

---

ANDERSON, Ray S.: *The shape of Practical Theology: Empowering Ministry with Theological Praxis*. Downers Grove: InterVarsity, 2001, 342 pp. 22,5 x 15 cm. ISBN 0-8308-1559-7.

---

O A. é pastor e professor num Seminário Teológico evangélico. O livro trata do que chamamos de “teologia pastoral”. É sabido o impasse em que o ensino dessa matéria se encontra. A cisão entre a teologia sistemática e a pastoral provocou uma falta de pastoral da teologia e uma falta de teologia da pastoral. K. Rahner já escreveu faz tempo que toda boa teologia necessita ser pastoral e a verdadeira pastoral deve ser impregnada de teologia. Este livro segue esta trilha.

O A. propõe-se três objetivos: 1. Definir mais claramente a configuração da teologia pastoral (prática) como verdadeira tarefa teológica e não mera maestria de habilidades e métodos. 2. Demonstrar a práxis da teologia pastoral como compromisso crítico com a interface entre a palavra de Deus — revelada por meio da Escritura — e a obra de Deus acontecendo na e por meio da Igreja no mundo. 3. Oferecer alguns ensaios tratando da teologia pastoral prática a partir da perspectiva dos que estão no campo de ação da vida e do ministério (pregação, aconselhamento, ensino).

É um livro em estilo de manual para leitura e consultas. Articula o Cristo

proclamado no evangelho por meio da Igreja com o Cristo vestido com as necessidades do mundo.

À guisa de introdução, o A. traça rapidamente um breve histórico da relação teoria e prática na pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade. Assume posição bastante positiva diante da pós-modernidade, julgando-a mais próxima da visão bíblica que a modernidade. Aí a relação teoria e práxis não é linear, mas interativa. Falta ainda estabelecer a relação de tal dinâmica e a verdade objetiva.

Prosseguindo a reflexão da primeira parte, o A. descreve a configuração da disciplina da teologia pastoral, o modelo trinitário da mesma, a sua natureza como cristopráxis e suas implicações hermenêuticas e finalmente a teologia pastoral do ministério.

A segunda parte reflete sobretudo a respeito da teologia que informa a teologia pastoral. Um capítulo estabelece a ressurreição de Jesus como critério hermenêutico. Em seguida trata da prática do Espírito e a libertação. Mais adiante detém-se no tema da Igreja e seu ministério. Um capí-

tulo é dedicado ao conceito de vizinhança na Ética de K. Barth. Continua explorando as implicações socioculturais de uma percepção cristã da humanidade. Conclui tal parte com capítulo sobre a humanidade de Deus em Jesus Cristo, vista no coração da cidade.

Na terceira parte, o A. mergulha na problemática prática da pastoral. Começa com o ministério do Espírito, refletindo sobre o papel do Espírito na Igreja. É o Espírito do Cristo ressuscitado e também o Espírito que forma a vida e ministério da Igreja. Garante a continuidade entre o passado e o futuro. Carrega o acento na presença criativa do Espírito na Igreja, recorrendo à experiência e testemunho de Paulo. O A. apóia-se em Moltmann e Pannenberg em suas reflexões. É o Espírito que potencializa o ministério da Igreja, especialmente o ministério do perdão e da reconciliação. Outro capítulo trata do cuidado pastoral a respeito da situação humana concreta. Entram aí componentes morais e éticos. Estão em jogo valores humanos e responsabilidade moral. O A. estuda a crise atual dos valores morais em relação com as crenças teológicas. Trata dessa crise, do desenvolvimento e da formação do caráter das pessoas, das bases teológicas para um caráter moral, da natureza da vontade de Deus no campo moral e especificamente do cuidado pastoral. Em seguida, apresenta o Reino de Deus como contexto terapêutico e a Igreja na sua missão a respeito à família na cultura pós-modernidade. Aborda teológica e pastoralmente a problemática da homossexualidade. Em breves páginas, refere-se à “anemia teológica”

