
GARRIDO, Javier: *Proceso humano y Gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1996. 623 pp., 21 x 14,5cm., Presencia Teológica 83. ISBN 84-293-1196-3

Como o próprio Javier Garrido indica no prólogo, o livro não pretende ser um substituto dos tratados clássicos de espiritualidade (13). Mas, repensando a relação entre o processo de maturação humana e a ação da graça, quer propor um novo modelo de espiritualidade integrando sobretudo duas das contribuições da modernidade: a virada antropocêntrica e a leitura da realidade a partir das ciências humanas.

Numa perspectiva fenomenológica e existencial, é verificada, com raro equilíbrio, a articulação entre processo humano e graça de Deus, dando-se, no decorrer da obra, grande importância ao tema dos ciclos vitais e à busca da integração interdisciplinar.

Três grandes partes agrupam os 29 capítulos sob os temas: (I) Fundamentos, (II) Processo, (III) Mediações.

A 1ª parte do livro abre-se com a releitura da experiência espiritual à luz da virada antropocêntrica (cap. 1), indicando os critérios norteadores desta releitura e mostrando-a especialmente dependente do subsolo antropológico no qual o Evangelho vai se encarnar (24).

Considerando a categoria "desejo de Deus" como o alicerce antropológico da espiritualidade tradicional (cujo pressuposto é o de que Deus é desejado), o A. faz um balanço dos pontos positivos e negativos desta herança cultural e aponta para a categoria metafísica definitiva da antropologia que, segundo ele, não é o desejo platônico, mas o amor proveniente da graça (31). A seguir, examina a problemática que emerge em um mundo onde Deus não é desejado. Após analisar a secularização e a experiência teológica procurando situar a integração entre o humano e o divino, bem como seus critérios de integração, Garrido expressa sob a forma de 4 teses, sua concepção entre céu e terra enquanto experiência espiritual cristã e, em seguida, discorre sobre a relação entre a autonomia (e seus pressupostos antropológicos) e a fé.

O mérito do cap. 2 intitulado "Espiritualidade e ciências humanas", é o de verificar as contribuições das ciências humanas e justificar a opção de dar prioridade à psicologia dinâmica, inspirada sobretudo em Freud. No percurso do estudo da relação entre espiritualidade e ciências humanas, são analisados brevemente alguns textos dos clássicos

cos da espiritualidade: Teresa de Jesus, João da Cruz e Inácio de Loyola.

Sempre buscando estabelecer os Fundamentos, o A. reflete sobre a Revelação como critério (cap. 3), num tempo em que os problemas da espiritualidade atingem suas bases, analisando a relação entre Revelação e o princípio antropocêntrico da subjetividade. Propõe, a seguir, um caminho, denominado "personalização" (cap. 4), dando as suas chaves e trabalhando a relação entre o não-objetivável (interioridade) e o objetivável (instâncias). Com o auxílio de um esquema gráfico, o cap. 5 quer "estabelecer os núcleos antropológicos ao redor dos quais gira a dinâmica de personalização" (139) e desvendar as imagens evolutivo-linear e assistemática (151), que podem ser determinantes para a justa inteligência do conceito de processo. E onde estaria o ponto de partida de todo o processo? A resposta é dada no cap. 6: no equipamento — que é um processo dinâmico e não se dá apenas em nível consciente, mas também latente — e nas raízes, "no material psicológico, existencial e espiritual com o qual a Providência dotou uma pessoa concreta" (175). Distinguindo entre pré-pessoal, pessoal e personalizante, o autor percorre as 5 áreas de equipamento, salientando como bom o que supõe uma estrutura psicológica bem integrada. Longe de cair em reducionismo psicológico, propõe uma visão da pessoa, a nosso ver indispensável no momento atual, integrando o psíquico, o social, o existencial e o espiritual. A seguir, acena para algumas das realidades e experiências de "raízes".

Como o precedente, o capítulo sétimo marca "as referências onde

se desenvolve a dinâmica de transformação que começa propriamente com a personalização e com a conversão" (187). Tratando da dramática existencial o A. demonstra a boa dose de realismo que o habita ao colocar em evidência o fato de a vida humana ser perpassada por tensões e conflitos. Descreve os ciclos vitais entre a adolescência e a idade adulta, a juventude, a maturidade, a velhice, procurando caracterizá-los e fazendo breves e certeiras considerações sobre as crises que neles podem ocorrer e sobre o valor destas na dinamicidade da vida humana.

Fechando a 1ª parte, o cap. 8 propõe sete critérios pedagógicos que dizem respeito à espiritualidade como conhecimento e como arte.

Colocados os Fundamentos, a 2ª parte é dedicada à descrição do processo de transformação: os caps. 9 a 12 tratarão da primeira parte desse processo e os caps. 13 a 19, da segunda parte. O cap. 9 quer, a um tempo, fazer sobressair "a densidade antropológica e religiosa da palavra conversão e apontar para a necessidade de ser relida desde novas perspectivas (problemática antropocêntrica da identidade)", servindo-se, na descrição da transformação peculiar à 1ª conversão, das Regras de Discernimento da 1ª Semana dos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola, instrumental que será retomado quando tratar do discernimento espiritual (cap. 14), com a ressalva de que aí centrar-se-á nas Regras da 2ª Semana.

Ao tratar da relação com Deus (cap. 10), o autor, priorizando a dinâmica afetiva, considera os pressupostos dessa relação (história pessoal) e adverte lucidamente para o que considera o maior perigo na relação

com Deus, a saber, a fantasia do desejo, alertando igualmente para o fato de que a imagem condiciona a relação.

Supondo a esta altura a correlação e a diferenciação entre integração humana e espiritual, o cap. 11 quer ver como ambas aplicam-se a uma etapa característica da vida cristã: entre 25/28 e 40/45 anos.

Com o auxílio de uma releitura de Paulo (Rm 7), o cap. 12 propõe-se a descrever a "experiência fundante", que consiste no nascimento para a vida teologal, tomando como ponto de partida o homem sob a experiência do mal e habitado pela presença de Deus Salvador.

Abre a 2ª parte do processo de transformação o cap. 13: a existência paradoxal, considerando que, a partir da experiência fundante, o teologal dinamiza a "existência daquele que crê" e que o teologal, atravessado pelo paradoxo, não é objetivável. E é de dentro de tal existência que o A. aprofunda o significado das crises de realismo, de fé, questionando com muita pertinência o que corriqueiramente se atribui como sendo a causa da mediocridade. Conceitos clássicos como a acídia, a tibieza, o demônio meridiano são incluídos numa reflexão que nem superestima, nem subestima as crises daquele que não é "nem santo, nem medíocre" (350).

Dedicado à Segunda Conversão, que, apesar de ser obra do Espírito Santo, costuma vir acompanhada de acontecimentos e mediações, o cap. 16, cujo título soa como lugar-comum, traz uma profunda reflexão sobre o predomínio da vida teologal, verificando em que ela consiste. Para este fim, lança mão do caso concreto de Teresa de Jesus. A releitura de

Rm 8 é o procedimento escolhido para mostrar o processo teologal como um todo.

Depois de continuar aprofundando o tema da segunda conversão (cap. 17), o cap. 18, ao tratar da purificação e transformação, procede à releitura de alguns temas próprios a S. João da Cruz.

Antes de tratar propriamente das Mediações, o cap. 20, que abre a 3ª e última parte, mostrará que o processo de transformação não acontece sem mediações. Dentre as discutidas nos caps. 21 a 29 encontram-se: a mediação cristológica (cap. 21), onde se dialoga com a cristologia descendente e ascendente; a vida ordinária (cap. 22) como conjunto de mediações caracterizada pela estabilidade; a autoconsciência (cap. 23); o acompanhamento espiritual (cap. 24), onde muito oportuna e sensatamente o A. adverte para as fronteiras entre terapia e acompanhamento espiritual lembrando ao leitor o que foge ao papel do acompanhamento e remete à competência de psicólogos e psiquiatras (aliás, cabe lembrar atualmente mais do que nunca aos que acompanham outras pessoas na vida espiritual que, reconhecer o que não mais lhes compete é não só prova de sensatez, mas também de humildade); a intersubjetividade e a comunidade (cap. 25); o trabalho e a missão (cap. 26); a ascética (cap. 27), onde faz a releitura e a atualização do seu sentido e práxis; a Palavra e os sacramentos (cap. 28) e as formas de vida (cap. 29) que comportam um conjunto de mediações e projetos estáveis.

Finalmente, o A. destaca em nove pontos a atualidade do espiritual, a sua volta, os seus sinais, a sua contribuição.

A preocupação com a fundamentação das afirmações testemunha a seriedade da reflexão. No entanto, apesar de se pressupor, da parte de quem lê, conhecimentos gerais nas áreas de psicologia, antropologia e espiritualidade, teriam sido bastante úteis notas (ou uma bibliografia no final) que remetessem o leitor mais precisamente às fontes inspiradoras das asserções do A., e lhe permitissem uma eventual consulta. Bastariam como alguns exemplos dessa ausência os acenos a Maslow (157), Binswanger e V. Frankl (173), W. Pannenberg (318), entre outros.

Com a pretensão de ser "um tratado de discernimento a partir de distintas perspectivas" (328), a obra, destinada a adultos que crêem (266),

é de grande valia — sobretudo aos que têm a missão do acompanhamento espiritual —, para melhor compreensão da relação entre maturidade humana e experiência de Deus e respeito ao processo pessoal.

A tentativa de mostrar a não-oposição entre liberdade e amor, autolibertação e graça, bem como a descrição do processo de personalização, são, a nosso ver, as contribuições mais expressivas desta obra.

Maria Aparecida Rodrigues
Abraão RSA

SCHERZBERG, Lucia: *Pecado e graça na Teologia Feminista*. Tradução do alemão de Ilson Kayser. Petrópolis, Vozes, 1997. 294 pp., 23 x 16 cm. ISBN 85.326.1613-5.

Reunindo alguns dos trabalhos de quatorze teólogas feministas de várias confissões cristãs, no tocante ao pecado e à graça, a A. expõe e relaciona as diversas contribuições ao longo de dezesseis capítulos divididos em três partes.

Na tentativa de situar os leitores para melhor inteligência do desenrolar da obra, a A. procede, na parte introdutória, a um sucinto, mas suficiente — para a finalidade a que se propõe — histórico da teologia feminista delimitando as correntes que serão assumidas como base para o estudo: a ética e a estética.

