta, igualmente, que os revisores literários desta edição, diferentes dos da edição de 1985, são os seguintes: José Dias Goulart, Honório Dalbosco, Manoel Quinta, Ivanildo Bezerra Lopes. Mas quem é que traduziu, precisamente, as Introduções e as próprias notas e textos modificados? Eu, por exemplo, que contribuí em 1981 com a tradução do texto e das notas de 1-2 Macabeus, Daniel, Baruc, e Atos dos Apóstolos, não fui sequer consultado sobre esses livros, e tenho várias observações a fazer



ao texto que aí está, embora conste o meu nome. E assim, imagino, deve ter acontecido com os outros contribuintes da edição de 81. É pena que isso tenha acontecido.

Falando de modo geral, penso que é urgente uma séria revisão do texto publicado. Li com vagar todas as Introduções e ainda, especialmente, o texto dos cinco livros dos quais eu era responsável: é impossível fazer a lista dos correções a serem feitas, tal a quantidade das que pude anotar.

Só a título de exemplo, e só na p. 29, na Introdução ao Pentateuco, anotei o seguinte: 1) na coluna esquerda, em cima: “tornar *inexplicável*, não ‘inexplicáveis’, a história subsequente de Israel:” (acrescentar os dois pontos). 2) ainda na col. esq., ao meio: Após “a situação política da Transjordânia”, faltou um período inteiro, que está na BJ francesa, p. 33: “*Tarefa do historiador moderno é confrontar esses dados da Bíblia com os fatos conhecidos da história geral. Isto não é fácil e impõe reservas, as quais vêm tanto da insuficiência dos dados bíblicos como da incerteza da cronologia extra-bíblica.*” 3) ainda na col. esq., ao meio: ... “na construção *das* cidades-armazéns”, não “de cidades”... “O Êxodo seria posterior à *ascensão*”, não “ao acontecimento” de Ramsés II. 4) na col. esq., em baixo: “perturbações que *sacudiram* todo o Oriente... não “ajudaram”. 5) na col. esq., em baixo, todo o parágrafo referente ao Decálogo está deslocado: deve ser transposto para a página seguinte, p. 30, col. esq. em cima, antes do parágrafo que diz: “É o direito de uma sociedade..”

Outro caso: na p. 1964, no fim da Introdução às Cartas de São Paulo, a propósito das “cartas pastorais”, há várias frases ambíguas, que não correspondem ao original da BJ francesa, p. 2143. Assim: 1) “Predomina *aqui a preocupação de integração na sociedade ambiente*” e não “um conceito burguês pela respeitabilidade e a aceitação”; 2) “e as qualidades dos ministros são as *de qualquer líder de comunidade*” e não “as requeridas de todos os burocratas”; 3) “Uma Igreja *entusiasta, inflamada pelo Espírito*”, não “entusiástica, radiante com o Espírito”, “tornou-se *uma comunidade organizada*”, não “um cômodo lar”; 4) “O *líder carismático cedeu lugar a uma direção institucional, sinal de um período de transição no qual a legitimidade se torna essencial. Mas não há evidência...*” e não; “Todavia, embora a liderança carismática tenha dado caminho à direção institucional, não há evidência...”

Ainda: na p. 1841, no final da Introdução ao evangelho e às cartas de João, na col. dir., última alínea: “1Jo 2,18-21 alude a *um* cisma que *se teria* produzido...” e não “alude a cisma que *ter-se-ia* produzido...” Aliás, a propósito da falta do indefinido, antes de “cisma”, notei que é uma





constante do tradutor ou revisor desta edição a omissão do artigo indefinido, mesmo quando conveniente ou necessário, por exemplo, na tradução de Jo 6,70: “um de vós é diabo”, em vez de “*um* diabo”; em At 10,28: “é ilícito ao judeu relacionar-se com estrangeiro”, em vez de “com *um* estrangeiro”; em At 11,24, a propósito de Barnabé: “era homem bom”, em vez de “era *um* homem bom”; em At 14,18: “...impedia que a multidão lhes oferecesse sacrifício”, em vez de “oferecesse *um* sacrifício”. Mas, voltando à p. 1841, no final da col. dir., a propósito de 1Jo 4,8.16 se diz que é “uma das afirmações mais *perturbadoras* de toda a Bíblia”... Entretanto, no original, na BJ francesa, p. 2001, o adjetivo é “*bouleversantes*”, realmente difícil de traduzir: mas eu diria “impactantes”, em vez de “perturbadoras”.

