

Recensões

G. MOREL — Questions d'Homme: III, Jésus dans la théorie chrétienne, Paris, Aubier, 1977, 220 pp.

O terceiro volume da trilogia de G. Morel (cf. "Síntese", n.º 10, pp. 159-161; n.º 11, pp. 137-143) pode decepcionar os que esperavam, após a ampla discussão dos problemas teológicos no 2.º volume, um repensamento, nas mesmas dimensões e no mesmo nível de rigor teórico, da Cristologia clássica. Na verdade, porém, a intenção crítica de Morel dirige-se não a uma renovação da Cristologia mas, justamente, à sua "destruição" no sentido heideggeriano do termo. A Cristologia é considerada como o edifício teórico construído sobre a realidade distante e fugidia do Jesus histórico, e que oculta os traços da sua "passagem" nos caminhos da nossa cultura. Destruir esse edifício significará, afinal, tentar reencontrar esses traços e seguir a trilha por eles indicada nas pegadas desse "passant considérable" (M. de Certeau) que é Jesus de Nazaré. Trata-se, pois, de um empreendimento até certo ponto "arqueológico", segundo o movimento de pensamento típico de várias correntes contemporâneas e que pode reconhecer em Nietzsche e Heidegger seus iniciadores. A "arqueologia" não é, aqui, curiosidade erudita mas tentativa de reiteração de uma experiência que continua a ter sentido para

nós ou a compreensão de um destino que continua a pesar sobre nós. (Assim, o retorno nietzschiano à experiência "dionisiaca" da cultura grega ou a releitura heideggeriana dos Presocráticos). É como se a descoberta arqueológica de um caminho antigo, de uma *via sacra* em Eleúsis ou Delos, tivesse como alvo fazer reviver a experiência religiosa dos crentes que um dia por ele caminharam. No caso de Jesus, porém, há uma diferença essencial com outras reconstituições arqueológicas. Não são ruínas ou sedimentos seculares os que se devem remover na busca do terreno primitivo, mas um imenso edifício desabitado porém intacto. É o que G. Morel denomina a "teoria cristã". Desabitado desde quando a fé cristã deixou de ser o princípio inspirador da cultura ocidental, mas intacto em razão da tenaz sobrevivência das teologias que se elevam entre nós como monumentos de outras eras. Três grandes capítulos assinalam outros níveis do trabalho "arqueológico" de Morel: o "Jesus histórico" (pp. 7-62), "Crítica da essência do Cristianismo" ou da "teoria cristã" (pp. 63-153) e, finalmente, "Jesus de passagem" (pp. 154-218) ou a tentativa da releitura atual da experiência original de Jesus. Uma primeira dificuldade, de ordem metodológica, se oferece ao leitor de Morel diante desse esquema. Seria natural que se esperasse, como primeira parte, o exame crítico da "teoria cristã", tanto mais quanto as pre-

missas teóricas desse exame já estavam postas no 2.º vol., na concepção nele apresentada da experiência de Deus. Com efeito, a "teoria cristã", com a afirmação central da Encarnação, teria que se revelar, em qualquer hipótese, incompatível com a radical alteridade do Outro e com a absoluta *Selbständigkeit* do sujeito humano. Mostrar, em todos os seus aspectos, essa incompatibilidade deveria ser, exatamente, a primeira tarefa — a *pars destruens* — do itinerário morellano. Sob os escombros do edifício destruído da "teoria cristã" os traços deixados por Jesus na sua passagem pela história poderiam ser, então, reconstituídos, e a significação dessa passagem constituiria, de maneira aparentemente mais lógica, a *pars aedificans* da obra de Morel. De fato, o primeiro capítulo, que não ultrapassa o nível de uma informação exegética comum, só se justifica enquanto converge para a conclusão que se intitula: "a decisão da primeira comunidade" (pp. 59-62), decisão que a leva a reconhecer em Jesus, através da reflexão sobre a sua vida e a sua morte, não somente o *Kyrios*, senhor do mundo e dos homens, mas o próprio Deus. Sobre essa decisão se erguerá o edifício da "teoria cristã". Assim, o Jesus histórico que o primeiro capítulo de Morel tenta evocar aparece, finalmente, como tendo sido apenas a *ocasião* para o aparecimento e o desenvolvimento de uma "lógica" (p. 59) que conduzirá à afirmação da divindade do mesmo Jesus. Pode-se dizer, pois, que o primeiro capítulo desempenha, no itinerário de Morel, um papel análogo ao que é cumprido pelo Jesus histórico na "decisão" da primeira comunidade. É apenas a *ocasião* que faz surgir o enorme edifício da Cristologia como um temeroso obstáculo no caminho da experiência de Deus como o Outro absoluto. Ora, para Morel, a possibilidade de uma tal experiência aparece como a alternativa talvez última de salvação no destino espiritual da nossa cultura. Daqui a necessidade da "destruição" da Cristologia. E diante dessa organização do texto de Morel que nossa primeira dúvida surge e se fortalece. Com efeito, teria sido necessário, a nosso ver,

estudar de maneira bem mais profunda as origens e as articulações dessa "lógica da decisão" da primeira comunidade, que faz do Jesus histórico Senhor e Deus. Sua origem permanece enigmática e suas articulações inexplicáveis se o Jesus histórico for apenas a *ocasião* de um evento especulativo-histórico tão enorme qual foi a afirmação da Encarnação de Deus. Como é enigmático, para o leitor desprevenido, o fato de Morel ter conduzido a sua crítica da "essência do Cristianismo" referindo-se a textos da teologia contemporânea (sobretudo de J. Ratzinger) nos quais a formulação, que se julga acabada, da "teoria cristã", aparece como um sistema "sempre o mesmo através de suas variantes" (p. 63). A permanência desse sistema no centro da nossa cultura, como a de certas catedrais góticas no centro de uma cidade de arranha-céus, é tanto mais inexplicável quanto ficam sem explicação sua origem e sua constituição *por ocasião* da evanescente aparição histórica de Jesus de Nazaré. Em suma, a primeira crítica que cremos se deva formular ao plano da obra de Morel tem como alvo essa quase justaposição de um capítulo de discreto tom bultmanniano e de um capítulo que se move inteiramente no terreno da teologia dogmática. O primeiro capítulo gira em torno da questão que se constitui, sabidamente, na *crux christologica* mais pesada: como passar da divindade do Cristo ressuscitado para a divindade do Jesus histórico se esta somente poderia ser estabelecida através de um acesso à hipotética consciência da própria divindade do homem-Jesus, e tal acesso não se faz patente nem pelas palavras nem pelos gestos de Jesus? (p. 47). Ora, nenhum nexo visível se estabelece entre este problema central do primeiro capítulo e as questões levantadas logo no início do segundo capítulo. Do Jesus histórico passamos imediatamente às afirmações calcedonianas ou aos questionamentos pós-calcedonianos dos nossos dias. Para a "dogmática cristã" (p. 39) a única leitura neotestamentária possível da "realidade de Jesus" (*ibid*) e a afirmação da sua divindade, com todas as dificuldades implicadas no "para-