Inteiramente dedicada à compreensão de pecado e graça na corrente

ética sob três pontos de vista distintos — interacionista (Judith Plaskow, Elisabeth Moltmann-Wendel, Carter Heyward), estrutural (Rosemary Radford Ruether, Elisabeth S. Fiorenza) e teológico-criacional (Dorothee Sölle, Catharina J. M. Halkes) — a Parte I (caps. I a VII) percorre o pensamento de cada uma delas mesclando ao texto trechos literais de suas publicações, o que traz a vantagem de aproximar os leitores do pensamento das autoras. Dentre as constantes dos trabalhos apresentados, a A. destaca a ênfase dada à relação de cooperação e co-criação do ser humano com Deus, à imanência sobre a transcendência de Deus e à primazia dada à santidade.

A Parte II (caps. VIII a XIV), conforme o anunciado, percorre o pensamento das representantes da corrente denominada estética que, por sua vez, podem ser também distribuídas em três grupos: o que se apóia na teoria da psicologia profunda ou da psicanálise, representado por Naomi R. Goldenberg e Christa Mullack; o que recorre à orientação histórico-religiosa e mitológica, representado por Heide Göttner-Abendroth, Carol P. Christ e Elga Sorge; e o que "revela um traço básico místico, que visa a unificação com a Deusa (Starhawk), ou então à descoberta do verdadeiro eu-mesmo (Daly)" (135).

Observam-se três pontos comuns entre elas: "a idéia de uma imanência absoluta do divino e a unidade de divino e humano" (213), a concepção de redenção e de santificação como sendo a integralidade da pessoa, a necessidade da transformação da consciência patriarcal. Assim como na Parte I, a A. antecipa aqui observações críticas que serão expostas propriamente na Parte III: as implicações da absoluta imanência divina para a antropologia teológica e para a escatologia, o alcance da ênfase atribuída à dimensão simbólica e à transformação do mundo a partir da consciência, a possibilidade da "pneumatologia como horizonte da teologia feminista" (214).

Note-se, com pesar, que a A. não alude às deturpações exegéticas das perícopes elencadas por Christa Mullack às páginas 152 e 153, referentes aos relatos do nascimento em Mateus e Lucas, à tentação de Jesus, às bodas de Caná, à expulsão do templo, à mulher cananéia, à samaritana, dentre outras. Considerações do tipo: "Jesus quer compensar os escrúpulos que sente ao ter

que pedir água de uma mulher não-judaica e socialmente proscrita, tentando humilhá-la" (153), manifestam até que ponto o amor obstinado por uma causa legítima pode comprometer a seriedade da leitura do Evangelho.

O confronto das posições de ambas as correntes com a tradição cristã se dá formalmente na Parte III (caps. XV e XVI), em que tem lugar o balanço crítico como tal.

Na leitura dos capítulos XV e XVI, que querem verificar o fundamento, a possibilidade e os equívocos das críticas feitas à teologia feminista, respectivamente, as acusações de pelagianismo e gnosticismo, tem-se a impressão de estar diante de um esforço hercúleo da A. para justificar e salvar as proposições apresentadas nas Partes I e II — ainda que reconheça o pensamento monista ou panteísta presente nas reflexões das representantes da corrente estética. Obviamente, tal esforço não desqualifica as distinções e esclarecimentos a propósito de fenômenos históricos como o pelagianismo, o nominalismo, o iluminismo e o gnosticismo e suas aproximações e distanciamentos em relação à teologia feminista.

Na Parte Final, marcada pelo equilíbrio e pela precisão das críticas da A. (que contrasta visivelmente com a agressividade que perpassa os trabalhos das autoras apresentadas nas Partes I e II), considera-se que uma orientação pneumatológica — já acenada, em parte, nos trabalhos expostos (Elisabeth Moltmann-Wendel, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Dorothee Sölle, Catharina Halkes) — colaboraria para o desenvolvimento da teologia feminista e se-

ria o ponto mediador das controversas questões levantadas.

O caráter didático, bem como o esforço sintético, marcam a obra como um todo. O procedimento metodológico é o de antepor às partes I e II elementos facilitadores e orientadores da leitura e trazer, ao final de cada capítulo, um resumo do assunto tratado. O fechamento das partes acima mencionadas traz igualmente resumos acrescidos de perspectivas. Aliás, é mérito da A. tornar conhecidos os trabalhos das autoras, levantar as peculiaridades, os pontos convergentes — seja entre as teólogas de um mesmo grupo, seja entre as de grupos diferentes — e suscitar questionamentos bastante pertinentes diante das posturas enunciadas.

A nosso ver, teria sido proveitoso, seja a título de informação, seja como um elemento a mais para a contextualização, explicitar as respectivas tradições cristãs a que pertencem as autoras (faz-se referência

à pertença eclesial de apenas três delas, de uma à p. 15 e de duas à p. 134).

Cabem ainda algumas considerações no que tange à tradução. A fluência do texto é prejudicada pela presença de neologismos: absolvedora (55), experimentabilidade (100), traditivo (225), sujeitidade (226), concretidade (277). Observe-se também o cochilo gramatical referente à conjugação do subjuntivo do verbo *ver*: “é provável que quando *vermos* Cristo e Javé...” em lugar de “é provável que quando *virmos* Cristo e Javé...” (138).

Finalmente, o livro traz também vasta bibliografia — ainda que de difícil acesso ao público brasileiro — a todos os que se interessam pela evolução do tema.

Maria Aparecida Rodrigues
Abraão RSA

SCHATZ, Klaus: *El primado del papa. Su historia desde los orígenes hasta nuestros días*. Tradução do alemão de J. Santiago Madrigal. Santander, Sal Terrae, 1996. 253 pp., 21,5 x 13,4 cm. ISBN 84-293-1202-1

No prólogo à edição espanhola (11), o A. lembra o pedido feito por João Paulo II para que se reflita sobre a forma de exercer o primado em perspectiva ecumênica (Encíclica *Ut omnes unum sint* — 1995). Este livro traz uma contribuição séria para esta finalidade num nível que poderíamos chamar de “alta divulgação”. Requer conhecimento de história e teologia, mas não necessa-

riamente especialização nessas áreas. Por isso, o recenseador, mesmo não sendo historiador, ousa arriscar-se a apresentar o livro.

O A. começa muito adequadamente por uma reflexão hermenêutica, fundamental na abordagem de um tema desse gênero (23-26). Não se pode encontrar o dogma de 1870 expresso tal qual nas Escrituras

Cristãs nem na tradição mais antiga. Uma busca neste sentido está equivocada. O que se pode e deve fazer é, sem introduzir apressadamente categorias posteriores, perguntar pelo significado que tinha a Igreja de Roma nos primeiros séculos "no contexto global do esforço da Igreja antiga por determinar núcleos estáveis de unidade" (25-26).

O A. detecta quatro etapas de uma primeira evolução (22-69): 1) Roma muito cedo tem um significado religioso e espiritual peculiar, particularmente devido ao tûmulo dos apóstolos Pedro e Paulo. 2) Roma é o lugar da tradição privilegiada: acaba tendo razão, embora não tenha argumentos. 3) Roma, centro da "communio" (séc. III-IV), goza de autoridade suprajurídica e, em casos de emergência, assume uma responsabilidade em outras Igrejas. 4) Na segunda metade do séc. IV, na Igreja Ocidental, Roma, de centro da "communio", vai-se tornando centro de direção da Igreja universal. Nesta última fase, desloca-se o acento: "da Igreja da *Tradição*, em que é muito forte a conexão com a origem (Irineu), passa-se à Igreja da *cidade-capital* que promulga leis para o mundo inteiro; da Roma da *parádosis* que dá testemunho, passa-se à Roma legisladora que ordena e manda" (60).

O primado não se configura, pois, desde o início, mas numa longa evolução, cuja fase inicial vai até o séc. V. O conhecimento da necessidade do ministério petrino tem que ser aprendido no curso da história. "Sob a ameaça de heresias, a Igreja aprende que vive da *rememoração de sua origem apostólica*" (66) que se realiza pela delimitação do cânon da Escritura e pela sucessão apostólica. Sob este ponto de vista, todas as

Igrejas são igualmente importantes (em especial se têm vinculação mais palpável com um apóstolo: Roma, Alexandria, Antioquia). Posteriormente, a Igreja aprende pela experiência da divisão "que necessita um *centro atual de unidade*" (67). Mas não cria uma instituição para exercer essa função. Busca no que já existe e se depara com a *Igreja romana* que se salienta entre as Igrejas apostólicas. Aprende assim a reler a figura do *Pedro bíblico*, entendendo que as palavras de Jesus a ele são significativas para a Igreja atual.

A segunda parte (71-115) analisa a diferente evolução da unidade no Oriente e no Ocidente na segunda metade do primeiro milênio (séc. V-X). Depois de expor as complexas e variáveis relações entre Roma e o Oriente nesta época, o A. procura chegar a uma conclusão, perguntando se "alguma vez a Igreja Oriental em seu conjunto reconheceu à Sé Romana *algo mais* que um mero 'primado honorífico'" (96). A disputa em torno ao cânon 28 de Calcedônia e sobre a pertença da Ilíria à jurisdição de Roma mostram que esse "algo mais" evidentemente não é, de modo algum, um "primado de jurisdição". O "algo mais" significa que "as controvérsias que dizem respeito à Igreja universal, especialmente em matéria de fé, só podem encontrar solução definitiva em união com a Sé Romana e nunca sem ela" (97).

Num segundo momento, o A. mostra a evolução que leva a uma predominância de Roma no Ocidente: por uma parte, os outros focos eclesiais mais fortes (Cartago e a Espanha visigótica) desaparecem com a invasão árabe; por outro, o Ocidente procura sua identidade em contraposição ao Oriente, identificando-se como romano. De resto, é

impossível resumir aqui em poucas palavras os complexos jogos políticos entre poder civil, metropolitas e bispos que levaram a fortalecer cada vez mais a posição de Roma.

A terceira parte (117-176) mostra a evolução na Idade Média: o papado se torna "*cabeça da Igreja*, onde se tomam as decisões mais importantes e se coordenam todas as funções vitais do organismo eclesial" (119). Roma passa a exercer um papel ativo, importante para a liberdade da Igreja perante o poder feudal, mas a longo prazo daninho para a Igreja, porque concentrado na pessoa do papa. O papado se converte em fonte do poder na Igreja. Ao papa compete, cada vez mais, tomar decisões (e não apenas testemunhar autenticamente a tradição). Daí a dramaticidade do Cisma do Ocidente, quando o papado se mostra incapaz de dar solução sem a intervenção de um Concílio. Mostra-se assim que uma sã eclesiologia tem que não só vincular a Igreja ao papa, mas também este àquela.