No texto de Atos, no qual consta meu nome como tradutor, mudaram constantemente a expressão “abraçar a fé” para “tornar-se crente”(!), traduzindo servilmente o francês. Por outro lado, no texto de 1Macabeus, no qual também consta meu nome, mudaram constantemente o substantivo “Cidadela” para “fortaleza”, apesar de a BJ francesa fazer claramente a distinção entre esta fortaleza determinada, a *Akra*, que ela sempre traduz por “*Citadelle*”, e as outras fortalezas, elas sim, “*forteresses*”. Nos sinóticos, entre muitas outras coisas, o adjetivo “Nazoreu” vem quase sempre grafado como “Nazareu”. Mas, repito, a lista das correções a serem feitas é interminável, urgindo, pois, em obra de tantos méritos, uma revisão cuidadosa.

Uma última observação. Nas “Observações” referentes à tradução, na p. 13, que correspondem ao “*Avertissement*” da BJ francesa, há uma omissão lamentável de vários parágrafos referentes ao sagrado nome de Deus. Este, grafado em francês como *Yahvé*, deveria ser grafado em português como *Yahvê*, e fechado (porque assim se pronuncia o *e* com acento agudo francês), apesar do equívoco, agora já estabelecido, da pronúncia “Javé”, com *e aberto*. Nesta edição brasileira continuou-se a grafar, mais sofisticadamente que na BJ francesa, *Jahweh*, com *w*, mantendo-se a forma adotada nas edições de 81 e 85. Mas a omissão a que me refiro é a do texto seguinte, que faço questão de reproduzir, e que não deverá faltar, absolutamente, numa nova edição:

“Encontra-se, nesta tradução, o nome de Deus sob a forma *Yahvê* (cf *Gn 2,4*). Esta forma, utilizada há certo tempo em várias traduções francesas, traz alguns problemas. Sabe-se que, no hebraico primitivo, só as consoantes eram assinaladas. As vogais do nome divino, colocadas tardiamente pelos massoretas, são as do vocábulo *adonay* (“senhor”), que se devia pronunciar em vez do nome de Deus, considerado santo demais para ser proferido.



A vocalização *yahvêh* é a reconstrução hipotética de um nome cuja pronúncia real não era mais conhecida. Diga-se o mesmo da vocalização *yehovah*, mais próxima da de *adonay*, mas que também não corresponde à forma primitiva.

Várias soluções foram aventadas, para marcar o caráter impronunciável do nome divino. Certas traduções substituíram esse nome pela fórmula “o Senhor” (seguindo a Septuaginta, que traduzia por *Kyrios*, e a Vulgata, que traduzia por *Dominus*), ou ainda “o Eterno”. Outros se contentam em suprimir as vogais, reproduzindo simplesmente o tetragrama *YHWH*.

Nós conservaremos aqui a forma corrente *Yahvê*, mas, em situação de leitura pública, e mais ainda num quadro litúrgico, recomenda-se dizer, melhor, ‘o Senhor’.

Repito. Por que se omitiu “advertência” tão importante, tão clara, tão esclarecedora, sobre uma das características da BJ, que é justamente o emprego direto do nome divino? Ainda mais que esta advertência é uma das novidades da BJ francesa de 1998, que não se encontra na BJ francesa anterior, de 1973. Se esta edição brasileira se apresenta com as “novidades” da BJ francesa, o que será que levou os editores a simplesmente silenciá-la?

Apesar de todas estas observações, no entanto, quero terminar como comecei, expressando meus sinceros parabéns à Paulus pelo serviço inestimável à Igreja do Brasil que é esta nova edição, atualizada, da Bíblia de Jerusalém. Mesmo discordando da afirmação – legítima em marketing! – de que estamos diante de uma edição da Bíblia “inteiramente nova”, concordo com a frase final da propaganda: “Com razão se poderá dizer” – especialmente após uma boa revisão – “que, hoje, esta edição da Bíblia de Jerusalém representa a mais nova e atual leitura do texto da Bíblia no Brasil”.