doxo da Encarnação" e que pontilham o roteiro histórico do dogma cristológico. Desta sorte, ao invés de acompanhar a temática clássica do protestantismo liberal e do modernismo, que é uma temática *genética* (como o Cristo-Deus pôde surgir do Jesus-histórico?), Morel se interessa apenas pelo dogma cristológico já plenamente constituído, a fim de confrontá-lo com a sua própria teologia da alteridade radical de Deus. Como dissemos, o Jesus histórico é aqui tão-somente a *ocasião* para a tarefa de crítica de um "sistema". Ele reaparecerá, ao término da obra de "destruição" da Cristologia, na forma de uma interrogação sobre os traços que sua "passagem" deixou na nossa cultura. O próprio Morel reconhece que as discussões em torno da gênese do que ele denomina a "ilusão da Encarnação" são "secundárias" (p. 120). O interesse real de Morel se dirige, pois, à Cristologia ou à "teoria cristã", pois esta lhe parece muito mais determinante para o destino espiritual do Ocidente do que a "passagem" do Jesus histórico. Mas, é justamente nesse ponto que a primeira crítica a ser feita a Morel, e que se articulava em torno do problema da *gênese* da afirmação cristológica (mostrando a insuficiência, em termos causais, da simples *ocasião* do Jesus histórico para o aparecimento da "teoria cristã") prolonga-se na crítica em torno do problema da *estrutura* dessa afirmação. Tal crítica foi insinuada por Henri-Jacques Stiker numa nota, aliás grandemente elogiosa, da obra de Morel ("Esprit", Juillet-Août 1978, pp. 130-140; v. p. 139). Com efeito, a aparição do Jesus histórico provocou na primeira comunidade cristã uma forma de *experiência* da questão de Deus que acabou por encontrar sua *estrutura* — ou sua lógica — ao organizar-se em torno da proclamação da divindade do Senhor ressuscitado e da sua identidade com Jesus de Nazaré, ou seja, da Encarnação de Deus na história. Para Morel essa estrutura se apresenta, finalmente, como uma "ideologia" (p. 74; pp. 85-109) na qual se exprime a pretensão "antropocêntrica" (p. 111) que limita a absoluta gratuidade da experiência de Deus como o Outro — seja no plano

gnoseológico — com a idéia de "revelação" a um povo escolhido e a um homem particular (pp. 69-72), seja no plano *ontológico* com a supressão da alteridade pela afirmação da identidade de Deus e do homem no mesmo sujeito (pp. 92-104). Em suma, a *experiência* da questão de Deus suscitada pela ação e o ensinamento do Jesus histórico dentro do quadro religioso-cultural do judaísmo palestiano da época, encontrou na linguagem das primeiras comunidades cristãs uma *estrutura* de expressão ou uma lógica que se mostra em oposição profunda com as exigências de uma autêntica experiência de Deus como Outro absoluto. É nesse terreno decisivo que a teoria moreliana interpela a "teoria cristã" nos dois níveis assinalados: *gnoseológico* e *ontológico*.

No nível *gnoseológico* situa-se o problema da *revelação histórica* de Deus. A dificuldade central reside aqui, para Morel, no fato de que, com a afirmação da divindade do homem-Jesus a particularização da revelação a um indivíduo determinado em determinado momento da história assume caráter absoluto e "coisifica" a relação do homem com Deus (p. 71), comprometendo irremediavelmente a experiência autêntica de Deus ao tornar Deus mesmo interior à história (pp. 71-74). Proposição absurda, segundo Morel, que supõe entre a história e Deus uma relação substancialista de continente a conteúdo. Supõe, em particular, uma "ontologização do tempo" (p. 73) oposta à estrutura da temporalidade como incessante devir que introduz nas estruturas constitutivas do ser humano o não-ser relativo, vem a ser, exatamente, a história. A promoção "O Sentido absoluto entrou na história" ou "revelou-se" absolutamente na história, aparece contraditória na medida em que a história é, por definição, a invenção de um sentido sempre precário que tende penosamente para uma história menos insensata (ou para o que Hegel chamou a "história segundo o conceito", pp. 72-73). Vê-se, pois, que, a começar pela ordem do conhecimento, (a manifestação e a compreensão históricas do Sentido absoluto),

Morel recua decididamente diante do "paradoxo da Encarnação". Sem querer discutir aqui a versão realmente "coisificante" que Morel apresenta da concepção cristã da revelação para melhor poder criticá-la, convém perguntar-se justamente se a experiência de Deus — da sua Palavra — pela primeira comunidade cristã na leitura do evento pascal e na elucidação, nele e por ele, da significação da história de Jesus, poderia estruturar-se logicamente segundo a concepção da radical alteridade de Deus proposta por Morel. Em outras palavras: se Deus se dá a conhecer na experiência do Senhor ressuscitado, desse "Jesus que vós crucificastes" (At 2,37), seria possível exprimir adequadamente esse conhecimento e o conteúdo original e único dessa experiência a não ser pela afirmação da identidade paradoxal do Sentido absoluto (Logos) com a fragilidade transitória de uma vida de homem (Sarx) (Jo 1,14)? A perspectiva na qual se coloca Morel vem, ao fim e ao cabo, levantar, a propósito da busca da estrutura adequada à expressão de uma experiência, um problema maior do que aquele que ele se propusera resolver eliminando o "paradoxo da Encarnação". A radical alteridade do Outro é suficiente para dar razão da manifestação concreta e historicamente determinada do Amor que tem lugar no evento da história de Jesus e cujo caráter de extrema originalidade o próprio Morel reconhece (pp. 160-166)? Não terá sido necessário à primeira geração cristã proclamar justamente o "paradoxo da Encarnação" a fim de preservar a total gratuidade do Amor? Com efeito, ao recusar a Encarnação, Morel parece não poder fugir à conhecida advertência de Hegel no *Préface à Fenomenologia*, quando denuncia a queda do discurso teológico ao nível da edificação e, mesmo, da insipidez, se lhe faltam a seriedade, a dor, a paciência e o trabalho do negativo. Receamos que a concepção moreliana do Outro absoluto não vá além desse nível e seja incapaz de dar razão do evento histórico-especulativo da fé pascal, justamente por fugir à negatividade da história e se revelar impotente para explicar essa