de um clero que se consome e se estressa no ministério. A pastoral do perdão, da reconciliação e da cura merece breve consideração, além de rápida menção sobre o sofrimento. Termina o livro deixando um recado para os seus colegas na formação teológica dos ministros. Ironiza um academicismo distante da vida do Espírito na Igreja e no mundo. Não questiona a excelência acadêmica, mas a omissão de competência em discernir o Espírito de Deus revelando a verdade por meio do ministério de Deus no mundo. Sugere um currículo baseado na práxis, o estabelecimento de paridade entre a teologia querigmática (mission theology) e a teologia acadêmica e a reestruturação das unidades acadêmicas da faculdade em torno aos resultados (fins) de preferências querigmáticos às disciplinas de estudo. Termina com um apelo à conversão e renovação dirigido à igreja institucional.

O livro reflete naturalmente o universo religioso americano, protestante, escrito por um pastor de muita experiência humana e pastoral. Não lhe falta a competência acadêmica. Ocupa-lhe, porém, o interesse principal a dimensão pastoral na formação dos futuros ministros.

Tanto professores de pastoral quanto pastores — evangélicos e católicos — aprendem lendo o livro. Alguns problemas são comuns às diversas denominações cristãs. Outros refletem mais a preocupação dos evangélicos com o colorido prático americano.

*João Batista Libanio SJ*

---

QUINN, John R.: *Die Reform des Papstums*. Tradução do inglês para o alemão por Bernardin Schellenberger. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2001. 168 pp., 21,5 x 14 cm. Coleção: Quaestiones disputatae, 188. ISBN 3-451-02188-9.

---

*A reforma do papado* é um livro escrito pelo arcebispo de San Francisco (Califórnia, USA), antigo presidente da Conferência Episcopal dos Estados Unidos. Quer ser uma resposta à encíclica *Ut unum sint* (sigla: *UUS*), em que João Paulo II, consciente de que o ministério petrino na Igreja constitui dificuldade para a unidade dos cristãos (*UUS* 88), pede um diálogo em torno a novas possíveis formas de exercício do primado, aceitáveis para todas as Igrejas cristãs. O A. agradece a colaboração de muitas pessoas na elaboração da obra: teólogos católicos, ortodoxos, anglicanos, especialistas, bispos, leigos.

O cap. I (pp. 11-31) apresenta a encíclica *UUS* que o A. considera revolucionária, lamentando que não tenha tido a repercussão que teria merecido. O Papa mesmo põe em questão a forma como é exercido o ministério petrino. A unidade dos cristãos surgirá como fruto da oração, de muita oração, não só para que os outros se convertam; também a Igreja católica precisa repensar muita coisa. O Papa mesmo, que na encíclica se intitula sempre “bispo de Roma”, pede a todos os cristãos que rezem por sua conversão (cf. *UUS* 4). “A unidade exigirá seu preço. Não se realizará com mudanças cosméticas” (p. 18). A Igreja católica deverá examinar suas estruturas de pecado, tornar-se capaz de manter a diversidade na unidade, acabar com o abismo que existe entre a doutrina do Papa que, nesta encíclica, apresenta sempre de novo a Igreja do primeiro milênio como modelo de unidade da Igreja e do exercício do primado, e a prática da Cúria Roma-

na. O A. se propõe a dar sua contribuição para concretizar o desejo expresso do Papa.

O cap. II (pp. 32-68) aborda a questão da “reforma e crítica na Igreja”. A crítica é a terra-mãe da reforma. O arcebispo de San Francisco contesta o posicionamento do Cardeal Secretário de Estado, Angelo Sodano, segundo o qual “quem ama não critica” (p. 39). Bernardo de Claraval e Catarina de Siena são a prova de que amor à Igreja e crítica à Igreja podem estar unidas. Num excursus histórico, mostra que a crítica à Igreja sempre existiu, até o séc. XVI. Cessa a partir da Reforma protestante por medo de que a crítica interna dê armas ao inimigo e por um falso respeito ao Papa. Hoje se aduz como nova razão de calar as críticas o poder de difusão dos MCS. Mas justamente o novo mundo da comunicação deveria ter demonstrado que não adianta querer guardar segredos. Mais cedo ou mais tarde eles vêm à luz e, muitas vezes, de maneira deformada. Defende, pois, a necessidade de uma “opinião pública” na Igreja, o que inclui crítica. E inclusive a possibilidade de crítica ao Papa. Falar sobre o exercício do primado, como farão os capítulos seguintes, só é possível adotando uma atitude crítica, mas não uma crítica qualquer, senão com respeito e amor, segundo este capítulo trata de propor.