No final da terceira parte (163-175), duas digressões tratam da relação entre primado e cisma do Oriente e das origens da doutrina da infalibilidade papal.

Na época moderna, finalmente (177-233), o papado se torna santo-e-senha da identidade confessional católica em contraposição às Igrejas da Reforma e, posteriormente, ao ambiente iluminista. Diante da Reforma, a adesão ao papado era o que melhor representava o inequivocamente católico. Entretanto, não se pode esquecer o contrapeso de forças centrífugas como o galicanismo e o jansenismo. A Revolução Francesa que a curto prazo levou a Igreja a entregar-se ao Estado, propiciou a

longo prazo um fortalecimento de Roma, única instância de defesa da liberdade eclesial. O papado que nos primeiros vinte anos do séc. XIX esteve em seu nível mais baixo de prestígio de toda a história, saiu da crise mais forte do que nunca. O fulcro dessa reviravolta foi o ultramontanismo. Com o despertar do sujeito e sua consciência do papel ativo na configuração histórica e sob clara influência da modernidade, o magistério passa a ser concebido com a função de determinar a fé (e não mais só de testificá-la). Nesse sentido, "a infalibilidade, tal como a entendem muitos autores do séc. XIX, é também um produto típico da modernidade e sua problemática" (204). O movimento infalibilista, no entanto, não é fruto das elites, nem produto de maquinação do Vaticano. Pelo contrário, vem das bases (povo cristão e clero jovem) que abraça o ultramontanismo como expressão da liberdade da Igreja diante do Estado. Mas é também reflexo do medo que o clima revolucionário, a partir da Revolução Francesa, instaurou na Europa. Sua força se expressa ainda num acendrado movimento de veneração ao papa, devoção até então desconhecida, propiciada pela figura carismática de Pio IX, "um homem dotado de encanto, de humor e de uma cordialidade espontânea que o faziam sumamente simpático" (210).

O A. passa então ao Vaticano I, no qual é especialista, explicando seu contexto e sua atmosfera, assinalando sua intenção político-social: precisar a situação da Igreja num mundo e numa sociedade cada vez mais secularizados. A Igreja se emancipa internamente do Estado, porque tem seu centro de unidade próprio e inequívoco no papado. Mas, por ironia, à medida em que a Igreja se

define com independência do Estado, configura-se à imagem dele, assumindo traços do Estado moderno ("Igreja sociedade perfeita").

Dado o resultado deste Concílio, a pergunta é: "depois de 1870, segue aberta a história?" (226). A história entre o Vaticano I e o II não tende a satisfazer as expectativas (tanto positivas como negativas) que naquele primeiro Concílio se havia posto na infalibilidade papal. Desde então apenas um dogma foi proclamado e não se evitaram na Igreja divisões e querelas internas. O Vaticano II pôs novos acentos na questão do primado ao afirmar a colegialidade episcopal, mas não se atreveu a ser consequente e afirmar o primado exclusivamente como centro do colégio dos bispos. No fundo, não conseguiu conciliar as duas ecclesiologias: de jurisdição e de comunhão.

O A. conclui seu livro com uma espécie de recapitulação (235-245). Na tensão entre unidade e pluralidade, as definições sobre o papa no Vaticano I (especialmente, a do primado) significam "uma inequívoca opção pela unidade". Essas definições "afirmam que a unidade com Pedro tem preferência sobre a autonomia das Igrejas particulares" (239). Não obstante essa opção se justifique, é preciso ter presente os "votos da minoria", ou seja: não deixar de atender nem esquecer determinadas experiências históricas. O A. sublinha alguns pontos: 1) O primado como toda instituição, e mais que outras, tem antes de tudo um sentido *simbólico*. 2) "Quanto ao magistério, o primado deve contar positivamente com a realidade do consenso e da *recepção*" (241). 3) A unidade da Igreja é *escalonada*, isto é: não há só bispos e papa, mas "estruturas supradiocesanas que teolo-

gicamente devem ser consideradas como autoridades eclesiais de direito próprio, não como emanção do poder papal, porque são expressão genuína da colegialidade episcopal" (243). 4) "Não se pode descartar alegremente a necessidade de um *corretivo* intra-ecclesial diante da eventualidade de que o portador do ministério de Pedro se mostre indigno ou não cumpra com as expectativas mínimas" (243-244).

Cada parte apresenta, no final, uma breve bibliografia para quem quiser estudar ulteriormente as questões abordadas. Para facilitar ao leitor, um apêndice (247-253) traz a tradução de oito documentos básicos a que a obra se refere.

Como se pode ver da apresentação, a obra de K. Sch. é, sem dúvida, digna de leitura. Muito bem escrita, séria, oportuna.

Uma última observação não tem propriamente nada a ver com a obra, mas traz uma lição muito válida para as editoras teológicas brasileiras. Em 1996, o recenseador passou alguns meses em Frankfurt, hospedado na comunidade jesuítica a que pertence K. Sch. Nessa oportunidade, encontrou o tradutor desta obra ao espanhol que viera a Frankfurt conferir sua tradução com o A. Isso se chama seriedade científica, aquilo que falta nas editoras teológicas brasileiras, como o recenseador já cansou de denunciar. Para consolo das editoras brasileiras, não é preciso pagar a viagem à Alemanha; hoje em dia há fax e correio eletrônico...

Francisco Taborda SJ

Este é um livro tão velho — o original alemão data de 1973 — quanto atual e pertinente. Se é verdade que no núcleo da Teologia há um terreno para a Teodicéia, o tratamento que a autora deu à questão não ficou envelhecido com o passar do tempo.

Sölle parte de perguntas interessantes e provocativas — será que o rechaço do sofrimento deve acontecer a qualquer preço? —, e distingue a miséria do sofrimento, o masoquista cristão do seguidor de Jesus que, combatendo a miséria, é alcançado também pelo sofrimento. Para a autora, que segue aqui S. Weil, o sofrimento englobaria a vida — física, psíquica e social —, assinalando sua duração, profundidade e multidimensionalidade. História viva do sofrimento foi a vida de Jesus. Estes simples esclarecimentos permitem que não se caia, no desenvolvimento posterior do livro, em confusões e contradições absurdas.

O livro foi escrito no final da Guerra do Vietnã, quando o clamor de tanta dor foi ignorado por tantas Igrejas, sindicatos, correntes políticas etc., que há apenas duas décadas atrás haviam sofrido o horror nazista. A razão é a apatia, o ideal de uma vida sem sofrimento, de uma vida imune à dor que acaba convertendo o indivíduo e a sociedade em não-solidários.

Sölle parte de um sofrimento histórico e historicizado em exemplos concretos. E, a partir dessa dor bruta, busca um sentido igualmente histórico que não se esgota na histó-

ria — com isto se distancia da apatia — mas que, se não for combatido na história, não pode libertar-se das redes do pietismo masoquista que se afoga e se conforma com as próprias lágrimas. Esta é a segunda frente de batalha.

A visão cristã tradicional do sofrimento afirma que Deus permite, quer, envia e, em última instância, origina o sofrimento. Esta visão irracional ocasiona uma paralizante submissão ao sofrimento, por sua origem divina: o sofrimento está aí para quebrar meu orgulho, para expiar meus pecados, para evidenciar minha dependência de Deus. Então o sofrimento se converte em fonte de alegria. É aqui que o masoquismo mostra-se em toda a sua miséria.

Esta visão tem seu fundamento teológico: Deus é o Todo-Poderoso que inflige o sofrimento; Deus não atua sem fundamento, mas, antes, com justiça; qualquer sofrimento é castigo pelo pecado. Assim, o cristianismo masoquista não é mais que o correlato existencial de uma concepção sádica de Deus.

Por outro lado, Sölle recorda algo que, por ser evidente, muitas vezes, é esquecido. O sofrimento é um dado radical da realidade, e não há meio termo: ou se está com a vítima ou com o verdugo. Qualquer justificação da dor é já um sadismo teológico, no qual Deus é o torturador. Esta evidência faz-se, todavia, mais patente, em um continente como o Latino-americano, onde a cruz esteve sempre unida à espada, não só nos tempos da conquista.

A apatia carece de linguagem, de gestos para envolver-se com o próprio sofrimento e, ainda mais, com o alheio. As sociedades modernas erigem uma muralha entre o sujeito da experiência e a realidade que o desafia: qualquer conflito (do divórcio até a morte) é tratado, plásticas são feitas sobre toda ferida para que não restem cicatrizes. O Deus dessas sociedades modernas e cristãs está incapacitado para sofrer. Sölle, seguindo Kitamori, propõe fazer-se forte na dor que conduz ao término de toda dor. Nesse caminho a solidariedade cristã adquire todo seu sentido e o Deus que sofre no pobre (Mt 25,31ss) precisa de libertação.

Sölle propõe assim passar de um sofrimento emudecedor e uma apatia surda a uma linguagem de denúncia que leve à libertação. Nem o passivo (mudez), nem o reativo (queixa), mas o ativo (libertador-transformador) é o modo cristão de viver o sofrimento. Nesse esquema, rechaçam-se concepções tradicionais como a de tirar proveito do sofrimento ou a de um Deus onipotente, imagens próprias de uma religião neurotizante e escravizadora. Propõe-se passar de um Deus mudo e apático a um Deus que fala e dialoga; passar de um cristianismo surdo-mudo a um cristianismo solidário, voz dos sem voz.

Por este caminho, Sölle chega a um tema espinhoso: a relação entre mística e sofrimento. O sofrimento tem que ser verbalizado pelo sofredor mesmo e a oração é um caminho fundamental no momento de alcançar luz e fala da própria dor. Mas tem que ser uma oração a um Deus que fala e sofre. É desse modo que a oração entra na história da libertação das pessoas, pois é com esse Deus dialogal que podemos

transformar o mundo sem sermos aprisionados pela apatia ou pelo masoquismo. É a esse Deus que Jesus reza no Getsemani. Na agonia daquela noite, Jesus alcançou a profundidade de sua dignidade humana, pois é essa kénosis que o vincula ao mais humano da humanidade. Se é certo que, no sofrimento extremo, pode-se experimentar o abandono de Deus porque tudo é vazio e silêncio, até Deus mesmo, Jesus ensina-nos algo fundante e fundamental: o que na dor nos é tirado, no amor somos capazes de entregá-lo. Se é certo que a religiosidade popular Latino-americana não está isenta de masoquismo e sadismo, também é certo que não está carente dessa classe de testemunhos entre sua gente mais pobre.