suprema manifestação da gratuidade do amor que é a sua *kénosis* na servidão da história particular de um homem, marcada pelo trágico desenlace da cruz fil 2,6-8). Quaisquer que sejam as carências das diversas "teologias da Revelação" que vem sendo propostas ao longo da história do pensamento cristão, o que importa aqui é sustentar, na ordem do conhecimento, o "paradoxo" da manifestação pessoal do Absoluto na história como única expressão adequada da experiência da primeira comunidade cristã. Dentro da concepção da radical alteridade de Deus que Morel propõe, a mediação da história torna-se irrelevante e a originalidade da experiência cristã se desvanece. Como explicar, então, o *fato cristão* na história do Ocidente? Apenas como uma "ilusão" gerada pelo "mal antropocêntrico" (p. 111)? E uma explicação que, para tornar-se plausível, deve supor a viabilidade de uma civilização na qual a experiência da alteridade radical entre Deus e o homem possa encontrar uma expressão histórica e social. Mas essa possibilidade aparece como extremamente frágil na perspectiva de Morel se o caminho que passa pelos fenômenos e pelas liberdades — pela história, enfim — é incapaz de apontar na direção de uma qualquer manifestação do Outro que possa ser lida em "sinais" depositados ao longo da história. Vale dizer que o "agnosticismo" ao qual se refere Morel (v. "Síntese", 13, 1978, p. 140) que se apresenta como "são" e "vigoroso" na medida em que rejeita toda indiferença em face do problema de Deus, não tem outra alternativa senão o caminho da "evasão mística" (v. a comparação entre Pascal e S. João da Cruz, pp. 205-216) ao recusar igualmente o que é denominado "a utilização antropocêntrica do valor questionante desse problema" (p. 111). Tal "utilização antropocêntrica" seria, afinal, qualquer interpretação da experiência de Deus que prolongasse a sua "estrutura antropológica" (v. "Síntese", *ibid.*, pp. 141-142) numa forma de eficácia histórica ou assumisse, como diz Morel, a forma da "produção". No entanto, a história da "experiência cristã" ou o destino dessa experiência na civili-

zação ocidental obriga a perguntar se a forma de "teoria" que essa experiência encontrou na afirmação do "paradoxo da Encarnação" não a configura como o risco permanente de uma ambigüidade que oscila entre a "vontade de poder" do Grande Inquisidor e o dom total de Francisco de Assis, e que é a ambigüidade inerente à própria condição humana. A exigência moreliana de uma pureza total, de uma "decentração" radical em face de Deus, imposta como estrutura constitutiva da experiência daquele que vem a ser o totalmente Outro — experiência que se afirma como sendo a única autêntica — parece incapaz de assumir a dor do negativo que atravessa a existência histórica. Sendo anti-histórica, é uma exigência sobre-humana. Não será igualmente uma exigência desumanizante que irá suscitar, como sua negação, o antropocentrismo radical do humanismo absoluto? Foi justamente a intenção de pensar o problema de Deus sob o signo da idade pós-nietzschiana do humanismo absoluto que levou Morel à tentativa de formulá-lo a partir da "diferença" ou da alteridade radical do Outro. Mas, se Morel mesmo reconhece como precária e frágil a possibilidade que uma tal concepção possa tornar-se historicamente eficaz ou, mesmo, historicamente sensata (*Questions d'homme II*, pp. 378-386; cf. III, p. 111), é lícito perguntar-se se a tradução da experiência de Deus, como experiência *historicamente significativa*, na "teoria cristã" ou na afirmação da Encarnação, não se abre como o único caminho — um caminho que avança através das ambigüidades e dos riscos de todo caminho histórico — para o encontro do homem e de Deus, entre o cosmocentrismo antigo que confundia o divino com o mundo e o radical antropocentrismo pós-nietzschiano que proclama a "morte de Deus". Nessa ordem de idéias, a leitura hegeliana do declínio da religião grega e do advento do Cristianismo como "religião absoluta" deveria merecer, da parte de Morel, mais do que uma rápida evocação (pp. 108-109). De resto, a discussão em torno da atualidade da Cristologia de Hegel apresenta-se, talvez, como o campo teórico

no qual o problema de "Jesus na teoria cristã", tal como Morel o colocou, poderá alcançar o nível de rigor teórico exigido pela concepção moreliana do Outro (ver a tese monumental de Emilio Brito, *La Cristologia de Hegel*, 3 vols., Louvain, 1976; id., *Hegel und die heutigen Christologie*, "Communio", 6, 1977: 46-58). Como quer que seja, parece difícil, a partir da concepção da experiência do Outro apresentada por Morel interpretar, em nível gnoseológico, a experiência cristã tal como aparece na fé pascal da primeira comunidade e tal como se constitui em destino histórico que arrasta consigo todo o curso ulterior da cultura ocidental. Recusando a idéia da "auto-revelação" em Jesus o Cristo, como presença real de Deus na história Morel retira, na verdade, toda originalidade ao "fato cristão". Seu capítulo final sobre "Jesus de passagem", não obstante momentos de grande elevação espiritual real, é forçoso dizê-lo, na plenitude das cristologias liberais do século XIX.