Depois desses dois capítulos de caráter introdutório, o A. passa a abordar os elementos que devem ser levados em consideração para uma “reforma do papado”. O cap. III (pp. 69-105) trata da relação entre *papado*

e colegialidade. Para harmonizar esses dois elementos constitutivos da Igreja há dois extremos a serem evitados: considerar o Papa mero executor da vontade da maioria dos bispos; transformar o Papa num soberano absoluto. A via média, que corresponde à doutrina católica, está na interpretação do Vaticano I, dada pelos bispos alemães em 1875, em resposta a acusações de Bismarck e posteriormente aprovada por Pio IX como a interpretação correta do Concílio (cf. DS 3112-3117). Na prática, porém, tendeu-se ao absolutismo centralizador. O A. faz a propósito um breve apanhado histórico da evolução que levou ao absolutismo papal, verificando que nesse percurso faltou conhecimento da patrística (especialmente grega) e da prática da Igreja no primeiro milênio. A seguir, o A. fundamenta teologicamente as Conferências Episcopais, mas observa que a “escola curial” faz tudo para inibi-las e manter a monarquia papal. Como exemplo, recorda o documento sobre as Conferências Episcopais e a sistemática adotada para os Sínodos de Bispos. Examina e critica a prática nesses dois aspectos.

O cap. IV (pp. 106-126) aborda a espinhosa questão da *nomeação dos bispos*. Recorda que, quando o Concílio de Trento, tratou deste assunto a grande maioria dos bispos era nomeada por reis e senhores seculares, outros eram escolhidos pelos capítulos das catedrais, onde imperava a corrupção e predominavam interesses pessoais e políticos. Ainda na primeira metade do séc. XIX, sob Leão XII, dos 646 bispos da Igreja católica, 555 eram nomeados por governos, 67 por capítulos catedrais e, fora dos Estados Pontifícios, apenas 24 nomeados pelo Papa. Não há, portanto, nenhuma tradição da no-

meação dos bispos pelo Papa. A Igreja católica poderia aprender as Igrejas Orientais e da Igreja Anglicana no tocante à participação de bispos, clero e leigos na escolha dos novos bispos. A situação católica piorou a partir de 1972 com as novas normas que aumentaram o poder dos núncios nesse ponto. Mas o pior é que nem sequer essas normas são obedecidas. O A., arcebispo de San Francisco, apresenta algumas propostas e critica a prática vigente. Além disso, trata do problema da transferência de bispos de uma cátedra para outra, à revelia com o estabelecido no cânon 15 do Concílio de Nicéia que jamais foi revogado por outro Concílio. Aborda também o problema teológico da existência e função de bispos auxiliares.

Sem reforma do *colégio cardinalício* (cap. V: pp. 127-139) e da Cúria Romana (cap. VI: pp. 140-165) não haverá reforma do papado. Quanto ao primeiro, o A. vê três problemas: 1) Como explicar a existência de um colégio (o cardinalício) dentro do colégio (episcopal)? A consequência dessa aberração é que o colégio episcopal perde sua importância. Além disso, a condição ainda hoje reconhecida de “príncipes da Igreja” não tem nada a ver com o Evangelho; antes parece contra o Evangelho que proíbe buscar lugares de honra. E – o que é mais grave – a instituição do cardinalato cria duas classes de bispos! 2) Outro problema grave é a relação dos cardeais com os Patriarcas das Igrejas Orientais Católicas. Incorporar estes últimos ao colégio cardinalício, como é a prática atual, é latinizar as Igrejas Orientais. Mesmo que o Código de Direito Canônico de 1983 já tenha melhorado a situação, dando prioridade aos Patriarcas cardeais e não lhes atribuindo um “título” romano, ainda permanece