***Pe. Ney Brasil Pereira***

Mestre em Ciências Bíblicas e Professor no ITESC

Endereço: Caixa postal 5041

88040-970 FLORIANÓPOLIS, SC

fone 048.234.0400

email: neybrasi@terra.com.br



## COMBLIN, José. O Povo de Deus

São Paulo: Paulus, 2002, 410 p.

José COMBLIN, que acaba de completar 80 anos (em 22/03/03), doutor em teologia pela Universidade de Lovaina, reside há vários anos no interior do Estado da Paraíba. Autor de vasta bibliografia, brindamos, desta vez, com uma importantíssima obra de eclesiologia.

Defensor do Concílio Vaticano II, o autor resgata o conceito de “povo de Deus” criado neste concílio, explorando-o sob diversos ângulos. É uma obra bem expressiva, constando de dez capítulos, mais introdução e conclusão.

Na introdução, COMBLIN deixa claro que esta obra foi escrita em vista de um novo pontificado (p. 5), a fim de que este possa resgatar os textos conciliares, principalmente o segundo capítulo da *Lumen Gentium* (LG 2), que aborda o conceito de “povo de Deus”, sistematicamente eliminado do discurso eclesial atual (p. 9), com mais ênfase a partir do Sínodo extraordinário de 1985, que o substituiu pelo conceito de comunhão (p. 13), suprimindo de vez o povo dos pobres dos horizontes da Igreja. Diante disso, se se quer ser fiel ao Evangelho e ao Concílio, há que se retornar ao conceito de “povo de Deus” do Vaticano II, tema-eixo do primeiro capítulo.

Nesse capítulo, logo após algumas citações da *Lumen Gentium*, o autor afirma que os padres conciliares tinham plena consciência de que a LG 2 ia em sentido totalmente contrário à eclesiologia comum na Igreja, e era isso mesmo que eles queriam, contra toda a hierarcolgia da Igreja como *societas perfecta* (p. 20), valorizando, dessa forma, a sua divindade e a sua humanidade (p. 22). Todavia, ainda que a resposta do concílio fosse correta, ela chegou tarde, sua aplicação demorou e, não fosse só isso, no atual papado ela foi rejeitada (p. 24). Ora, o que o concílio quis foi rejeitar uma eclesiologia que divinizava a humanidade da Igreja (p. 26). Ao fazer isso, assumiu o estar da Igreja na história, no meio dos povos da terra, em movimento (p. 32), solidária aos outros povos (p. 33), subsistindo em todos eles (p. 35). Entrementes, tendo o magistério abandonado tal teologia e voltado à concepção pré-conciliar, pôs-se acima da cultura (p. 37), das religiões (p. 38) e do povo, que havia sido promovido pelos padres conciliares a protagonista da história. Antes desse fato, porém,



o concílio não precisava ter escrito um capítulo especial – a LG 4 – sobre os leigos, porque tudo deveria estar incluído no capítulo sobre o povo de Deus. Com isso, apenas enfraqueceu o que havia dito antes (p. 40), distinguindo o leigo do clérigo, o sagrado do profano (pp. 42-46). Positivamente, ainda que com muito medo de ofender a hierarquia, este capítulo procura expressar os modos de participação ativa dos leigos. Tudo isso foi uma grande novidade, infelizmente, ainda não aplicada (p. 50).