Mas, é no nível da ontologia que a "teoria cristã", segundo Morel, revela propriamente seu caráter de "ideologia" (p. 85), ou seja, de uma "compreensão" (p. 86) da fé na Encarnação que deve afirmar a "unidade ontológica primordial" (p. 29) de Deus e do homem. Essa afirmação é, por sua vez, perseguida pela consciência da "dualidade jamais superada entre a pessoa divina e a humanidade concreta" (C. Duquoc, citado à p. 89). Ora, nessa oposição entre unidade e dualidade está presente um obstáculo intransponível à razão e que "nasce da essência de Deus e da essência do homem, vale dizer, da própria essência da realidade" (p. 95). Com efeito, a única relação que o homem, como ser racional, pode estabelecer com Deus, é a relação do sujeito finito que se abre à questão do Outro, e essa relação é irreduzível à qualquer forma de unidade ontológica entre seus dois termos (p. 100). Em particular, o conceito de "natureza humana" na sua acepção tradicional é, para Morel, inaplicável ao presente problema (pp. 96 segs.). De acordo com a sua concepção o homem concreto, como sujeito estruturado (ver

Questions d'homme, II, cap. 22), somente se abre ou pode abrir-se para Deus a partir da sua irredutível autonomia e, por conseguinte, no plano de uma diferença ontológica original e primeira, o que torna contraditória a idéia do *assumptus homo*. A concepção moreliana do homem o leva a denunciar na idéia de uma unidade teândrica como unidade ontológica a sobrevivência do "mito milenar da identificação" (p. 105). Mas, é conveniente perguntar-se se, ao definir o sujeito humano como radical autonomia no momento mesmo em que coloca o problema da sua não menos radical abertura à questão do Outro ou de Deus, Morel não finitiza de tal sorte o horizonte da questão que torna impossível esse movimento de gratuitidade e de dom — o movimento essencial do Amor — pelo qual Deus se torna *presente* sem ser *exigido* ou sem ser *posto* pela finitude do homem. Um tal movimento supõe, efetivamente, que "a alteridade de Deus não se ponha como alteridade primeira e última" (J. P. Labarrière, *L'unité plurielle*, Paris, Aubier, 1975, p. 58), ou seja, como mostrou Hegel, que o verdadeiro infinito não surja da negação do finito ou da sua oposição ao finito pois, nesse caso, não teríamos senão o "mau infinito" do Entendimento. O fato mesmo de se ter situado numa perspectiva antropológica aberta sobre o espaço pós-nietzschiano da proclamação da "morte de Deus" talvez tenha sido, para Morel, uma concessão decisiva ao "humanismo absoluto". Tal concessão o reteve, não obstante a intenção profunda do seu pensamento, no nível do Entendimento e tornou impossível a seu olhos a teorização da experiência cristã no plano especulativo que lhe é adequado e que é, como viu profundamente Hegel, o de uma *lógica do Absoluto* que dê razão da Encarnação de Deus na história. As cristologias históricas, a partir de Calcedônia, tem sido a expressão imperfeita e mesmo deficiente dessa lógica, sobretudo na utilização de certas categorias da ontologia grega. Nesse sentido, algumas das críticas de Morel podem ser consideradas oportunas e pertinentes. No entanto, por um paradoxo que se desfaz jus-

tamente diante das exigências do pensamento do Absoluto, a tentativa moreliana de estabelecer, em face dos desfalecimentos da "teoria cristã", a transcendência de Deus como Outro absoluto e a universalidade da experiência dessa transcendência a partir da radical autonomia do sujeito humano, acaba por fazer de Deus uma Indeterminação transistórica, somente determinável enquanto o seu "papel" é, essencialmente, "*d'effacement devant la liberté humaine*" (p. 102). Ora, parece difícil conceber uma forma mais radical de "redução" do Absoluto ao domínio do Entendimento finito e das suas leis, o que é igualmente, a forma mais radical de "antropocentrismo". A experiência de Deus, obrigada a emigrar do terreno da Razão, não resta senão a "evasão mística", segundo um esquema dualista que Morel mesmo denunciara com grande vigor desde a sua primeira obra, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix* (3 vols., Paris, 1960).

No entanto, se a concepção da experiência do Outro segundo G. Morel, ao rejeitar a "teoria cristã" como pensamento da Encarnação de Deus na história termina, contra aquela que parece ser a intenção mais profunda do autor, por tornar extremamente frágil qualquer possibilidade de uma presença eficaz do Evangelho no mundo da modernidade (pp. 194-195), as questões levantadas pelo seu audaz empreendimento de reflexão crítica permanecem de desafiadora atualidade. Os problemas do teísmo greco-cristão sendo problemas de especulação são, por isso mesmo e na medida mais profunda, problemas de civilização, da civilização que se constituiu em torno da sua "teoria". Se aceitarmos que uma "crise dos fundamentos" abala essa civilização, como Morel mesmo demonstrou brilhantemente no seu 1.º volume, é inevitável que a "teoria" sob cujo signo nasceu e cresceu o seu destino histórico, seja interrogada exatamente no seu fundamento ou no seu *sentido*. E, de resto, pelos caminhos dessa interrogação que a consciência ocidental avança penosamente nos últimos dois séculos. Ela atinge em plena fase o "espírito

do Cristianismo e o seu destino para lembrar o título que um editor de Hegel encontrou para um escrito de juventude atravessado de lado a lado por esse fundamental questionamento. O tema "Cristianismo e história", que domina toda a obra de Morel, não pode exaurir-se na reiteração literal de precárias fórmulas dogmáticas, nem na promoção de uma *práxis* cuja teoria não seria senão a linguagem de empréstimo das análises, das reivindicações ou das contestações sociais. Um enorme esforço de *reinvenção* do sentido histórico do Cristianismo — em união indissolúvel de *teoria e prática* — desafia o cristão nessa dramática passagem das particularidades culturais para uma "civilização do universal, "que orienta a marcha do nosso tempo. A esse propósito, um discípulo de G. Morel escreveu páginas estimulantes e profundas, que situam admiravelmente as perspectivas do propósito moreliano (ver J. P. Labarrière, *Dieu aujourd'hui* Paris, Descleé, 1977, pp. 195-216). Ter assumido esse esforço com uma consciência rara das responsabilidades do intelectual formado no seio mais profundo da tradição cristã, é um mérito indiscutível de G. Morel que já reconhecíamos na nossa recensão do 2.º volume. Aqui, novamente o proclamamos no momento em que o vemos distanciar-se e encaminhar-se para um terreno onde não restam senão os escombros da Cristologia "destruída", e onde nos é impossível acompanhá-lo.

H. C. de Lima Vaz

JUAN A. RUIZ DE GOPEGUI
— Conhecimento de Deus e Evangelização. Estudo teológico-pastoral em face da prática evangelizadora na América Latina (Col. Fé e Realidade, nº 4), São Paulo, Ed. Loyola, 1977, 219 pp.