problemática essa incorporação. Sem dúvida melhor seria a solução que Paulo VI chegou a pensar, mas acabou rejeitada: a de chamar os Patriarcas para a eleição do Papa *como e enquanto* patriarcas, sem que precisassem ser cardeais. 3) Grave também é a atribuição cardinalícia de eleger o Papa. A prioridade devia ser dada à função de bispo de Roma, pois é esta que fundamenta o primado universal. Essa perspectiva atinge também a eleição. Seria preciso olhar o escolhido mais em função da diocese de Roma que da Igreja universal.

No contexto da discussão do colégio cardinalício, cuja principal função originariamente era reunir-se três vezes por semana com o Papa no consistório, o A. volta ao tema do *Sínodo dos Bispos* e sugere sua reestruturação, com poder decisório, para ser mais significativo, pois a responsabilidade por toda a Igreja não é só do Papa, também do colégio episcopal *sub Petro* (sob Pedro), mas igualmente *cum Petro* (com Pedro). Apresenta propostas para a eleição do Papa, entre outras incluir o clero de Roma e leigos na eleição. A estes dois grupos seria perguntado que perfil devia ter o próximo Papa.

O segundo ponto crucial é a *reforma da Cúria Romana*, uma reforma absolutamente necessária, pois a Igreja não pode ser comandada por uma administração central de estrutura monolítica que se pretende competente em todos os aspectos. A Igreja é comunhão de Igrejas e os bispos não são funcionários do Papa nem seus instrumentos, mas têm responsabilidade própria. O arcebispo de San Francisco observa que a Cúria não assimilou três pontos fundamentais do Concílio: a colegialidade, a

subsidiariedade e a legítima diversidade que devem reinar dentro da Igreja. Aproveita para apresentar uma breve história da Cúria Romana e trazer exemplos de “abusos” (o termo é do recenseador) da Cúria na atualidade, de sua resistência ao Vaticano II e de reclamações de bispos de todas as partes do mundo por terem seus legítimos direitos cerceados pela Cúria. As propostas do Vaticano II sobre a reforma da Cúria ficaram no papel ou, quando postas em prática, não o foram em consonância com o desejo do Concílio. Por exemplo: a internacionalização da Cúria não se realiza pelo fato de haver lá dentro pessoas das mais diversas nacionalidades, mas somente se essas pessoas não perderem o contato com a realidade de seus países, não se tornarem também eles “curiais”. Aproveita para renovar algumas propostas: maior número de leigos e menor número de bispos na composição do pessoal da Cúria, que as funções não sejam exercidas por tempo indeterminado, critérios para a escolha do pessoal da Cúria, nomeação de uma comissão para a reforma da Cúria.

Enfim, um livro excelente, onde se respira o ar do Vaticano II, escrito com sumo amor à Igreja e com todo o respeito por um homem de grande responsabilidade e amplo conhecimento teológico, um bispo como deviam ser a maioria – senão todos – com o espírito que animava as grandes figuras de bispo da época patrística. Valeria a pena ser traduzido com urgência e colocado nas mãos de nossos bispos para livrá-los de uma falsa concepção da comunhão com o Papa.

Francisco Taborda SJ

A história da Europa foi moldada por três componentes maiores: pensamento racional grego, a civilização jurídico-política romana e a religião cristã. A lenta compenetração desses três fatores determinou por quinze séculos a civilização da Europa. A partir do século XVII, uma nova maneira de pensar, julgar, sentir, ver o mundo, afirma-se em confronto com a civilização cristã: a modernidade. O livro estuda essa relação recíproca, crítica, mas também enriquecedora.