É a partir daqui que Sölle procura mostrar por sua vez como superar as falsas propostas da Teodicéia tradicional. Muda o *unde malum?* gnóstico por um amor ilimitado à realidade; o Deus que tudo faz e que há de dar conta da dor, dá lugar ao Deus que ama até o extremo porque não pode tudo. Somente a partir desses pressupostos entende-se a atitude de aceitação sem cair no masoquismo: um amor mais profundo que a realidade, que desiste de lhe impor condições e que, por sua vez, deseja transformá-la em amor de Deus.

Nesse terreno, a teologia mística mostra-se muito mais forte que a formal, porque, na mística, Deus está sempre sofrendo no homem sofredor, enquanto que, na formal, o que se impõe é um Deus cujos atributos metafísicos estão por cima de todo sofrimento. A mística, pelo contrário, afirma que quem sofre injustiça é mais forte que quem a pratica; que é preferível sofrer injustiças a praticá-las. Isso em si já é transformador e aí se acercam

assintoticamente mística e revolução. Afirmando a vida que o mundo nega, a libertação do sofrimento e da injustiça faz-se tema central da revelação do Deus de Jesus. Isso é algo a que nenhuma teologia pode renunciar, menos ainda se essa teologia está feita para um povo necessitado de libertação e desde uma realidade na qual alguns homens são escravizados por outros.

Que Deus está com os que sofrem significa que o amor, quando se localiza nos que sofrem, é mais forte, menos vulnerável, mais graça. É então que temos que eleger entre o caminho do Cristo amargo ou o do Cristo doce. Há multidões de cristãos — não só nos países ricos mas também nos empobrecidos — cujo desejo mais profundo e fundante de sua fé é tornarem-se semelhantes a Deus, passando ao largo do fel amargo do Gólgota. E, assim, não é estranho que "morram de indigestão de mel" (Th. Müntzer), pois Deus não está no céu, e sim, jaz baleado entre as vítimas que pedem

um pedaço de terra. Esse Deus é aquele que diz "eu e o Pai somos um".

Nesse sentido, entende-se que a fé e a teologia devam ter uma aterrização no político. Para o cristão, a consciência política emerge *ex memoria passionis* e, portanto, para ele não pode haver outra consciência política senão aquela que assenta seus princípios no sangue dos vencidos e no clamor das vítimas. Somente assim pode haver transformação e, a partir da dor, pode surgir uma prática de fé político-libertadora.

Este é um livro proveitoso que deve ser lido fazendo-se próprios os exemplos históricos para se fazer a história do Deus sofredor, que a autora apresenta com ternura e sentido libertador. A obra não trata da última novidade do mercado teológico, mas sim da primeira e mais importante questão para aquele que crê no Deus de Jesus.

Alejandro Matos SJ

SUDERMAN, Robert J.: *The Replacement Pattern in the Fourth gospel: A Persecuted Community Confronts its Past*. Diss. Doutoral apresentada na Fac. de Teologia da Pontifícia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, 1994 (Dissertation Series). 242pp., 21,2 x 13,4 cm.

A tese doutoral de R. Suderman defende, propriamente, que o Quarto Evangelho visa à substituição (*replacement*) do sistema simbólico judaico pelo cristão. Para fundamentar essa tese, o Autor começa com o estudo do contexto da comunidade joanina, a partir do termo exclusivamente joanino *aposynagogos*, "excluído da Sinagoga" (Jo 9,22; 12,42;

16,2). Examina a relação com o judaísmo (a Sinagoga) perceptível nas sucessivas expressões literárias do Novo Testamento: antes de 70, a literatura paulina, o documento Q, Marcos; depois de 70: os escritos lucanos, Mateus, Apocalipse e o evangelho de João. Em seguida, trata da *Birkat Ha-Minim*, ou seja, a "bênção" rogando a aniquilação dos

hereses (*minim*) — em algumas versões, expressamente, dos cristãos (*nozrim*). Não é possível dizer com certeza se essa “bênção” foi formulada tal qual por Rabi Samuel no contexto do sínodo de Jâmnia, por volta de 80 d.C., mas, de toda maneira, é uma amostra da relação existente entre a Sinagoga e a Igreja no fim do primeiro século e que se reflete no evangelho de João.

Quanto ao tema da substituição do sistema simbólico judaico pelo cristão, a tese praticamente só apresenta o elenco dos temas e textos a serem examinados; não faz propriamente a exegese, o que, aliás, seria materialmente impossível. É antes uma orientação para os autores de comentários e de estudos peculiares levarem em consideração a tendência ou, melhor, a intenção da dita substituição, que o Autor interpreta simultaneamente como “remplacement” no sentido francês (substituição) e como *re-placement* (recolocar no seu lugar, reconduzir o simbolismo antigo num sentido novo, cristológico, considerado o verdadeiro).

Na última parte da obra — a resposta joanina à tradição judaica — é abordada a questão da cristologia joanina. O Autor procede por polarização, ou seja, comentando duas obras mais ou menos recentes que representam duas leituras opostas da cristologia joanina: *Jesu Letzter Wille*, de E. Käsemann, e *The Open Heaven*, de W. H. Cadman. O primeiro entende a cristologia do “verdadeiro” evangelho de João (depois de expurgo literário-crítico) como um docetismo ingênuo e Jesus como um ser celeste pairando por cima do palco deste mundo. Já Cadman distingue entre três cristologias entretidas no Quarto Evangelho: a cristologia do Logos preexistente, a

cristologia do homem Jesus e a cristologia do Espírito, “that continuing power and presence of God which revealed to Jesus his union with the Logos” (141). Acharmos muito útil esta distinção, que permite situar melhor as diversas maneiras de expressão que se entrecruzam no evangelho de João, o qual, evidentemente, não é um tratado sistemático de cristologia! Assim é possível encontrar, também em João, uma verdadeira “cristologia de baixo”, que não perde a sua autenticidade na iluminação pela cristologia do Logos e pela pneumatologia.

Mas, por trás do enfoque cristológico, deve-se ver a motivação implícita da comunidade joanina: a questão da autoridade e da solidariedade de uma comunidade ameaçada no conflito com o mundo, especificamente, com a Sinagoga. O “Discípulo Amado” é quem representa essa autoridade, exortando os fiéis à solidariedade, com a consequência de o evangelho de João dar a impressão de ser um escrito de seita, como foi reconhecido há muito tempo.

Nos apêndices, bastante úteis, o Autor aborda temas para discussão ulterior (os destinatários de Jo, o “remplacement” de Jesus pelo Espírito), a comunidade perseguida e seu passado, o Quarto Evangelho nos primeiros séculos, o método histórico-crítico e o atual estado dos estudos joaninos.

Um livro provocante e instigador para os estudiosos do Quarto Evangelho.

Johan Konings SJ

O A. retoma, depois de mais de 15 anos, outra coletânea de trabalhos sobre antropologia, num momento em que houve muitas mudanças nesse campo. Posto o problema seja o mesmo, a saber refletir sobre o ser humano, a perspectiva é outra. Na verdade, a elaboração de um saber sistemático sobre o ser humano é relativamente recente, embora a preocupação por conhecê-lo seja antiga, desde o arrancar-se a si mesmo do sem-sentido, do absurdo. Torna-se mais aguda a questão num momento em que se pretende construir tecnicamente seres vivos inteligentes. Somos um quem, um eu pessoal intransferível, indissolúvel em outro. Há muitas vertentes de compreensão desse ser humano. No livro, procurou-se apresentar autores significativos das mesmas.

Estas tendências da antropologia se definem pela relação com a realidade físicobiológica (antropobiologia), com o próprio eu (antropologia psicológica), com o ser em geral (antropologia filosófica), com o outro (tu humano, tu divino: antropologia social e teológica).

No referente à antropobiologia, J. Sahagún L. estuda a de P. Laín Entralgo, enquanto M. Arranz R. se debruça sobre a de K. Lorenz e J. L. Ruiz de la Peña discorre sobre a antropologia e inteligência artificial, sobre o "homo cyberneticus".

Este primeiro grupo de estudos focaliza a relação com o corpo humano, como expressão mais elevada da matéria organizada, expressa no cérebro. Numa obra predomina-

temente descritiva e fenomenológica, P. Laín Entralgo atém-se ao lado científico da antropologia, baseado nos atomistas, fisiólogos, embriólogos, biólogos e paleontólogos atuais. Pretende elaborar um conceito integral do ser humano. Para tanto, recorre a elementos interpretativos de caráter racional nas pegadas de Zubiri, conferindo a sua obra um caráter filosófico inegável. O ser humano é um corpo visível, tangível, como ser unitário, que conhece, ama, padece, espera. No entanto, é sinal e manifestação também de uma realidade invisível. Do interior das ciências empíricas, Entralgo conduz seu pensamento para dentro da filosofia até as fimbrias da teologia. Sahagún critica que essas passagens se fizeram, às vezes, mais por justaposição que por integração. Apresenta o pensamento de Laín Entralgo em três pontos: o conceito unitário de ser humano, a alteridade da pessoa humana e o destino final do existente humano.

Na mesma vertente se situa a antropologia de K. Lorenz. Ele estabelece um paralelo entre a ontogênese e a filogênese, de modo que procura pesquisar na filogênese o mesmo processo de desenvolvimento neurofisiológico do exercício das atividades mentais. Na base da visão de Lorenz está a afirmação de que há uma matéria única que se manifesta em formas distintas e irreduzíveis. O A. mostra como o pensamento kantiano influenciou a teoria e a sistematização de Lorenz. Por isso, adota para sistematizar-lhe o pensamento as quatro perguntas que Kant, em sua Lógica, se faz: Que

posso conhecer? Como devo comportar-me? Que me é permitido esperar? Quem é o homem?