O tema da Evangelização é tão fundamental para a América Latina, que foi escolhido para a Conferência Geral do Episcopado em Puebla. Por

sua vez, a idéia de Deus, a sua articulação com a experiência, os caminhos do seu conhecimento podem, de um lado, travar seriamente o processo de evangelização, como, doutro lado, a sua libertação de manuseios indébitos pode fazer originar profunda renovação na Evangelização. A percepção intuitiva dessa realidade simples encontra-se na origem da pesquisa realizada por Gopegui nessa sua tese doutrinal, defendida na Pont. Universidade Gregoriana de Roma. As exigências de um trabalho para a *Láurea* traçaram o contorno metodológico e didático, a que o autor deveu sujeitar-se. De modo nenhum, deixou-se envolver por ele de tal modo que resultasse mero exercício para acadêmicos. Estamos diante de uma reflexão pertinente para a nossa tarefa evangelizadora, nascida do caldeamento fecundo de uma longa prática pastoral com sério e rigoroso estudo nas calmas plagas romanas. O autor, além de ter antes publicado obras e artigos sobre evangelização, catequese e ter tido funções de orientação religiosa em Colégios, assessorou por alguns anos a CNBB na linha da evangelização. Aproximou-se, portanto, da lide acadêmica doutoral, carregado de experiência apostólica, que lhe permitiu escrever uma tese de alcance pastoral, pela pertinência de seu tratamento como pela relevância de sua temática. Conseguiu conciliar o rigor de um trabalho acadêmico, com a ressonância pastoral do tema. Por respeito à Pastoral, mostrou-se profundo no "teológico". Por respeito à Teologia, desvelou-lhe a implicância pastoral. Assim se conseguiu uma pastoral teológica e uma teologia pastoral. De fato, o programa esboçado no Movimento Querigmático do entre-guerras, o voto tão insistentemente repetido por K. Rahner de que toda verdadeira Teologia devia ser pastoral e de que a Pastoral exige profundidade teológica se concretizou nesse trabalho de Ruiz de Gopegui.

Defrontando-se com dois autores europeus, C. H. Dodd e A. Rétif, procura esclarecer o conceito de Evangelização. Distancia de suas posições, por considerá-las não suficientemente

matizadas. O corte entre Querigma e Didaqué não pode ser assumido sem mais. Em Jesus Cristo, o anúncio e o ensino são dois elementos que se entremesclam e se completam, formando uma unidade indivisível. Nele, anúncio e interpretação, querigma e didaqué se identificam. Ele é o ato de proclamar, o conteúdo da proclamação, sua interpretação (p. 32). Esta unidade permanece também no testemunho apostólico. A Didaqué é parte integrante do Querigma. Contudo, isso não impede que se possa distinguir no N.T. uma primeira proclamação do Querigma de uma Didaqué posterior. Esta participa do caráter do Querigma. Na Igreja pós-apostólica, estabelece-se de modo mais claro, o que aparece incoativamente no N.T., a tensão entre Querigma e Didaqué. A Didaqué tem a função de ser a continuação histórica do Querigma, de modo que ela se suprime continuamente na medida em que torna o Querigma presente a um dado momento, a uma dada cultura. Faz o Querigma ser significativo para as gerações que se sucedem. No fundo, o que historiza o Querigma é o testemunho da Igreja, que inclui a Didaqué e os sacramentos como momentos culminantes de toda sua existência significativa.

Num segundo momento, o autor volta-se para o contexto latino-americano. Seleciona três características para defini-lo: a rapidez das mudanças sociais, a libertação temporal e a religiosidade popular. A escolha é significativa. Mostra o interesse seletivo do escritor. Sem dúvida, são fatores realmente relevantes na nossa situação. Entretanto, permito-me duas observações críticas. Em nível de significação para a evangelização, o fato do surto extraordinário das CEBs parece-me extremamente decisivo. Elas aparecem no livro, mas de maneira reduzida em proporção a sua relevância teológica-pastoral. O segundo ponto refere-se à categoria da "rapidez da mudança social". Resulta heurísticamente pobre, quando desligada da violenta implantação do capitalismo moderno, dependente, periférico. O mesmo se pode dizer do parágrafo sobre a libertação tempo-

ral. Esta parte do livro mostra-se carente de elementos sócio-analíticos, reduzindo-se mais aos fatores culturais (secundários, reflexos).

No segundo capítulo, o autor aborda o ponto central do livro: o reconhecimento do Querigma como evento divino. Em outras palavras, trata-se da experiência de Deus, em face de uma palavra humana inscrita na trama contingente da história. De um lado, a experiência de Deus tem uma dimensão de "imediatez", que nunca pode ser negada sem cairmos em perigo de arbitrariedades autoritárias, totalitárias, e, doutro, existem mediações, em que ela acontece. Estuda o tema em alguns modelos do passado: a experiência da Igreja de Corinto, o encontro da teologia cristã com a metafísica grega, privilegiando a experiência de Santo Tomás, o ensinamento do Conc. Vaticano I. Em todos esses pontos, Ruiz de Gopegui excede nas suas análises interpretativas, usando recursos da arte hermenêutica e dados da investigação de ponta. Merece ser realçada a releitura de Santo Tomás e do Concílio Vaticano I, mostrando como os aspectos emperradores desses dois modelos são antes devidos a encurtamentos de interpretação que a uma necessidade interna de suas posições.

Os dois capítulos seguintes, fechando o ciclo do livro, mostram como a verdadeira experiência de Deus se faz no encontro com Cristo e tem uma dimensão trinitária. Nesse sentido, o autor encontra-se com o fluxo teológico renovador, que se origina das águas profundas do movimento cristológico moderno. Arranca a experiência de Deus do olimpo indefinido de uma apreensão grega, essencialista, a-histórica para devolvê-la a seu húmus: a pessoa de Jesus Cristo. A figura de Jesus revela a estrutura mesma de toda experiência de Deus. E a força do Querigma, da evangelização consiste fundamentalmente em "rememorar interpretando" e "interpretar rememorando" a figura de Jesus Cristo. Esta é a função de toda teologia cristã. Ela é a contemplação da face de Deus em Jesus Cristo. Nesse movimento teológico, não se fica preso a um horizonte puramente

contemplativo, idealista. É-se relançado a partir de tal contemplação à práxis cristã, de que a dimensão sócio-política faz parte integrante, sem contudo, esgotá-la.