No segundo capítulo, para entender melhor o alcance da teologia do “povo de Deus” do Vaticano II, COMBLIN a situa dentro da história da teologia e da instituição da Igreja (p. 52), e chega à conclusão de que a hierarcolgia é fruto do neoplatonismo (p. 53): assim como a realidade é reduzida ao Uno, do papa deriva tudo (p. 54). Tem-se, então: um Deus – um Cristo – uma cristandade – um papa (p. 56). O que sobrou para o povo? Mesmo diante de muitos movimentos de contestação e de transformação, a Igreja continuou clerical, e aí nasceu a “outra” Igreja, que depois se tornou anticlerical (p. 59), e esta, ao tomar consciência de povo cristão, fê-lo sem referência a uma religião (p. 60). A consequência foi o enfraquecimento da Igreja e a secularização da sociedade (p. 62). No fundo, foram elaboradas duas eclesiologias, apenas uma oficial, e esta acabou ignorando a popular (não-oficial), transformando-a numa heresia ou próximo a ela (p. 63). Todavia, alguns movimentos, entre os quais o franciscano, no século XIII, trouxeram esperança às pessoas. Cedo, infelizmente, a Igreja tratou de integrar os mendicantes na sua política própria (p. 67). Nesse caminhar, chegou-se ao ponto de os bispos não se sentirem mais representantes do povo, apenas do poder papal (p. 78), e aí a Igreja perdeu, de vez, o povo. Ela poderia ter encabeçado os vários movimentos de libertação, mas não quis. Ao contrário, combateu-os, aliou-se aos nobres, aos burgueses, aos detentores do poder, e afastou-se do povo. Mesmo assim, os profetas não se calaram, e ao longo dos séculos XIX e XX, surgiram novos movimentos de renovação e de transformação social, que culminaram na teologia do “povo de Deus” do Vaticano II, entendida apenas por uma minoria conciliar, mas, na América Latina, esta chegou à sua expressão mais ampla (p. 87).

O “povo de Deus” na América Latina é o tema do terceiro capítulo desta obra. O que não se conseguiu na Europa, conseguiu-se aqui: reconhecer a teologia do “povo de Deus”. Apareceu uma nova geração de leigos, presbíteros, religiosos e bispos proféticos, que, indo ao encontro da realidade humana, descobriram a pobreza e a assumiram (p. 89), porque



descobriram que o povo de Deus era o povo dos pobres, e a Igreja de Cristo era a Igreja dos pobres (p. 90), multidão oprimida por uma classe dominadora e exploradora (p. 94). Então, o povo devia ser a Igreja e a Igreja devia ser o povo, e foi isso que aconteceu em Medellín e Puebla (p. 95), e a “teologia do povo” de Deus gestou a teologia da libertação (p. 96), que redescobriu uma doutrina bíblica fundamental, ocultada durante séculos: a Igreja é o “povo de Deus” (p. 97). Mesmo frente à advertência de João Paulo II no discurso inaugural de Puebla (p. 98), a expressão “Igreja dos pobres” prevaleceu (p. 99), o que levou necessariamente à mudança nas relações de poder (p. 100): passagem de uma Igreja que se apóia nos poderes políticos, econômicos e culturais, para uma Igreja seguidora de Jesus, que se apóia na fé do povo. Não obstante, Puebla fugiu à linha de Medellín, uma vez que os teólogos daquela foram excluídos desta, e os temas do “povo de Deus” e da pobreza foram separados, atribuídos a duas comissões distintas. A primeira pouco acrescentou à doutrina eclesiológica conciliar; a segunda, ao tratar da opção preferencial pelos pobres, elaborou o documento mais significativo do documento final, mas desligado da questão da essência da Igreja (p. 101). Entretanto, reafirma a Igreja como “povo de Deus”, relacionando-a aos povos da terra (p. 102), todos peregrinos na história, e por isso, estruturados e institucionalizados visivelmente (p. 103). Não fosse a intervenção romana (p. 106), através de diversos pronunciamentos do magistério (pp. 109-111), o Concílio Vaticano II poderia ter sido concretamente vivido em nosso continente. Mas, como o conceito de “povo de Deus” era uma ameaça à centralização romana, era preciso torná-lo herético. Às vésperas do Sínodo Extraordinário de 1985, que queria celebrar os vinte anos do fim do Vaticano II, apontaram-se os “desvios” provocados pela “má interpretação” do mesmo na América Latina (p. 113). Para que melhor argumento que tais “desvios”, para revisar os conceitos conciliares?