Embora os primeiros pensadores da modernidade fossem tudo menos hostis à fé cristã, a modernidade nascente possuía um dinamismo interno que provocou graves conflitos com a mentalidade cristã: radicalização do espírito crítico, a concepção científica do universo, uma nova antropologia, as ciências humanas. Com isso, crise profunda grassou na comunidade cristã mas que também ajudou a fazer emergir novas concepções cristãs. O A. manifesta a convicção de que a crise atual nas Igrejas do Ocidente vem da progressiva penetração da modernidade em todas as camadas da população. A difusão de uma modernidade freqüentemente oposta à fé cristã é favorecida pela mídia e pelo modo de vida, marcado pela riqueza e conforto nunca visto na história. Acompanham a modernidade as ideologias críticas da religião, as idéias de libertação sexual, as concepções positivistas, as explicações racionalistas e freqüentemente simplistas das religiões. Apesar de ter produzido um declínio inegável da prática religiosa, há sinais de um renascimento da vida e pensamento cristãos.

O primeiro capítulo estuda as formas religiosas do politeísmo e monoteísmo.

O politeísmo se caracteriza pelo fato de o religioso penetrar todas as esferas da vida, pela ritualização, por uma fé originária e coletiva, pelo papel central do mistério da fecundidade sexual, pela antítese puro/impuro, por sua natureza cultural-tradicional. Esse pano de fundo do politeísmo permite tomar consciência tanto da particularidade do monoteísmo como da distância desse universo mental respeito ao nosso. Noutra parte do capítulo, o A. reflete sobre o monoteísmo. Pergunta-se pela tendência de unificação das divindades em contraste com a posição crítica da fé monoteísta cristã, pela sua origem, pelo caráter contingente e de verdade de sua revelação.

O monoteísmo javista criou um estado teocrático. Na Idade Média cristã, reproduziu-se, a seu modo, o estado monoteísta teocrático. A modernidade o abalou juntamente com a civilização cristã. Em relação com tal fenômeno, o A. estuda no capítulo II a racionalidade crítica moderna. Vive-se na modernidade um fato paradoxal. O Cristianismo possibilita o surgimento da modernidade e esta desenvolve um dinamismo conflituoso de natureza racional e religiosa, mas com forte impacto afetivo e até mesmo irracional, respeito à mentalidade cristã.

A conjunção da religião cristã e a retomada renovada da racionalidade grega foram fatores decisivos na preparação da modernidade. Em brilhante e sintético capítulo, o A. coloca o leitor diante de várias trajetórias da cultura em torno da compreensão do papel da razão em relação à verdade: a grega, a tomista e a cartesiana. Toma, como ponto de partida da reflexão, um texto de Husserl em que ele se

pergunta se as contra-filosofias vencerão as filosofias que lutam por realizar o verdadeiro sentido da filosofia: a efetuação da humanidade dos homens. Em outras palavras, pergunta pelo destino da filosofia européia que realizou o ideal do ser racional “no qual se manifesta a vontade infinita de dar-se a si mesmo as normas desta verdade e autenticidade humana”. Descreve como essa racionalidade se formou no mundo grego de dentro do mito e como na escolástica tomista e em Descartes ela se equiparou à certeza.

O capítulo III continua estudando a modernidade sob o ângulo da racionalidade científica que pressupõe e confirma a representação do mundo como sistema fechado. Começa analisando o significado mais profundo do caso Galileu. Estavam em jogo o estatuto da verdade bíblica, a certeza oferecida pela observação instrumentalmente mediatizada. Esse novo espírito científico modificará profundamente a paisagem cultural e religiosa de então. Para muitos racionalistas só a verdade científica é certa e racional. Fora da razão e da ciência, a afirmação é dogmática e autoritária. Numa palavra, surge uma ciência que pretende transgredir os limites dos conhecimentos normalmente acessíveis ao ser humano, penetrando a intimidade escondida do mundo, até então reservada a Deus. A nova imagem de Deus, que surge do avanço da ciência, é de um Deus invisível que não está para explicar fatos inexplicáveis pela ciência. Com o espírito científico mudou-se a fé primordial sobre os milagres. Estes eram nas religiões o húmus normal da vida. A ciência vê a natureza e o cosmos estruturados por leis racionais. Para o espírito científico os próprios milagres deixam Deus invisível, obrigando a Igreja ser mais discreta a respeito deles. Por outro lado, o fato de as ciências e