Nesse reconhecimento da experiência de Deus em Jesus Cristo, o cristão vive a experiência do Espírito. Em alguns momentos, o autor mostra como certas manifestações carismáticas do Espírito carecem de autenticidade, precisamente por desconhecerem a estrutura cristológica da experiência de Deus, do Espírito. Ela remete sempre o cristão à práxis, como decorrência imanente da rememoração e interpretação da figura de Cristo e de tudo que significa seu ser histórico.

O autor consegue de modo profundo e existencial reinterpretar para o homem de hoje o significado da figura de Cristo e sobretudo a relevância pastoral e espiritual da Trindade. Fala-se destacar-se dos quadros especulativos, e frequentemente estereis das controvérsias de Escola, para inseri-la no coração da vida cristã. Papel eminentemente teológico e pastoral. E nessa tarefa, R. de Gopegui faz aparecer não somente seu talento teológico, como sua riqueza estilística. Encontramos páginas de sabor literário tocando as raízes do poético. Se não fosse a armadura rígida do gênero acadêmico de tese, certamente a pena ágil e hábil do autor ter-se-ia soltado mais ainda em beleza literária dentro de temática estritamente teológica. Façanha difícil e rara entre os escritores de Teologia.

O grande mérito do livro consiste, a meu ver, em mostrar como o conhecimento de Deus não é uma tarefa supérflua, entregue aos malabarismos racionalistas de técnicos em Teologia, mas pertence à dimensão de todo cristão, como dado fundamental e insubstituível. No cerne da Evangelização, está precisamente a compreensão e conhecimento de Deus, seja naquilo que pode significar de empobrecedor como de libertador. E a libertação só pode vir por uma volta ao Querigma do Novo Testamento, à

Revelação de Deus em Jesus no Espírito. A estrutura trinitária desse conhecimento faz deslanchar todo o processo de evangelização e libertação. Há uma profunda e íntima relação entre fé e práxis, conhecimento e experiência, doutrina e amor, Querigma e Didaqué. As divisões e dicotomias são empobrecedoras e favorecem parcelizações. Preocupa-se o autor em mostrar sempre a implicância mútua, dialética, entre tal tipo de conhecimento, experiência de Deus e a prática cristã da caridade, com envolvimento sócio-políticos. Há um esforço integrador. Nesse sentido, não se pode dizer que a obra sofra de idealismo. Contudo, como o autor não trabalha com nenhuma análise sócio-política e faz mergulhos na realidade, pode dar a impressão a leitores, habituados a trabalhos teológicos mais voltados criticamente sobre a realidade social, de certa indefinição e vaguidade. Ao referir-se em diversos lugares à tarefa teológica, aparece um conceito de Teologia que se amplia talvez demasiadamente e que não leva em consideração suficiente o seu caráter de prática operativa teórica. Mesmo que o conceito de contemplação para o autor não tenha a natural conotação de passividade, o definir a Teologia na sua função contemplativa esfria, pelo menos, a força cálida, transformadora, produtiva da prática teológica.

Outro ponto fundamental e de muito valor do trabalho é o aprofundamento que dá à temática da evangelização. Ela tinha sido encurtada, seja por um excesso de doutrinas e ensinamentos teóricos, seja em contraposição por uma supervalorização da vivência. O autor mostra como não são dois elementos que se repelem mutuamente, mas se integram dialeticamente. E no nosso contexto de América Latina acrescenta-se ainda a temática referente à libertação. O livro consegue boa síntese entre esses diversos aspectos, salientando com toda nitidez a dimensão teológica trinitária de todo o empreendimento evangelizador.

Dois autores exerceram marcada influência em todo o desenrolar do livro. Um de caráter mais especulativo, filosófico — P. Henrique Vaz —

e outro de cunho mais teológico-pastoral — J. L. Segundo. Do primeiro, soube haurir elementos teóricos valiosos para a conceituação exata dos termos, a colocação rigorosa dos problemas. Do segundo, apreendeu a força do concreto de nossa situação latino-americana. Apoiado em trabalhos tão sérios, pôde elaborar uma síntese própria, rica e sugestiva.

Esta revisão do conhecimento, conceito, experiência de Deus, que o livro provoca, pode beneficiar todo o processo de evangelização e pregação da Igreja no Brasil numa dupla linha. Permitirá aceder a tal experiência pessoas até então bloqueadas por causa de uma compreensão alienadora de Deus e por isso temerosas de aproximarem-se dela. De outro lado, produzirá uma destruição do jogo ideológico do Sistema de manipular a idéia de Deus em defesa de um modelo sócio-político burguês liberal. Essa vinculação tão comum em nossos meios de propaganda recebe com o estudo de Ruiz de Gopegui crítica contundente. E voltando à sua genuína fonte, à experiência fundante de Cristo, o conhecimento de Deus estará, sem dúvida, na origem de uma renovação teológica e espiritual. Esta contribuição devemos agradecer ao autor e esperar que ulteriores estudos seus prolonguem tal trabalho sobretudo levando mais em conta a nascente experiência das comunidades de base.

J. B. Libânio

GISBERT GRESHAKE — Geschenk Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Herder, Freiburg 1977, 128 pp.

Sem dúvida alguma, um dos tratados teológicos que mais se viu questionado pelo novo enfoque histórico-salvífico da teologia atual, foi o tratado da graça. Fruto de uma lenta elaboração sistemática, que teve seu início na baixa Idade Média com a preocupação antropológica da escolástica, foi o tratado tradicional da gra-