Nas primeiras linhas do quarto capítulo, COMBLIN afirma que as conclusões do Sínodo haviam sido anunciadas e provavelmente já preparadas de antemão, segundo a visão do cardeal RATZINGER, que conseguiu desacreditar e descartar o conceito de “povo de Deus” (p. 115), suspeito de ser reducionista (p. 116) e, pior, marxista (p. 117). Aí, na intenção de “aprofundar” o Concílio, o tema “povo de Deus” foi substituído pelo da “comunhão” como centro da eclesiologia (p. 118). Era uma voluntária rejeição da perspectiva conciliar (p. 119), que fez com que desaparecesse toda a consideração da realidade humana da Igreja, à exceção da hierarquia (p. 120), já que o conceito “povo de Deus” seria eminentemente sociológico. No entanto, em momento algum o Concílio



entendeu “povo de Deus” como um conceito sociológico; ao contrário, ele é essencialmente bíblico e teológico, designando uma realidade revelada por Deus e fundada por Jesus. Negou-se-o e voltou-se à eclesiologia anterior ao Concílio (p. 121), no desejo afã de uma Igreja poderosa (p. 122) e de “comunhão”. Entrementes, tal conceito é ambíguo: em primeiro lugar, não expressa a natureza humana da Igreja, pois reduz o humano na Igreja aos meios de salvação (p. 126). Além disso, volta-se à espiritualização da Igreja, cada vez mais desencarnada, pois uma Igreja puramente “comunhão” não evoca nada concreto: é puramente imaterial, sem história, sem conflitos, tentada a desvalorizar a realidade humana (pp. 127-128). Em segundo lugar, fala-se em “comunhão” vertical (submissão ao papa) ou horizontal (acordo entre as pessoas)? Uma verdadeira comunhão nasce entre iguais (pp. 129-132), possibilitando a formação de uma Igreja como povo. Como afirma COMBLIN, “*O conceito de comunhão é muito mais restrito do que o conceito de povo*” (p. 126).

No quinto capítulo, o autor expõe o tema “A Igreja como povo”, um estudo do conceito cristão de povo, semelhante ao conteúdo do conceito de povo aplicado a todos os povos da terra (p. 133). Afirma COMBLIN que, se a Igreja é “povo de Deus”, ela só pode se realizar numa condição de povo (incluindo a realidade humana na sua diversidade concreta), e não só pela sua religião (p. 134). Então, o cristão é membro do povo de Deus em todas as atividades humanas da cultura (p. 135), não formando mais um povo à parte (p. 136). Ao mesmo tempo, o povo é divino e humano (p. 138) e, frente ao individualismo corrente, faz-se mister anunciar que a Igreja é povo (p. 140) formado de pessoas que têm vida assumida em comum (p. 147), como trabalhos compartilhados, lutas comunitárias e tarefas comuns (p. 148), pois a convivência do povo é corporal (p. 149), em pequenas comunidades (p. 150). Todavia, nem todo tipo de vida comunitária é participação na vida de um povo (p. 151). Quando, por exemplo, trabalhos comunitários se concentram ao redor de uma paróquia, a Igreja vive como seita particular, isolada do conjunto da sociedade, não assumindo a realidade do mundo, não forma povo (p. 152). Por isso, hoje, não somos mais povo, mas “paróquias”. Daí termos em mente a utopia do “povo de Deus” presente em todos os povos como fermento, como povo escatológico, comunidade de esperança (p. 156), de pessoas solidárias (p. 161), inspiradas em seus mártires (p. 163) e heróis (p. 171). Só surge tal consciência quando, em primeiro lugar, veneram-se os mártires do povo (p. 174). Um povo com heróis é perigoso! É por isso que a cúria romana os rejeita radicalmente (p. 176). No entanto,



o silêncio é impossível, já que ao lado dos mártires gritam os profetas (p. 177), a fim de que o povo não perca a sua memória, e dentro de sua própria cultura – não a cultura romana (p. 187) – concretize o projeto de salvação e libertação instaurado por Jesus Cristo.