Dispondo essas perguntas em outra ordem, o A. responde-as com as idéias antropológicas de Lorenz. Inicia com a última pergunta: Quem é o homem? Lorenz o vê, como ser vivo, dentro do processo filogenético de troca de energias e materiais com o ambiente, captando dele informações num processo cognitivo. Considera tal processo cosmogenético absolutamente imprevisível sem metas previamente determinadas. Isso não impede que aí nasçam novas formas irredutíveis de ser. O ser humano é um filho deste mundo. Somos um elo efêmero. Rejeita a idéia de sermos imagem (Abbild) de Deus. Pesquisa nosso modo de conhecer. Elabora uma "epistemologia evolutiva", estudando a origem e natureza do aparelho cognitivo, sua relação com o sistema nervoso em vista da sobrevivência da espécie. Mesmo desde uma base fisiologista, reconhece que o "espírito" no sentido objetivo de cultura só existe na espécie humana por causa da sua capacidade abstrativa relacional e lingüística. No capítulo sobre o procedimento humano, mostra como grande parte dos instintos, pulsões e sentimentos estão geneticamente programados. Grande parte das pautas instintivas do ser humano estão codificadas no genoma. Sendo um ser cultural, seu comportamento é também condicionado por valorações surgidas ao longo da história. Não se pode menoscar o influxo que a capacidade humana de aprendizado e de discernimento pode ter sobre as tendências instintivas. Lorenz trata também de juízos e sentimentos de valor que influenciam as nossas apreciações do belo, do feio, do bom e do mau. Alguns desses juízos são

apriorísticos. O campo da esperança preocupa Lorenz sobretudo nos seus últimos escritos. Preocupa-se com as enfermidades, culturais e espirituais, da atual humanidade. Descreve-as como neuroses e autênticas loucuras. Crê que ainda existe esperança. O A. termina com alguns juízos críticos sobre o pensamento de Lorenz, valorizando-lhe a seriedade com que nos conscientiza dos males da atual situação do meio ambiente e das condições sociais de convivência. No entanto, tem objeções quanto aos seus fundamentos metafísicos e antropológicos.

Ruiz de la Peña, que morreu não faz muito, debruça-se sobre o tema atualíssimo do "Homo cyberneticus", a questão da inteligência artificial. O enigma do ser humano encontra no desenvolvimento das ciências da informação, da organização e controle (cibernética) um novo questionamento. O ser humano é seu cérebro. O cérebro é um sistema de controle de informações. Não poderemos construí-lo artificialmente a modo de uma máquina perfeitíssima? Um supercomputador? Um Big blue? É possível substituir a base biológica neuronal da conduta humana por uma base física, por uma máquina cibernética? Os mecanismos neuronais não podem ser reproduzidos por mecanismos eletrônicos? Tais perguntas têm uma história, que o A. nos recorda. Em seguida, inquire os pressupostos filosóficos dos projetos científicos da cibernética. Tem-se elaborado uma "teoria da identidade psiconeural" nesses projetos. Ela nos permite perceber os pressupostos ideológicos de tal proposta científica de equiparar o ser humano à máquina. Um nome é o filósofo austríaco-americano H. Feigl, cuja posição o A. expõe. Se o cérebro humano dá conta da conduta, pro-

priedades e virtualidades do ser humano, não há porque apelar para outra causa fora dele. Funciona a lei da parcimônia de todo discurso científico. Ele defende a redução do psicológico ao fisiológico. E inclina-se para que, no futuro, o fisiológico seja redutível ao físico, posto, no momento, essa questão não esteja decidida. As leis básicas do universo são exclusivamente físicas. O pressuposto é uma ontologia materialista fisicalista. Tudo é matéria. Há uma só substância. A consequência antropológica é que o ser humano é um com a natureza, é um objeto material e só tem propriedades físicas, como aparece dos escritos de D. M. Armstrong, filósofo fisicalista que avança as teorias de Feigl. O ser humano difere de uma máquina unicamente por causa de sua complexidade colossalmente maior. Em continuação, o A. apresenta uma série de afirmações dos cientistas que defendem teórica e praticamente a anulação da diferença entre o ser humano e a máquina. Analisa quatro propostas científicas de tal equação. Uma primeira é apresentada pelo matemático inglês A. Turing de uma "máquina pensante". Muito parecida com esta posição está outro cientista inglês, D. MacKay, na linha da exploração do funcionamento do cérebro, considerado um mecanismo físico de processamento de informação e de controle de atividade. Toda atividade humana terá um dia uma explicação mecânica. Poder-se-á encontrar um substituto mecânico para as tomadas de decisão racional-humana. Algo para ele conciliável com a antropologia cristã. Fica aberta a questão da autoconsciência da máquina enquanto prolongação da autoconsciência de quem a possui. A terceira proposta científica é de Ruiz de Gopegui, cientista espanhol, que avança as con-

seqüências éticas e sóciopolíticas da equação homem=máquina. Chega a afirmar que a máquina poderá desenvolver um discurso racional, uma aptidão para o aprendizado, uma autoconsciência, uma subjetividade e personalidade, já que tudo isso é formalizável, isto é redutível a uma formulação algorítmica que pode ser digerida pela máquina. O ser humano só se diferencia pelos sentimentos e emoções e pela capacidade de reprodução. A capacidade de decisão e escolha não seria exclusiva do ser humano. Isso não supõe liberdade, mas puro "espelhismo". A liberdade individual não tem sentido nenhum. É a demolição de toda forma de humanismo. Surgirá então uma ordem em que o homem se subordinará às máquinas, desaparecendo assim todo horizonte ético. Tudo se reduzirá a estar bem ou mal programado. E as estruturas políticas se transformarão, ao perceber-se que não existem liberdades nem individuais nem sociais. A quarta posição científica estudada implica uma inflexão em relação ao ponto mais alto atingido pela anterior em que a máquina não só pode igualar-se ao ser humano, mas superá-lo e suplantá-lo. M. Minsky revela a tonalidade dessa diminuição de otimismo em relação à "máquina inteligente", ao apontar para as enormes dificuldades em relação à realização da igualdade homem=máquina, dilatando para horizonte indefinido o futuro vaticinado por Turing e reconhecido por R. de Gopegui. Não sabemos bem que coisa seja inteligência, já que não a encontramos em nenhum outro animal para fazer comparação. No final do capítulo, o A. faz uma avaliação crítica de tal antropologia. Apesar de ela ser pouco sensível aos argumentos de outra natureza que não a estritamente empírica, no entanto cabe perguntar se as dificulda-

des encontradas na realização da inteligência artificial não apontam para problemas maiores de outra natureza filosófica, ética e teológica.

Por ser uma questão mais provocante, alargamos nossa recensão nesse ponto. O livro prossegue apresentando um conjunto de antropologias. Na relação com o próprio eu, A. Vázquez Fernández expõe a antropologia psicológica junguiana com o instrumental teórico didático das chaves de interpretação. Começa a exposição com a chave da dualidade paradoxal segundo a qual a pessoa humana se desenvolve por intermédio da interação dos binômios contrários, cujo protótipo é a relação mãe-filho. Cada elemento do binômio se define em contraposição ao outro. O A. percorre na sua exposição os pares: natureza e espírito, matéria e espírito, instinto e arquétipo, alma e espírito, alma e pessoa, bem e mal. Assinala outras muitas dualidades que não explicita. Em seguida trabalha com a chave antropogenética, mostrando como se constitui o sujeito tipicamente humano, psiquicamente dotado de autêntica inividualidade, recorrendo ao inconsciente coletivo ou arquetípico. Com a chave energética desenvolve a teoria geral da energia psíquica de Jung de caráter neutro, diferente da freudiana. Apresenta ainda outras quatro chaves fundamentais do pensamento junguiano: funcionalista, diferencial, epistemológica e psicoterapêutica. Termina, depois de expor uma síntese das chaves e o processo de individuação, com um balanço dos elementos positivos e negativos da antropologia junguiana.

Numa perspectiva filosófica, são estudadas três antropologias. Juana Sánchez-Gey, expondo o pensamento do filósofo espanhol X. Zubiri, es-

tuda o ser humano na sua relação com o ser em geral. O ser humano é uma realidade substantiva psico-orgânica ou o grau máximo da matéria estruturada. Explicita a base metafísica da antropologia, mostrando como o ser humano é uma estrutura substantiva aberta à realidade. Numa perspectiva também filosófica, Eloy Bueno de la Fuente aborda o filósofo italiano G. Vattimo que prima por sua contextualidade no mundo atual, na pós-modernidade, numa cultura pós-metafísica. A tese fundamental orienta-se na direção de ir para além do sujeito, desmascarando a subjetividade moderna autoconsciente e assumindo o niilismo, no sentido de livrar-se de valores, verdades supremos e estáveis, em prol de uma ontologia do limitado e do diálogo com o outro. Esta extrema sensibilidade diante do momento atual de debilidade teórica talvez tenha levado Vattimo a não perceber a necessidade ainda maior de firmeza no projeto ético e no compromisso.

Na apresentação, Sahagun agrupa sob o título de antropologia social e teológica as antropologias de E. Lévinas, R. Girard, von Balthasar e Pannenberg. Com estas quatro, o livro encerra o conjunto de antropologias do século XX. É um grupo imponente de filósofos e teólogos, preocupados com a alteridade: o tu humano e o Tu divino. Graciano González expõe a filosofia da subjetividade de E. Lévinas. Na esteira do desmonte do pensamento ocidental operado por Heidegger, Lévinas centra sua filosofia na subjetividade entendida como experiência do outro, imposta ineludivelmente ao próprio eu, observa Sahagún na apresentação. No confronto com o outro está o próprio constituir-se da pessoa. Postula em sua antropologia um espaço mais essencial que a instân-

cia ontológica. Distancia-se de Husserl e Heidegger, ao colocar a ética como filosofia primeira a fim de dar conta da diferença entre o eu e o outro. Desde daí, Graciano desenvolve o itinerário filosófico de Lévinas, que parte de uma ontologia para voltar a ela, mas de um outro modo. X. Pikaza intenta mostrar a importância para a antropologia da tese central de R. Girard de que o ser humano só consegue sua plenitude na satisfação de seu desejo, mas em concorrência com os outros, de onde brotam tensões interumanas e o sacrifício-vítima do outro. Só a revelação bíblica conseguiu, segundo Girard, conhecer a origem e o perigo da violência para superá-la. O A. restringe-se a oferecer uma visão de conjunto dos pressupostos e das contribuições de Girard no plano da antropologia social.

As duas últimas antropologias são de teólogos. Carlos Díaz expõe a de von Balthasar, um dos maiores teólogos católicos do século e Miguel García-Baró, por sua vez, estuda o pensamento do teólogo protestante, não menos relevante, W. Pannenberg.

Este conjunto de antropologias é

extremamente significativo do pluralismo de pensamento de nosso século. A escolha está longe de ser completa. Mas tem seu valor. Falta-ram evidentemente departamentos antropológicos importantes na linha do marxismo, da teologia da libertação, de tradições religiosas não-cristãs, de culturas africanas, indígenas, etc. Talvez o título do livro devesse ser mais despretensioso: Algumas antropologias europeias do século XX. Confinar o século XX praticamente à Europa, nos dias de hoje, é desconhecer todo um movimento muito maior de pensamento.