ça se enriquecendo no curso dos séculos, ganhando estrutura e unidade. Contudo, o horizonte de pensamento atual, de cunho mais personalista e existencial, denunciou o tratamento demasiado "coisístico" da graça e esvaziou o sentido de muitos de seus temas preferidos, como a famosa questão "de auxiliis". E como se não bastasse, pesquisas recentes sobre o pensamento de Lutero e do Concílio de Trento mostram-nos ambos afirmando a mesma realidade, apenas que com linguagens diferentes, Lutero existencial e Trento ontologicamente. Por outro lado, a teologia católica ainda está esperando por uma sistematização dos dados escriturísticos e históricos sobre a graça, que seja capaz de estruturá-los e integrá-los numa construção profunda e equilibrada, tal como havia conseguido a teologia escolástica. Dentro deste difícil contexto esta obra, mesmo apresentada como uma introdução à doutrina da graça, demonstra já certa ousadia. Depois de uma introdução, na qual chama a atenção para o sentido do termo "graça", o A. procura iluminar esta realidade a partir de dois enfoques, familiares ao homem de hoje: o homem não consegue encontrar no âmbito intra-mundano a sua realização plena (salvação), e ele anseia por ser livre para o amor que o realiza; demasiado sinteticamente é apresentada em seguida a visão escriturística sobre a graça, mas já no capítulo seguinte a exposição histórica sobre a teologia da graça mostra-se concisa e inteligente; o A. aproveita-se sobretudo de seu estudo anterior sobre Pelágio (*Gnade als konkrete Freiheit*, Mainz 1972) e divide o capítulo em patristica grega (graça como processo universal), patristica latina (graça como força que cura e liberta), escolástica, Trento e disputa entre bañezianos e molinistas; o capítulo seguinte procura mostrar os mais recentes progressos da doutrina da graça: como podemos exprimir a realidade da graça com categorias personalistas e como isto ajuda para uma compreensão da ação de Deus em nossa liberdade; como devemos revalorizar a "graça externa", porque de fato a graça de Deus nos vem sempre mediatizada pelos acon-

tecimentos e pelos homens, do mesmo modo que a nossa resposta a ela (graça aceita na unidade vivida dos dois mandamentos); o A. alude, ainda, que a concepção da graça como auxílio interno representa um empobrecimento, explicável por razões históricas, pois a graça sempre diz respeito ao corpo, à comunidade, à história concreta do homem, não sendo portanto apenas uma realidade que nos garante o além, mas que já provoca e exige mudanças nesta vida; num sexto e último capítulo o A. tematiza as linhas principais da doutrina da graça a partir do conceito de liberdade, acenando para sua base escriturística, para a ânsia de libertação que aflige o homem de hoje, que se sente objeto da sociedade capitalista de consumo e esmagado por estruturas sociais injustas; assim a libertação da liberdade seria o termo atual para a justificação e a liberdade libertada outro nome para a graça.

Embora a obra não possa pretender ser uma sistematização atual sobre a graça, não há dúvida que ela oferece pistas e sugestões valiosas. A tematização da doutrina da graça por meio da categoria da liberdade vem sendo já tentada desde alguns anos (Fransen, Alszeghy, Rahner) e o A. poderia ter desenvolvido mais concretamente esta parte; porém, mais interessante parece-nos ser o aproveitamento da afirmação de que a graça nos é concedida mediatizada pelos homens e pela comunidade, já defendida por Schoonenberg e atualmente por J. Heinrichs; pois deste ponto de partida seria possível mostrar que obstáculo terrível para se dar e receber amor (graça) representa uma sociedade instalada em estruturas injustas, a qual necessariamente age como uma concupiscência social, nascida do pecado e fomentando o pecado. Só assim seria também possível se chegar ao que nos parece ser a tarefa mais importante de uma teologia da graça hoje, tarefa esta que ainda está por ser feita e da qual depende a validade teológica do atual discurso da libertação: mostrar que não se dá a justificação sem o compromisso pela jus-

tiça, já que este compromisso é intrinsecamente exigido pelo amor cristão.

Mário de França Miranda

KARL HEINZ ILTING — Hegel
Diverso: le filosofie del diritto
dal 1818 al 1831 (a cura di Enzo Tota), Bari, Laterza, 1977,
241 pp.

A brilhante escola hegeliana na Itália não somente enriquece cada dia a bibliografia sobre Hegel com pesquisas originais tanto de ordem histórica quanto de ordem teórica. Traduz também excelentemente tudo quanto de importante se publica alhures sobre o filósofo, sobretudo na Alemanha. Aí estão, em cuidadosa tradução de Enzo Tota, que já se encarregara da apresentação em italiano de importantes estudos de M. Riedel (v. "Síntese", n. 6, pp. 112-116), as contribuições fundamentais de K. H. Ilting ao estudo da *Filosofia do Direito* de Hegel, segundo os textos que nos ficaram das lições de Berlim sobre o tema e dos quais as *Grundlinien* publicadas por Hegel em 1820 não constituem senão uma pequena parte, embora a única autorizada por provir do próprio Hegel. Sobre a edição desses textos por Ilting e sobre as introduções que os acompanham já demos notícia aqui ao leitor (v. "Síntese", n. 4, pp. 119-124). Mas Enzo Tota não traduziu simplesmente os textos introdutórios de Ilting que datam de 1973. Completou-os com textos mais recentes traduzidos sobre o datiloscrito posto à sua disposição pelo autor. Vale dizer que essa edição italiana das pesquisas de Ilting é nova e original, além de ter sido por ele acompanhada e prefaciada. Assim, por exemplo, a introdução do 1.º volume de 1973 "A *Filosofia do Direito* de 1820 e as lições de Hegel sobre a filosofia do Direito" e acompanhada aqui de uma minuciosa discussão sobre a credibilidade dos ditados das lições sobre a filosofia do direito (pp. 140-154) que tinha sido objeto das objeções de alguns críticos. Por sua

vez, a introdução ao 4.º volume, sob o título "O Hegel exotérico e o Hegel esotérico" foi reescrita em 1976, e é essa versão renovada a que aqui utiliza Enzo Tota. Os textos publicados por Ilting em 1973 representaram, como é sabido, uma verdadeira revolução nos estudos sobre a *Filosofia do Direito* e obrigaram a uma revisão não só das interpretações clássicas das teorias hegelianas mas, igualmente, do juízo, que já passara em julgado, sobre as relações de Hegel com o regime prussiano. Pode-se dizer que nada de substancial foi acrescentado às conclusões a que o próprio Ilting chegou nas introduções aos textos por ele editados e aqui são apresentadas por Enzo Tota na versão italiana. O trabalho de Enzo Tota coloca, pois, ao alcance de muitos leitores que não têm facilidade de acesso aos grandes e caros volumes da edição de Ilting, um material indispensável a qualquer estudo sobre a *Filosofia do Direito*. A utilização dos textos dos ditados de aula dos discípulos de Hegel começa a ser empregada no estudo comparativo do seu pensamento político, como mostra o exemplo recente da comparação do manuscrito Homeyer de 1818-1819 com o texto de E. Gans da edição de 1833, por J. P. Lefebvre no que diz respeito à concepção da "sociedade civil" (G. W. F. Hegel, *La société civile bourgeoise*, Paris, Maspéro, 1975). Tanto mais importante se torna a avaliação correta, no seu conteúdo literal e nas vicissitudes históricas da sua redação, desses textos e, para isso, são indispensáveis as introduções de Ilting.