Sendo assim, o povo será sujeito, protagonista, o sujeito da ação. Ao tratar desse tema, no sexto capítulo, COMBLIN mostra que o conceito de povo está ligado ao conceito de história, e, quando este desaparece, desaparece automaticamente a consciência de povo (p. 199). Num povo, todos são livres e iguais, colaboram e se ajudam, na pretensão de libertarem-se por si próprios (p. 200), uma vez que o povo é soberano, absoluto e tem poder: é o sujeito! (p. 201). Apesar da história do Ocidente ter sido feita da rivalidade entre a hierarquia, o povo e o Estado (p. 206), tanto a hierarquia quanto o Estado estão aí porque são legitimados pelo povo e, por isso, são servidores dele (p. 207). Na prática, é claro que as relações são totalmente contrárias. Mas, mesmo assim, a memória histórica remete a origem do povo ocidental ao povo de Israel, que desde seu início é realidade escatológica, ou seja, é povo de Deus, mas ainda não o é plenamente, está a caminho (p. 213), peregrino, em diáspora (p. 214). Diante de todas as perseguições, de tantos mártires e profetas, ele está presente no interior da fachada oficial, lutando para tornar-se realmente “povo de Deus” (p. 215), plenamente livre (pp. 219-226) para viver a aliança, compromisso do povo entre si, em torno da lei de Deus (p. 227), que é amor na liberdade (p. 228), assumido por iguais. Ora, historicamente, muitos povos nasceram pela união forçada da conquista, para apenas fortalecer um poder (p. 230). Com o tempo, estes povos podem ou não criar laços de solidariedade (p. 231), pois a solidificação de um povo supõe capacidade e vontade de fazer sacrifícios pelo bem comum, reciprocidade (p. 232), a formação de associações (p. 233), a fim de se alcançar uma unidade real. Esta também seria a função da Igreja, que está aí para evangelizar a cidade, mas, pelo fato de não se sentir responsável por ela, refugia-se na tranquilidade das comunidades paroquiais (p. 235).

O que falta à Igreja é voltar ao evangelho, valorizar as iniciativas já existentes e defender o “povo de Deus”, que é, em primeiro lugar, o povo dos pobres. Com isso, passamos a discorrer sobre o sétimo capítulo, “O povo dos pobres”, defendido mais nitidamente, pela Igreja latino-americana, a partir de Medellín (1968), quando do nascimento das Comunidades Eclesiais de Base, que para muitos pareciam ser a realização concreta da Igreja dos pobres (p. 238). Elas foram reconhecidas pela hierarquia local, mas vistas com desconfiança por Roma. Não demorou muito, paroquializaram-se e perderam o contato com os mais pobres (p. 239). Urge, pois, esse retorno aos mais pobres (p. 240), para que a Igreja



volte a ser a Igreja dos pobres (pp. 243-244) e não mais para os pobres (pp. 246-249). Seguindo o exemplo de Cristo e, mais contemporaneamente, de Francisco de Assis, é preciso fazer-se pobre não por motivos ascéticos ou para fugir do mundo, mas para estar no meio do mundo (p. 250). Aí se descobrirão as verdadeiras causas da pobreza (p. 253) e se partirá para a defesa dos pobres (p. 255), porque neste processo descobre-se que estes são empobrecidos por causa do pecado social (p. 256). A Igreja deve denunciar as causas da pobreza, e ajudar os pobres a perceberem que não são culpados de sua pobreza (p. 258), despertando neles uma consciência de dignidade e liberdade (p. 259). É preciso libertá-los do medo (p. 261), para não perderem a esperança, fortalecerem-se, formarem a Igreja dos pobres e viverem como “povo de Deus” dentro de todos os povos (pp. 262-281).

Com isso, ingressamos no oitavo capítulo: o “povo de Deus” só existe dentro de outros povos, embora seja diferente deles (p. 282): é um povo entre os povos (p. 283), enviado ao mundo como sal e luz (p. 285). Rompeu-se, dessa forma, o esquema da “cristandade”, de uma cultura religiosa uniforme (p. 286). Agora, a Igreja tem que criar outro modo de relacionar-se com os povos (p. 289), tomar consciência de tudo o que recebeu das culturas dos povos em que vive (p. 291) e assumir devidamente o processo de inculturação (p. 302), se quiser um verdadeiro diálogo com outras culturas e religiões (p. 308), e não mais apenas declarações de intenções (p. 312).