O caráter didático e introdutório do livro ajuda o leitor a tomar contacto com os antropólogos estudados. Em geral, são textos sucintos, claros, didáticos. Oferecem pautas para aprofundamentos, auxiliadas por uma bibliografia no final de cada capítulo.

João Batista Libanio SJ

RAMBO, Lewis R.: *Psicosociología de la conversión religiosa*. Convencimiento o seducción? Tradução (do inglês) por Ignacio Ribera. Barcelona, Herder, 1996, 242pp., 21,5 x 14 cm. ISBN 84-254-1923-9

Obra séria que estuda amplamente, sob diversos aspectos, o fenómeno da conversão. Como o título já indica, o A. trabalha com instrumental da sociologia, sobretudo do conhecimento, e da psicologia, sem descuidar de modo nenhum a dimensão estritamente religiosa. Livro minucioso. Oferece gigantesca

quantidade de conceitos, sempre definidos com precisão, para ir esclarecendo o complexo processo de conversão.

Dir-se-ia que é mais um livro de estudo que de simples leitura. Assemelha-se a um manual onde o leitor encontra os elementos teóricos para

adentrar-se na questão da conversão. Implica, portanto, interesse bem definido pelo assunto, já que não o trata de modo ligeiro nem jornalístico, mas acadêmico.

Outra qualidade é o caráter didático. Oferece esquemas, sínteses, resumos, que vão facilitando a leitura, um pouco pesada de um livro minucioso e repleto de conceitos. O A. refere-se a dados autobiográficos que justificam seu interesse pelo assunto que vem estudando há longos anos. Percebe-se a enorme familiaridade do A. com o tema e o domínio da complexa bibliografia. Além disso, viajou por diferentes continentes e teve aí contacto com pessoas significativas do mundo acadêmico e religioso. O A. mostra um espírito aberto, sem sectarismo, levando a sério a dimensão religiosa. Disse-se educado na "Igreja de Cristo", fundada no século XIX, com o objetivo de restaurar "a cristandade do Novo Testamento". Com liberdade e distância, refere-se a sua educação religiosa rígida e a sua visão de salvação restrita. A esta experiência religiosa associou-se-lhe o interesse pelos estudos das ciências humanas quanto ao tema da conversão.

No seu estudo, procura conjugar os aspectos pessoais e sociais da conversão, vendo-a como um processo complexo, em que as decisões do indivíduo e a influência do meio devem ser consideradas seriamente.

Na perspectiva de que "o significado é o uso", conversão é "aquilo que um grupo ou uma pessoa diz que é" (29). O processo de conversão é o "produto das interações entre as aspirações, necessidades e orientações do convertido, a natureza do grupo ao qual se vai converter e a matriz particular social,

em que o processo está acontecendo" (30).

Logo no início, define o método e o modelo de estudo que adota. Chama-o de "modelo holístico", porque quer abordar a questão da conversão na sua totalidade, levando em consideração os quatro componentes: cultura, sociedade, pessoa e religião. Além disso, atende para as dimensões históricas da conversão, completando os aspectos mais sincrônicos da psicologia e da sociologia. Ainda na definição do método, indica os diferentes tipos de conversão (apostasia, intensificação, afiliação, transição institucional e mudança de tradição). Elenca também uma tipologia dos motivos de conversão (intelectual, místico, experimental, afetivo, entusiástico e coercitivo).

Estuda o processo de conversão em sete fases, detalhando cada uma delas com muita precisão. A primeira fase aborda o contexto na sua dupla dimensão de macro e micro. Mais que uma fase, ele é o meio ambiente em que se dá a conversão e prolonga sua influência sobre as fases seguintes. Também a conversão tem seu impacto sobre o contexto. Fazem parte dele não só fatores externos, mas também motivações, experiências e aspirações internas e subjetivas. Descreve, em seguida, o perfil cultural, social, pessoal e religioso do contexto. O A. percebe que todas essas distinções têm certo grau artificial, mas o esforço didático aconselha-as. Em cada um desses elementos, analisa uma série enorme de fatores. Recorre a exemplos concretos, a relatos de conversões. Dedicar páginas interessantes ao estudo da secularização, ao tratar do meio social, onde reconhece a influência das obras de P. Berger, que salienta o fato do pluralismo como

importante no fenômeno da conversão. Entre os aspectos pessoais, reflete sobre a fragilidade do eu, a permissividade exagerada, a erosão de uma cultura unificada. Detém-se, quanto à esfera religiosa, na busca do sagrado, na experiência do santo, no desejo de transcendência, presente na história da humanidade, como fatores fundamentais da conversão. Exemplifica com o budismo na Ásia, o Cristianismo no Ocidente. Refere-se à teoria macrossociológica de J. Duke e Barry Johnson segundo a qual a religião desenvolve um ciclo de desenvolvimento: crescimento rápido até chegar a ser dominante, crescimento mais lento até chegar a um máximo de desenvolvimento e domínio para em seguida entrar em declínio gradual. Algumas religiões conseguem desprender forças para reformar-se e evitar o declínio. Há outras figuras de desenvolvimento. Importante observar as diferentes situações: declínio, domínio, desenvolvimento sustentado, transição e reforma. Depois de elencar alguns elementos cambiantes nesse processo tais como as resistências, os enclaves, caminhos prévios de conversão, as congruências, tipos de conversão, o A. arma uma série de hipóteses para ulteriores discussões extremamente sugestivas sobre a relação entre o tipo de contextos e a maior ou menor possibilidade de conversão aí dentro. Interrelaciona ações pessoais e respostas do meio. À guisa de exemplos, levanta a hipótese de que "nas culturas indígenas que são estáveis, adaptáveis e eficazes haverá pouca gente receptiva para a conversão", de que "uma cultura poderosa recompensará a conformidade e penalizará as dissidências" etc. Interessante a hipótese que associa a marginalidade, a situação de crise à maior possibilidade de conversão.

Assim já passamos à 2ª fase, toda ela dedicada ao papel da crise, como momento deflagrador de conversão. Na crise desempenham importância os aspectos contextuais e a reação do convertido. Ela deve ser avaliada na sua natureza. Ela só não explica a conversão, embora freqüentemente esteja no seu início. Varia de pessoa a pessoa, de situação a situação. Provocam abalos de conversão vários tipos de experiência, quer mais fortes como de natureza mística, próximas da morte, de doença ou de cura, quer mais vagas de insatisfação diante da vida, de desejo de transcendência. Em outros casos, estão em questão estados alterados de consciência, busca de nova forma de ser. Há também casos patológicos, de abandono de tradição religiosa ou estimulados por fatores externos.

Uma terceira fase do processo aprofunda uma idéia que já vinha sido mencionada atrás: o papel da busca ativa ou passiva, de natureza ora emocional, ora intelectual, ora religiosa. Em situação de crise, a busca se faz imperativa. O A. investiga nesse capítulo os tipos de respostas. As respostas podem ser ativas no sentido de que se buscam novas opções devido à insatisfação com a antiga vida ou devido a um desejo de inovação ou a uma busca de plenitude e desenvolvimento. Em outros casos, as pessoas encontram-se dispostas a uma nova opção por diversas razões. São receptivas. Outras pessoas, pelo contrário, rejeitam a nova opção, ou não se interessam por ela. Há também aquelas que estão tão fragilizadas que podem ser manipuladas com facilidade por influências externas.

Em relação com isso, podem-se observar elementos estruturais ou emocionais ou intelectuais ou reli-

giosos que interferem no processo de busca. E termina o capítulo mencionando as estruturas motivadoras que interferem na busca ativa ou passiva.

Na quarta fase, estuda-se o papel do proselitista, do missionário, dos que procuram converter a outras pessoas. Para ter uma idéia da importância desses agentes de conversão, basta lembrar-se que mais de 37 mil missionários da Igreja de Jesus Cristo dos Santos do Último Dia perambulam pelas ruas e estradas, pelas cidades e aldeias, de todo o mundo. Figuras assaz conhecidas em nosso meio. Várias questões interessam o A. Antes de tudo, quem é este proselitista, suas motivações. Ora são pessoas pobres, ora colocam-se a serviço de um poder colonial, ora, pelo contrário, identificam-se com os nativos. A pertença a determinado sistema de crenças, sua concepção de conversão, sua trajetória pessoal profissional distinguem-nos. Divergem também pelos incentivos que oferecem aos convertidos. Indo mais fundo, pergunta-se o A. pela motivação que eles têm, desde a vontade de Deus e o mandato de Cristo, até uma visão nacionalista e desejo de ir ajudar as pessoas. As estratégias adotadas pelos missionários são variadas. Uns apelam para a força, outros intensificam sua presença e ação sobre as pessoas, outros agem, de modo difuso, sobre grupos maiores. Nessa ação, o modo de contacto desempenha seu papel na sua variedade desde o cara a cara até o televisivo massivo. Outro lado da estratégia são as vantagens que o proselitista oferece aos convertidos, tais como um sistema de significados, gratificação emocional, novas técnicas para viver tanto a religião como a vida em geral. A liderança do proselitista e seu poder completa o grupo de estratégias. Termina essa

fase, estudando as relações entre o missionário e o convertido. De ambas as partes, existem atitudes de tolerância ou rigidez, de inculturação ou imposição, de assimilação ou rejeição.

A quinta fase analisa a relação do convertido com o novo grupo religioso para o qual se converteu. É a fase da interação entre o convertido e o novo grupo, cuja intensidade e duração depende do grupo. Há muitas possibilidades diferentes, tanto de atividade ou passividade do convertido ou de manipulação e persuasão do missionário. Há casos em que o evangelizador é solícito para converter, outros, em que, pelo contrário, é exigente e espera a iniciativa do convertido.

Um primeiro momento nessa fase está a "encapsulação", a saber a criação de uma esfera em que podem atuar os elementos cruciais da conversão: relações, rituais, retórica e designação de funções ou papéis. Cria-se um mundo de proteção para o convertido onde sua nova vida tem sentido. Reproduz-se a pedagogia que as congregações religiosas usam com a instituição do noviciado, protegendo o noviço do mundo exterior a fim de ele poder assimilar melhor o universo da própria congregação. Há três tipos de encapsulação. A física leva a pessoa para lugares separados, a social controla as relações do convertido, e a ideológica vacina a pessoa diante de idéias diferentes.