Enzo Tota acrescentou dois outros estudos de Ilting ao seu volume. O primeiro foi publicado em inglês por Z. A. Pelczynski em 1971 sob o título "A estrutura da *Filosofia do Direito* de Hegel", no volume coletivo *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge Univ. Press, e constitui o primeiro capítulo do presente volume. O outro, redigido em fins de 1976 é inédito tem o título *Post mortem! A filosofia torna-se mundana*, e forma aqui o nono e último capítulo. O estudo sobre a estrutura da *Filosofia do Direito* mostra, com persuasiva clareza, que a ordem das lições de Hegel obedece

exatamente ao subtítulo da edição de 1820, ou seja, *Direito Natural e ciência do Estado*. Nela se manifesta o intento de Hegel de sintetizar a tradição moderna do Direito natural (expressão inadequada, acentua Ilting, e que Hegel bem poderia ter substituído por "direito racional" (p. 7), ou seja, independente da ordem da natureza e da decisão do poder político) e a tradição antiga da filosofia política, de inspiração aristotélica. O título de "Direito abstrato", dado à primeira parte das lições de *Filosofia do Direito*, e que corresponde exatamente à perspectiva do moderno Direito natural, mostra os seus limites e a impossibilidade teórica que nele reside de explicar a vida social concreta (é conhecida a crítica de Hegel à idéia do pacto de associação). O lugar sistemático da "moralidade" (segunda parte da *Filosofia do Direito*) vem complementar, por sua vez, o ponto de vista do Direito natural e do caráter restritivo da sua concepção do indivíduo definido exclusivamente pela limitação dos seus direitos em face dos direitos do outro. A idéia do "sujeito moral" e das suas necessidades deve integrar-se necessariamente na dialética da sociedade (p. 15) e deve ser o momento necessário de oposição que faz surgir a "vida ética concreta" nos seus três momentos da família, da sociedade civil e do Estado. Ilting discute mais longamente a parte referente ao Estado, a mais polêmica da obra de Hegel (pp.16-32). O adjetivo "divino" aplicado por Hegel ao Estado e que tem suscitado um interminável escândalo, é reduzido à sua significação exata dentro da linguagem voluntariamente arcaizante que Hegel emprega para evocar as filiações do seu pensamento à idéia antiga da "polis" que permanece como modelo da sua própria idéia de Estado (p. 21; ver, sobretudo, ibid n.º 30). No entanto, se as críticas de Hegel aos limites do Estado liberal moderno podem ser aceitas nada, a não ser o oportunismo político, pode explicar a apologia que faz da monarquia constitucional e da sua pretendida realização na Prússia dos anos 20. O "Hegel exotérico", funcionário do Estado prussiano, sentiu-se aqui obrigado a submeter a sua dialética a uma verda-

deira contorsão ou mesmo inversão (é o mínimo que se pode dizer) para fazer do Soberano a síntese do poder executivo. A tese aqui (o indivíduo solitário) torna-se síntese e a síntese (a sociedade política) torna-se tese! Realmente, o timorato Hegel deveria estar totalmente intimidado com os efeitos repressivos das "decisões de Karlsbad" (v. cap. 3, pp. 55-81) para se deixar levar a uma concessão tão enorme! O cap. 9 da obra de Ilting retoma, mais uma vez, o problema das vicissitudes de interpretação da obra hegeliana nos anos que se seguiram à morte de Hegel e antecederam a definitiva passagem da Prússia para o campo do absolutismo reacionário, sob o reino de Frederico Guilherme IV. Ilting mostra, de um lado, os esforços infrutíferos dos primeiros discípulos de Hegel para interpretar, num sentido aceitável pelo poder, os princípios da sua filosofia política, em face dos ataques dos ideólogos do Estado prussiano, que começaram logo após a sua morte. De outro, o caminho seguido pelos jovens hegelianos para ultrapassar Hegel e que encontra sua fórmula mais acabada na idéia do "auto-realizar-se" ou "tornar-se mundo" da filosofia, proposta pela primeira vez por August von Cieszkowski em 1838 e que, através dos escritos do jovem Marx, passará a uma brilhante posteridade. São justamente os limites da crítica de Marx a Hegel, a única que foi de fato recebida pela tradição posterior, que Ilting procura traçar nas suas páginas finais (pp. 219-231). O persistente equívoco sobre o caráter puramente contemplativo da filosofia de Hegel, e que Rüdiger Bubner (v. p. 218, n.º 36) já denunciara, é elucidado por Ilting de modo convincente e perfeitamente documentado. Da parte de Marx ele se

prende ao caráter acirradamente polêmico da crítica marxiana à filosofia política de Hegel, no contexto da ruptura dos jovens hegelianos com o "velho" (para falar como Marx e Engels). Esse equívoco não ficou sem consequências na elaboração do próprio pensamento de Marx no que diz respeito à sua conceituação da esfera do político, e a história ulterior dos marxismos vem confirmá-lo, muitas vezes de maneira trágica. Por isso jugamos oportuno terminar com uma citação de Ilting, cuja atualidade nos parece evidente: "A consequência certamente mais importante, que deriva da finalidade exclusivamente polêmica da crítica marxiana à filosofia política de Hegel deveria ser, no entanto, a de que tal crítica impediu o próprio Marx de garantir as bases filosóficas da própria filosofia política com um esforço adequado ao objeto. Efetivamente, quem busca julgar retamente as intenções políticas do jovem Marx deverá sempre constatar quão pouco, lamentavelmente, Marx esteja em condições de prestar uma informação satisfatória com respeito às bases filosóficas da própria concepção". Isso quer dizer que o ângulo de Marx aparece demasiado estreito para uma releitura da *Filosofia do Direito* de Hegel e para o juízo sobre a sua atualidade. Os estudos de Ilting, entre outros, ajudam-nos a nos situar numa perspectiva mais ampla e mais livre para o estudo dessa obra fundamental do pensamento político moderno, desde que aceitemos nos libertar dos dogmatismos de "direita" e de "esquerda", para lembrar a terminologia que consagrou a divisão irremediável da família hegeliana após a morte de Hegel.

H. C. de Lima Vaz