O Concílio restaurou o “povo de Deus”. Todavia, tratou do agir da hierarquia e dos leigos como teoricamente distintos e separados. Ao contemplar tal assunto no nono capítulo, em síntese, COMBLIN quer afirmar que o agir da Igreja é o agir de um povo, isto é, os leigos não poderão agir em conjunto se a hierarquia não estiver à frente (p. 320); preferem, antes, abandonar a Igreja e agir dentro de organizações independentes, a ter que agir na Igreja sem o apoio da hierarquia (p. 322) ou apenas amparados em princípios de moral (p. 324). Há que se fazer uma opção: o campo de ação para o povo, ou o anúncio de princípios de doutrina. Em outras palavras, ou se escolhe o regime de missão ou o da administração (p. 326). Ultimamente, optou-se mais pelo segundo (p. 327), ainda que se afirme a necessidade de leigos missionários e evangelizadores (p. 330). Se estes não são preparados adequadamente e não têm credibilidade, como poderão fazer uma verdadeira missão? (pp. 331-332). Afinal de contas, o que a Igreja quer representar no mundo: um resto de cristandade ou uma Igreja para o tempo presente (pp. 334-335)? Ao que parece, a primeira opção é a resposta feita hoje, mesmo com o levantar de vozes contrárias a esta prática. Na América Latina,





por exemplo, criou-se uma práxis revolucionária, um agir por amor ao povo, sem a busca de interesses próprios (p. 350). Quando, porém, por razões históricas, a Igreja deixou isso em segundo plano, outros organismos assumiram esse objetivo, e para lá se dirigiram as pessoas (pp. 347-350). Resta, pois, redescobrir a meta do povo de Deus para as pessoas do nosso tempo, que têm imensas aspirações, mas não sabem o rumo a seguir (p. 352).

O último capítulo, “O povo de Deus e a instituição”, representa o coroamento desta obra. A afirmação geral é que o “povo de Deus” deve encarnar-se em instituições para poder existir e responder às necessidades (p. 354). Todavia, a instituição eclesial não pode ser verticalista (p. 358), monolítica; ao contrário, recorrendo-se ao passado mais antigo, ver-se-á que a Igreja começou na horizontalidade, inserida no mundo (p. 360). O Concílio Vaticano II quis fazer esse salto, mas não conseguiu na prática, porque definiu o lugar da Igreja (*Lumen Gentium*) independente da história do mundo e da sua tarefa neste (*Gaudium et Spes*). Por isso, pouca coisa mudou na prática, faltando ainda a consciência histórica. Na América Latina ela foi resgatada, e aí a Igreja conseguiu projetar o seu futuro. Mas foi só aqui (p. 361). Isto é preocupante, não fosse a Igreja estar satisfeita consigo mesma (p. 362). Obviamente que, do jeito que está, o poder centralizado na hierarquia, os resultados diplomáticos são eficientes. Acontece que a diplomacia não promove a libertação dos pobres (p. 364): o povo de Deus está sob o poder da hierarquia, como no período pré-conciliar. Participa mais ativamente da liturgia, mas sem conteúdo (p. 369), não participa do governo da Igreja (pp. 370-380), é-lhe negada a participação no magistério (pp. 381-387), o clero se vê cada vez mais distante do povo, como se fossem duas classes distintas e heterogêneas (pp. 388-400). Com esse panorama, como será o amanhã? Consolidará o papel tradicional do clero como classe sagrada (p. 405)? Ou haverá o retorno a Jesus Cristo? Mudanças são necessárias!

Enfim, COMBLIN mostra-se um grande crítico amante de sua Igreja, critica-a com muita ternura, na certeza de que num futuro próximo o povo de Deus retornará ao centro da eclesiologia católica, de onde nunca deveria de ter sido retirado. A obra é densa, mas de fácil assimilação. Tempo, sim, exige-se para digerir o seu conteúdo; coragem, sim, exige-se para concretizá-lo na prática pastoral local; paciência e esperança, sim, exige-se para que o projeto de Deus não seja esquecido e arquivado. Que o Deus presente na Igreja dos pobres nos ajude nesta caminhada rumo à terra prometida, onde o amor e a liberdade são vividos em plenitude.

*Recensor: Edson Adolfo Deretti*

Terceiro ano de Teologia