Desenvolvem-se, em seguida, para garantir a encapsulação redes de relações de parentesco, de amizade, de liderança e de discipulagem pelas quais o convertido sente-se aceito no novo grupo religioso. Tem-se estudado muito a importância das

relações humanas no processo de conversão. Outro fator para manter a encapsulação são os ritos. Eles exercem função importante para se fazer a experiência da conversão. É uma fonte especial de conhecimento. Quando se ajoelha para rezar aprende-se algo sobre a oração de maneira não verbal. Eles servem para desfazer alguma identidade anterior e criar-reforçar a nova. A conversão implica também um tipo de linguagem diferente, que serve para induzir, para conceitualizar e para interpretar a conversão. A mudança de linguagem, ao mesmo tempo, reflete e produz a conversão. Esta linguagem exprime-se em palavras, símbolos, metáforas, etc. E finalmente, o convertido mostra uma mudança de papel no seu processo de conversão em relação às expectativas a seu respeito e à representação que lhe atribuem. E isso acontece a respeito do relacionamento com Deus e com os demais.

A sexta fase da conversão é o compromisso, a tomada de decisão depois do tempo de relacionamento com o grupo. É como um noviço que é chamado a fazer os votos depois do tempo de noviciado onde aprendeu os novos comportamentos, linguagem, símbolos, gestos do grupo a que quer pertencer. Alguns grupos exigem do convertido uma tríplice decisão de rejeição da identidade anterior, de passagem e de incorporação. Nessa fase aparecem, de novo, alguns elementos vistos anteriormente, tais como os rituais e a mudança de linguagem. Esta tomada de decisão implica também um ato de entrega de si, de reconstrução biográfica e de reformulação da motivação.

A sétima e última fase do estudo do processo de conversão consiste

em considerar as suas conseqüências complexas e variadas. Para avaliar a conversão, cada comunidade religiosa tem seu próprio sistema de critérios. Os estudiosos têm também suas perspectivas próprias. A conversão é determinada pela sua natureza, intensidade, duração e pela resposta que a pessoa dá. Ela pode ser afetiva, intelectual, ética, religiosa e social. Ela produz efeitos pessoais, psicológicos e teológicos para os convertidos como também socioculturais para o grupo do convertido. Uns efeitos eram pretendidos, outros foram surpresa para os próprios missionários.

Com uma conclusão muito bem elaborada, onde retoma as idéias mais importantes do livro, o A. termina a obra. Apresenta um esquema didático das sete fases de modo que, tendo-o à vista, o leitor pode seguir melhor o desenrolar do livro.

O método extremamente analítico usado pelo A. levou-o a repetir em diversos lugares os mesmos elementos, mas sempre procurando dar-lhes outros significados a partir do contexto diferente em que os situava. Recorre freqüentemente a diversas teorias para objetivar seu pensamento. Para tanto, mostra enorme erudição e conhecimento do assunto.

Numa palavra, o livro é excelente para que se possa conhecer o tema da conversão de maneira bastante exhaustiva, com enorme dose de informação bibliográfica.

João Batista Libanio SJ

A pastoral urbana tem preocupado as igrejas, mais em desejos do que em produção teórica. No entanto, ultimamente tem aparecido dissertações de mestrado e doutoramento, além de outras publicações, fruto de estudos conjuntos. Esta é mais uma tese sobre esse problema. Foi defendida no Instituto Ecumênico de Pós-graduação, dirigido pelos Luteranos em São Leopoldo, RS.

O A., logo no prefácio, denota, como referência teórica, a teologia luterana e a prática pastoral desse setor do Povo de Deus. Tal opção oferece maior concretude à reflexão, posto a encerre em limites definidos. A base pastoral do trabalho é uma Paróquia da Comunidade Evangélica de Porto Alegre de porte pequeno, contando 150 famílias filiadas. É uma dissertação de Teologia Prática na linha da pesquisa da Pastoral da Solidariedade. Um prisma fundamental para o A. é o da liberdade. Ele pretende "explorar e avaliar a eficácia prática de novos instrumentos analíticos para a pastoral urbana" (16). Adota uma "sociologia eclética", tentando ultrapassar os impasses teóricos das mediações sócio-analíticas da Teologia da Libertação. Recorre à psicanálise freudiana, desconhecida na TdL. Ela ajuda a analisar o desejo, o querer, a subjetividade. Tenta captar uma teologia urbana leiga existente, não escrita. Adota também uma análise política a partir da democracia. Apela também para a tecnologia como instrumento analítico em vista da efetividade das utopias.

Para facilitar o entendimento, explicita já na Introdução os conceitos básicos de Pastoral, Cidadania, Democracia. Pastoral é vista como atividade da Igreja, feita de modo pensado, planejado, coletivo. Cidadania é a capacidade de pessoas viverem em comunidade humana. Talvez amplie demais o conceito quando diz que é "o direito de cada pessoa de experimentar o que lhe seja prazeroso, limitado pelo dever de não causar desprazer à outra". O mesmo se possa dizer do conceito de "democracia" que na sua descrição se amplia. Numa dissertação teria sido melhor ter elaborado um conceito mais rigoroso e fechado.

O capítulo primeiro estuda a cidade de Porto Alegre sob o prisma da casa, da moradia. Parte de um ver e ouvir a cidade no seu aspecto de casa popular. Em torno das questões urbanas se estruturaram as associações de moradores já há tempo, mas só começam a ter peso a partir da década de 80. Porto Alegre, como as grandes cidades do país, sofreu enorme crescimento de favelas nas últimas décadas pelo duplo movimento do êxodo rural e de deslocamento de pessoas da própria cidade para as favelas. Existem, ao mesmo tempo, um gigantesco déficit habitacional quantitativo e qualitativo, e vazios urbanos. Na sequência de dados, o A. mostra que Porto Alegre ainda é uma cidade boa para se morar.

Após esse rápido constatar dos fatos, procura-se perceber a lógica da crise urbana. O A. defende uma

análise eclética para dar conta da complexidade da realidade urbana. Pretende iluminar tal situação a partir de cinco causas: crise dos serviços urbanos, crise formal, crise de um modo de vida, crise do Estado e crise de identidade.

Na análise da crise dos serviços recorre ao instrumental marxista para perceber as contradições fundamentais da cidade, mas afasta-se dele no aspecto do reducionismo econômico. A construção em mutirão exemplifica como ela responde ao modo de produção capitalista (análise marxista) mas também como se faz por meio de autoconstrução, colaboração, em contradição com tal análise.

Para a crise da forma na cidade (prédios, ruas, praças, etc) recorre a dados da sociologia funcionalista, que são corretos. No entanto, este fenômeno cultural tem bases materiais, sofre a ingerência do econômico. Existe também a dialética de que não só a cidade marca a subjetividade humana, como esta a constrói.

Ao definir a relação entre a crise do modo urbano de vida e a crise da fé gerada pela secularização, defende que a secularização não é uma afirmação da liberdade da pessoa diante das instituições, mas uma restrição da liberdade pessoal. Pois a crise do modo urbano de vida é uma crise da expressão maior da liberdade pessoal: o desejo por meio de sua mercantilização. Estranha tese! Vai em contra da maioria dos teóricos da secularização.

Ao tratar da crise do Estado na cidade, o A. estuda a intervenção estatal na vida da cidade, sobretudo por meio da Prefeitura. Desce ao caso particular de Porto Alegre. Em geral, no caso brasileiro, o Estado

atuou mais na linha da reprodução ampliada do capital. Conclui o capítulo, mostrando a dificuldade de analisar a realidade urbana em base a uma só teoria. Chega a afirmar que sua lógica é a confusão. No entanto, nessa confusão deve haver uma lógica maior. E é isso que importa. Talvez tenha faltado esse esforço teórico de detectá-la. Não é necessário identificar reducionismo com interesse hegemônico.

O capítulo segundo vê-se às voltas com a subjetividade urbana e pastoral com recurso ao instrumental da psicanálise numa perspectiva libertária. O oprimido não é só sujeito de opressão, mas sujeito de sua opressão. Portanto, cabe passar da opressão externa para a interna. Este instrumento psicanalítico é necessário para a pastoral urbana da solidariedade, para a conscientização popular. O A. critica o esquecimento de tal instrumental na TdL. Não é tão verdade assim. E. Dussel trabalhou tal questão. E. Fromm inspira também a alguns teólogos. Mas, sem dúvida, não é seu tema preferido. Recupera elementos da crítica freudiana da religião no seus aspectos positivos. Retoma a crítica psicanalítica das instituições, do poder. Noutro momento, nas pegadas do Pastor Pfister refere-se às críticas da religião à psicanálise. Nesse confronto com a psicanálise na perspectiva pastoral, termina com a avaliação positiva que P. Tillich faz sobre Freud. Já mais diretamente vinculado à pastoral, termina o capítulo com a sugestão de que a pastoral urbana ofereça espaço de interlocução cultural nas cidades, onde as pessoas possam ser ouvidas, comunicar-se entre si. A psicanálise tem sua contribuição específica para tal, colaborando no processo de conscientização e libertação do sujeito, ao reconhecer também o

caráter doentio de certas expressões religiosas

No terceiro capítulo, o A. faz uma leitura crítico-pastoral da Constituição Federal de 1988 com a finalidade de ver os limites democráticos da ação pastoral. É um estudo singular. Em geral, o que se escreveu sobre a Constituição foi mais no tempo da Constituinte e em termos da defesa de certos direitos fundamentais. Uma leitura crítico-pastoral da Constituição já terminada é algo insólito. Ela é feita na perspectiva da realidade urbana e seus conflitos. O A. aponta pontos vulneráveis, até mesmo contraditórios da Constituição. Acena para a necessidade de o Estado dotar-se de mecanismos que coibam o uso fraudulento da religião, que regulamente o exercício do pastoreio para evitar falsários, como o faz a respeito das outras profissões. Mais. Analisa os direitos e deveres individuais e coletivos, alguns dos direitos sociais, a questão da representação dos trabalhadores, a separação entre Igreja e Estado, a situação das pessoas portadoras de deficiência, as isenções fiscais para igrejas, o SUS, a comunicação social, a questão da família, criança, adolescente e idoso. Sobre cada ponto, faz observações pertinentes, sugestivas e críticas, sob o ângulo pastoral. Em seguida, dedica longo parágrafo a uma consideração mais estritamente pastoral da Constituição sobre questões urbanas tais como o direito à moradia, a competência pela política habitacional, a administração de áreas metropolitanas, a democracia no planejamento, a prestação municipal de contas, o caráter da administração pública, o juizado de pequenas causas, a tributação, a política urbana.