de a cultura oficial tornarem Deus invisível tem provocado a reação contrária de muita sede de sinais divinos, aparições. Terminada a reflexão, o A. faz a seguinte ressalva: as considerações críticas a respeito dos milagres, aparições não constituem uma simples negação da intervenção divina nesses casos, mas unicamente a constatação de que o espírito científico não permite falar desses fatos como ações em que Deus se mostre perceptivelmente por atos particulares e objetivamente identificáveis como sobrenaturais.

O capítulo IV aborda a questão da religião e ética na modernidade. Incréus prezam o Cristianismo pela sua influência benéfica sobre o agir humano. Mesmos fiéis julgam a religião cristã pela sua contribuição na educação e moralidade da sociedade. A modernidade trouxe uma secularização no sentido da dissociação ou separação entre a religião e a vida pública, e a consciência de não haver necessidade de fundamento religioso para a moral imposta a todos numa sociedade. É a questão da ética da religião e da ética da razão.

Nas sociedades tradicionais religiosas, as religiões eram intrinsecamente éticas e jurídicas. Tudo era religião. Em Israel, leis de higiene eram religiosas. As leis morais, os costumes, os princípios de sabedoria faziam parte da identidade da pessoa e do grupo, como as crenças e a língua. O A. exemplifica tal dado com o decálogo, o binômio puro/impuro. Em contraposição à ética religiosa está a da razão metafísica de origem grega. Cabe-lhe a função de definir as finalidades das ações humanas e de expor os meios para atingi-las. Desprendendo-se do conjunto religioso, Aristóteles pensa o homem e a ética numa perspectiva universal, da natureza do homem como tal, de todo homem, como ele

existe no conjunto dos seres. Sobre esse fundamento, estabelece os princípios éticos. Santo Tomás pensa a metafísica e a ética de Aristóteles em articulação com o monoteísmo bíblico. O A. conclui o capítulo tratando da ética no mundo moderno da racionalidade e seu confronto com a ética clássica tomista. Critica-se na modernidade uma ética baseada numa metafísica que colocava Deus na base dos princípios éticos, mas nem por isso contra Deus. Está em questão para quem crê ou não, como estabelecer e justificar uma ética digna do ser humano, sem recorrer a um fundamento religioso; ou como a razão se dá a ela mesma princípios diretivos para as ações dos homens? O A. defende a tese de que pode haver uma dignidade e um humanismo numa ética sem fundamento religioso. Não há ética especificamente cristã. A presença do monoteísmo bíblico e da metafísica grega foi que permitiu nascer no Ocidente a ética humanista, expressa nos Direitos Humanos. O A. conclui que é falso afirmar que a verdadeira moral exige um fundamento em Deus. O reconhecimento da autonomia da razão ética obriga os cristãos a porem-se a questão do que lhes é próprio. Mesmo não havendo uma ética especificamente cristã, há na fé cristã recursos particulares de confiança, generosidade, cuidado pela humanidade. O “mais” do Cristianismo é da ordem da “ágape”.

Uma nova antropologia intitula-se o Capítulo V. Na modernidade a razão se faz crítica e reflexiva. Esta volta sobre si tem como consequência que a palavra “sujeito” tome a significação moderna de subjetividade: a pessoa singular como *ego*, com tudo o que habita sua intimidade. Esta descoberta do sujeito desenvolve-se amplamente. Não conduz necessariamente ao arbitrário subjetivista. O encontro do interesse pela subjetividade e o

espírito científico gerou a ciência do sujeito. Temos as ciências humanas. O A. oferece vários exemplos da preocupação da modernidade com a subjetividade nos diversos ramos da cultura. Como a psicologia é seu campo de especialização, ele aprofunda a reflexão sobre a psicologia religiosa. Escreve páginas muito lúcidas sobre a possessão diabólica, o exorcismo e a terapia, mostrando o risco de saltar as mediações científicas na análise de tais fatos. A idéia de um sobrenatural personificado, na opinião do A., nasce da combinação de vários fatores: experiências de poderes agindo na natureza e no homem, reflexões sobre as origens, uma espontaneidade imaginativa da linguagem atualizada em narrativas. Nesta esfera do sobrenatural, o homem colocou seres benevolentes, malévolos e ambivalentes. A psicologia estuda a aliança de fatores psicológicos e representações de seres divinos ou demoníacos, que fazem parte da religião, com a qual a pessoa entrou em contato. Pode-se dizer que tudo no ser humano, portanto, também sua experiência religiosa, é psicológica (afirmação assertiva). Mas nem tudo é psicológico (afirmação exclusiva).

A razão moderna invade e forja o mundo tecno-industrial e econômico. O capítulo VI agita tal questão. Os artefatos técnicos adquirem como que uma racionalidade própria e autônoma a que o próprio homem, que o fez, se submete. Desta maneira, uma entidade autônoma e impessoal interpõe-se entre o ser humano e a natureza. De outra racionalidade que o instrumento do artesão, sobrevaloriza a eficácia. A essa mesma lei se vincula a ordem econômica. E em interação com o sistema econômico está a ordem política racional e secularizada. O A. estuda essa relação e dedica atenção a realidade do Estado de direito na

sua forma secularizada moderna e liberal.

A racionalidade técnica pode ter influência perniciosa ao impingir como critério maior de juízo de valor a utilidade. Pertence ao mundo da necessidade. O império desse mundo tem provocado mal-estar e por isso reações a este tipo de alienação do ser humano. Falta a dimensão de gratuidade, fonte de felicidade e prazer. Alude brevemente ao fenômeno religioso em curso.

No capítulo VII, retoma a questão de uma filosofia que se origina da religião no mundo grego, da verdade cristã proposta como meta da filosofia por Agostinho, da posição de Santo Tomás de uma teologia natural, enfim da relação entre o caminho da busca da verdade empreendido pela filosofia e pela religião (fé). Aborda o confronto da fé cristã com a consciência histórica moderna. Formula-a em forma de pergunta: que lugar a razão pode dar a Jesus Cristo na história do homem, da civilização e da religião? No fundo, trata-se de pensar a religião cristã num mundo em devir, portanto ultrapassando a considerações metafísicas clássicas. Expõe rapidamente pensamentos dos filósofos alemães G. Lessing e I. Kant, que perseguem o projeto da razão ilustrada em relação à religião cristã. Na sua atitude positiva, a razão moderna interpreta o Deus bíblico monoteísta como um conceito filosófico, o ensinamento de Jesus como verdade sobre o divino, a sua pessoa como arquétipo (sentido kantiano) humano-divino. Mas o homem autônomo pode prescindir dele. A razão moderna busca encontrar no evento uma racionalidade que ultrapasse o seu aspecto conjuntural. É sempre a pretensão de a razão explicar cabalmente a religião. Aí aparece a ambigüidade da razão moderna diante da religião.

Há uma aliança de muitas ciências modernas – filologia, história, psicologia, etc. – para compreender e explicar a religião cristã. O A. tem uma visão positiva sobre a racionalidade crítica moderna, que, segundo ele, não teve posição *a priori* hostil e depreciativa da religião. Os que se opuseram pertencem ao “pequeno racionalismo polêmico”. A racionalidade crítica quer compreender a religião. A isso dedica o capítulo VIII, confrontando a razão crítica com as origens cristãs. Um primeiro ponto tratado é a questão da distância entre o Jesus da história e o Cristo dos dogmas numa leitura dogmática de Jesus. A consciência contemporânea reage a essa distância, fazendo uma leitura histórico-crítica dos evangelhos e outros textos sagrados. Fica aberta a pergunta como compreender que a comunidade tenha podido elaborar toda uma teologia sobre Jesus em tão pouco tempo? Tudo leva a crer que o próprio Jesus está no coração desse enigma.