O capítulo quarto detém-se no estudo das tecnologias urbanas ao alcance da pastoral. Depois de reco-

nhecer os direitos e deveres constitucionais, de suscitar o desejo de participar democraticamente da vida urbana, cabe perguntar-se como construir praticamente uma democracia urbana. É o campo do *know how*, de apontar para alguns recursos tecnológicos que viabilizem uma prática participativa de comunidades eclesiais urbanas. A tecnologia une dois pólos: conhecimento e produtividade para o mercado. Por isso, a tecnologia envolve a ciência e a política/economia. Daí a importância de articular a tecnologia, mercado e democracia. Levando em consideração o mercado com suas leis de eficácia, produtividade e abrangência, a tecnologia pode ser colocada a serviço de maior benefício social. O mercado, como a tecnologia, recebem sua ética das pessoas que os usam. É um campo novo o confronto entre pastoral e tecnologia. Em geral, debate que assusta as igrejas, acarreta-lhes crise pelo fato de o desenvolvimento tecnológico afetar as dimensões de tempo e espaço sagrados.

O A. prossegue sua reflexão sobre pastoral e tecnologia, abordando a questão do Plano Diretor do município. Descreve o de Viamão. Em seguida, tece considerações crítico-pastorais gerais sobre a instituição Plano Diretor, que se fixa mais na cidade ideal, desconhecendo a cidade real. Propugna o caminho do pacto social entre os setores conflitantes da cidade, encarreirando a pastoral na linha de fomentar a cidadania. Mais que opção pelos pobres, é importante a opção pela cidadania. Talvez o A. menoscebe uma compreensão mais profunda e ampla da opção pelos pobres, que não tem o matiz ingênuo a que se refere e que inclui o de cidadania.

Um último capítulo traça as pautas programáticas para uma pasto-

ral urbana na cidade democrática brasileira. Retoma três questões já vistas anteriormente: a crise da cidade na relação com a crise do modelo paroquial, a crise urbana numa reflexão antropológico-pastoral à luz da psicanálise e da teologia luterana, e a democracia, de modo especial, o poder municipal refletido numa perspectiva pastoral.

A pastoral urbana é chamada a associar-se às entidades civis que lutam pela moradia, oferecendo-lhes auxílio de diversos tipos na sua qualificação democrática, desde sua teologia da liberdade que advém da cruz. O A. especifica um tipo de auxílio quantitativo, qualitativo, assistencial, técnico, legitimador e solidário. Continuando a reflexão, alude à inadaptação de uma concepção paroquial de vizinhança numa grande cidade que se caracteriza pela mobilidade. Falta-lhe capacidade de expansão e de criar um novo tipo de pastoral mais flexível. Além disso, a paróquia urbana tem de responder às novas características das pessoas da cidade. Para isso, deve-se conhecer esse novo tipo de criança, jovem, mulher, adulto das cidades.

O A. faz uma releitura desde a pastoral urbana "Da Vontade Cativa" de Lutero à luz da psicanálise. Ele vê uma proximidade entre Lutero e Freud. Não sendo muito afeito à literatura luterana, não tenho condições de apreciar tais aproximações, posto tenha minhas dúvidas devido à diferença de origem, de perspectiva, de universo cultural entre ambos.

Termina o capítulo retomando a questão da democracia e a pastoral urbana. Ao tratar da relação entre democracia e eclesiologia, prefere o caminho de estudar o caso da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB). Citando Lothar Hoch,

descreve os inícios, o espírito fundante da IECLB e a posição de Lutero no referente ao ministério leigo. Critica-lhe, porém, o preconceito antiinstitucional. A partir daí, redesenha uma proposta de vida eclesial urbana, que intitula: Da Pastoral do Centro da Cidade para a Pastoral por dentro da Cidade. E termina o capítulo aludindo ao debate missiológico sobre a presença da Igreja na pastoral urbana.

É um livro sugestivo. Oferece muitos elementos para a pastoral urbana. Um dos pontos importantes e muito positivo é o resgate da cidadania, da democracia e sua importância na pastoral urbana. Exorciza uma visão negativa da cidade, presente em tantos pastoralistas. Vê-a como lugar de viver a cidadania e a democracia. Valoriza positivamente o desejo como constituinte do sujeito e da Igreja. Às vezes, pareceu-me não ser matizado nas críticas negativas à teologia latino-americana. Talvez refletisse mais uma posição vulgarizada ou parada no tempo de alguns teólogos da libertação. O resgate insistente de S. Freud pode ter seu valor. No entanto, hoje já se tem uma visão mais abrangente de todo o universo psicanalítico de Freud, quer no seu aporte insubstituível e definitivo, quer nos seus limites teóricos, iluministas. O uso de elementos teóricos advindos de fontes diversas contribui para uma riqueza, mas dificulta uma visão mais clara e sistematizada da proposta do A., como totalidade, ainda que se possam valorizar elementos concretos e detalhados.

João Batista Libanio SJ

Autor conhecido na Itália com uma obra considerável, Colzani é professor de Teologia Sistemática na Universidade Católica de Milão. Trinta anos depois que o Concílio Vaticano II aprovou solenemente o Decreto Ad Gentes sobre a Atividade Missionária da Igreja, o A. retoma esse tema numa perspectiva histórica e dedica toda uma parte ao estudo do próprio Decreto.

O livro divide-se em três partes. Na primeira parte, o A. aborda a história e os problemas da missão moderna. Numa segunda parte, indica as novas vias da missão, para na terceira parte comentar o Decreto conciliar Ad Gentes. A modo de apêndice, transcreve o texto do Concílio.

A primeira parte começa com um primeiro capítulo, em que o A. traça um quadro histórico das missões e das culturas extra-europeias dos séculos XVI e XVII. Posto a missão seja uma realidade de sempre na Igreja, o A. interessa-se pela missão moderna posterior às grandes descobertas. Esta missão se fez no quadro da expansão da Europa e da fé cristã, num entrelaçar de motivos econômicos, políticos e religiosos. A inexperiência evangelizadora dos missionários, a teoria difusa de que as novas regiões eram "civitas diaboli", o imperativo de submetê-las ao império da Igreja, do Papa e do rei explicam os erros iniciais. Com o tempo, os missionários descobrem uma metodologia mais coerente, criando centros de instrução, comunidades, reduções. O movimento missionário orientou-se na direção da América do Sul e Central, da África e da Ásia.

Nasce nesse momento um novo ideal de homem religioso: o missio-

nário. Este vai defrontar-se com dois problemas fundamentais: o uso da força nas conversões e a questão da relação com as culturas indígenas. Depois de debater essas duas questões, o A. conclui que no quadro de uma unificação do mundo em termos europeus e coloniais, a missão foi entendida como um partir da Europa para cristianizar as outras nações. Alargou-se a igreja europeia e não nasceu uma igreja dentro da cultura dos novos povos. Não se valorizaram a cultura nem os aspectos coletivos dessas nações.

O capítulo segundo trata dum surto missionário que aconteceu na segunda metade do século passado até os dias do Concílio Vaticano II. A partir do início do século XVIII, pelo menos, houve arrefecimento do zelo missionário por influência de vários fatores: o regresso político e social das nações ibéricas, o impor-se das nações atlânticas como Inglaterra e Holanda de outra perspectiva evangelizadora, a perda do prestígio civilizador e moral da Europa, etc.

No pontificado de Gregório XVI aconteceu um renascimento missionário com melhor esforço organizativo, elaborou-se verdadeira teoria da missão. As características mais importantes desse tempo foram: a centralização romana, o caráter religioso da missão, o envolvimento de todo o povo cristão na missão, a presença tanto de católicos como protestantes. A missão é vista como cristianização de um povo, não sem influência do romantismo na concepção de povo como realidade histórica, sócio-cultural. A missão é entendida como obra e propagação da fé eclesial entre os não cristãos. P. Charles de-

envolveu a tese da "plantatio ecclesiae".

Com a segunda guerra mundial, a missão ocidental recebe forte golpe e se fazem tentativas de uma outra concepção de missão. A Europa sofre acentuada secularização e a descolonização se impõe com valorização das identidades culturais de cada povo. O A. termina esse capítulo apresentando a concepção protestante da missão, onde a figura de K. Barth é relevante, e sua influência no mundo católico. Desloca a questão da discussão sobre a finalidade da missão como conversão ou "plantatio ecclesiae" para o da verdade do ser humano, da Igreja, de Deus que ela comunica. Deve confessar que só Deus salva, só Deus justifica. A missão é compreendida como "actio Dei" e como "serviço ao shalom".

Na segunda parte dedicada às novas vias da missão, o capítulo terceiro enfoca os desafios de um mundo que se envolve cada vez mais numa comunicação mundial. O fenômeno da globalização, que se impõe sempre mais, vai muito além do mundo econômico para dentro do cultural. Já nos idos do Concílio Vaticano II se percebia tal movimento cultural, hoje muito mais acentuado. Nessa perspectiva mais cultural, a missão se defronta com o problema de um novo sentido de missão, da inculturação e do diálogo inter-religioso. Na elucidação do novo sentido de missão, menciona a importância de Paulo VI, seja com sua encíclica programática sobre o diálogo, seja com a *Evangelii Nuntiandi*, e também os documentos mais recentes do Pontificado de João Paulo II: a Encíclica *Redemptoris Missio* e o documento *Diálogo e Anúncio*. Dentro de uma única missão da Igreja, percebem-se as diferenças que vêm "tanto de razões internas à missão quanto das

circunstâncias em que ela se realiza", nas palavras da *Redemptoris Missio*.

A superação do eurocentrismo missionário implicou necessariamente uma preocupação com a inculturação no sentido do encontro vital e libertador do evangelho com uma cultura para que o germe da fé pudesse exprimir-se e desenvolver-se nela conforme os recursos e índole próprio do povo que se reconhece naquela cultura. Fez-se mister uma reflexão mais acurada sobre a relação entre fé e cultura. Outro desafio importante consistiu em compreender a relação entre missão e promoção humana, superando tanto um espiritualismo desencarnado como um desenvolvimentismo sem o horizonte teológico da redenção libertadora de Cristo. Por fim, um último desafio vem da relação entre missão e diálogo inter-religioso. O A. passa em revista, de maneira crítica e sumária, as posições de H. Küng, J. Hick, P. Knitter, R. Panikkar e outros.

A terceira parte do livro é um comentário do Decreto Conciliar *Ad Gentes* seguindo os seus temas centrais: o fundamento doutrinal, as vias da missão, a figura espiritual do missionário, a cooperação e animação missionária.

O livro serve como boa introdução à problemática da teologia da missão nos moldes atuais. Simples, didático, sem muita elaboração teórica nem longas discussões, procura oferecer o núcleo teológico consensual no meio católico. Não traz novidades, antes retoma os temas mais conhecidos e tratados.

João Batista Libanio SJ