Espíritos críticos procuraram responder a essa pergunta mostrando a influência do meio religioso de então com suas representações mitológicas. Estudos sérios nos levam a abandonar essa via. O que interessa não é a realidade histórica de Jesus, mas a realidade humana, que a religião cristã ou toda religião quer exprimir. É o caminho traçado por Jung. Faz-se apelo a um subconsciente humano, composto de formas arquetípicas universais, às quais as diferentes religiões podem dar conteúdos concretos um pouco diferenciados. Tal explicação claudica na falta de rigor das análises textuais. Esquece-se que um símbolo adquire sentido no e pelo conjunto no qual tem seu lugar e função. E. Drewermann ressuscita essa leitura de dados da tradição cristã com a ajuda de concepções psicológicas de Jung. A via mais aceita vai na direção de definir com exatidão o gênero li-

terário dos livros fundantes do Cristianismo, que não são nem mero relatórios historiográficos, mas também não são criações teológicas arbitrárias. Há um “evangelho primeiro” da ressurreição do Jesus histórico que ilumina todos os outros.

Recapitulando o itinerário do livro em que se traçam os conflitos e a mútua crítica entre modernidade e fé cristã, o A. avança no capítulo IX a idéia de que pode resultar desse confronto uma melhor percepção do núcleo irredutível da fé cristã: a proclamação de um evento realizado por Deus na história dos homens – ação de Deus em Jesus Cristo. O livro nessa altura toma um andamento bem teológico, apresentando, de maneira breve e expressiva, a figura de Jesus Cristo na fé bíblica e o caráter pessoal da fé tão diferente da neutralidade leiga e racional da modernidade, ao falar do Cristianismo.

O último capítulo prossegue a idéia de esclarecer a fé cristã a partir das análises antropológicas que elucidam a subjetividade e a particularidade do homem como ser humano de linguagem e de palavra. Os aspectos, que a antropologia moderna valoriza, a saber, a condição humana no que ela tem de natural e universal – espírito, afetividade, liberdade, consciência responsável, etc. – e a cultura que a impregna profundamente, permitem fazer uma leitura de Jesus diferente da praticada numa perspectiva dogmática. Critica as interpretações de Freud e Lacan na sua pretensão de reduzir o evento divino a uma essência intemporal, ao interpretarem dentro de seu sistema de pensar tanto o termo bíblico *Logos* como Pai. O Cristianismo ajudou a formar o universo cultural das filosofias do sujeito e da linguagem que, por sua vez, nos aju-

dam a pensar a originalidade da religião cristã e a resistir à hegemonia do pensamento objetivante que reduz a religião a um saber teórico velado. Na linguagem de fé, além de uma lógica interna a toda linguagem (sintática), dos seus significados (semântica), cria-se uma relação entre Deus e a criatura (pragmática). “Eu creio” significa “eu me entrego a Deus e Deus se entrega a mim”. Cria-se uma aliança. “Eu creio em” é uma particularidade da fé cristã.

Nas conclusões, o A. indica os pontos de estrangulamento da fé cristã na modernidade e aponta o caminho paciente da escuta, da reflexão meditativa cristã mais do que uma simples volta à obrigatoriedade dos ritos, mesmo a missa dominical. Quem no interior da comunidade fizer a experiência pessoal do Deus de Jesus Cristo encontrará seu caminho pessoal para praticar a fé nas atividades no coração do mundo. Numa cultura que desafia a religião cristã, a fé não se comunica a não ser pelo fiel que faz ele mesmo o caminho de sua lenta apropriação pessoal.

O livro é um itinerário muito sugestivo feito por quem explicita sua fé cristã, mas não teme os embates da modernidade. Por isso, ajuda muito aos cristãos envolvidos pela cultura moderna. Obra totalmente situada contexto intelectual europeu, mas que tem ressonâncias no nosso. Desconhece as sombras sociais da modernidade do terceiro mundo, que também levanta muitos problemas à fé. Permanece no universo tipicamente “ilustrado”. Aí a obra é exímia.

*João Batista Libanio SJ*