

ASSMANN, Hugo - HINKELAMMERT, Franz J.: *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia.* São Paulo: Vozes, 1989. 456 pp., 21 x 13,8 cm. (Coleção: Teologia e Libertação; V, 5)

A retomada das discussões e do estudo da relação entre economia e teologia pode ser vista como uma das últimas etapas e contribuições da teologia da libertação. A série "Teologia e Libertação" oferece um ensaio deste gênero cujo título por si já é significativo: o mercado como *idolatria*. A idolatria é, precisamente, uma das noções teologicamente mais importantes e, neste livro, é entendida em seu sentido bíblico mais estrito: ídolo é o deus falso "obra de mãos humanas" que exige sacrifícios humanos e gera morte em lugar de dar vida (Moloch, Baal, Mammon, etc).

Hugo Assmann é o autor principal da obra, posto que Hinkelammert se limita a acompanhar cada capítulo com uma ou duas aplicações ou "ensaios temáticos" (alguns já publicados anteriormente). Ambos, porém, aproveitam o estudo para uma confrontação direta com o moderno neoliberalismo do ex-presidente Reagan e algum de seus assessores prêmios Nobel.

Com efeito, na discussão entre economia e teologia parece ter-se produzido uma mudança de pressupostos: até há pouco tempo a reação mais freqüente dos economistas ante todos os argumentos humanitários ou éticos era que "essas considerações não são científicas ou econômicas", são "alheias à racionalidade" que eles manejam e, *portanto*, inexistentes. Esta conclusão parece haver entrado em crise porque mostraria que a racionalidade que a

impõe é simplesmente inumana (e por isso irracional). Pois, se algo não entra em uma determinada racionalidade, segue-se a consequência de que essa racionalidade necessita abrir-se a uma pluri-racionalidade ou a um diálogo interdisciplinar; mas, ao excluir este com o simples argumento de que essas são "considerações alheias", está se absolutizando a economia em si mesma e negando a existência de toda alteridade ou de toda outra dimensão humana.

Semelhante auto-absolutização da economia pode soar a um totalitarismo excludente (com o que a tese do livro já começaria a perfilar-se). Para evitar isso a economia necessitará *justificar-se*. E precisamente nessa autojustificação aparecerá latente a teologia do econômico que Assmann tenta fazer aflorar mediante importantes citações e análise de textos. Antes argumentava-se que "os teólogos não sabem economia" (uma evidência tão óbvia que não parece ter entidade para converter-se em argumento). Agora, os neoliberais, sobretudo, pretendem dizer que sua economia é a que realiza os ideais humanitários dos teólogos, muito mais além do que estes mesmos poderiam sonhar. E assim, a absoluta vigência dada as razões "econômicas" (que é o que se trata de manter) já não provém de que estas são cruéis, senão de que se as considera tacitamente *divinas*, isto é, não excludentes de outras razões humanas, mas incluindo todas.

Esta crença tácita não costuma ser explicitada quase nunca, mas, às vezes, a discussão acaba por fazê-la aflorar. E isto é o que fez, por exemplo, Michel Novak com toda a ingenuidade daquele "americano im-

passível" de Grahan Greene: o mercado é simplesmente como Deus: benfeitor de todos; e se a alguém envia dor ou morte, Ele saberá porque o faz: será uma prova ou um castigo ou, em todo caso, um sofrimento passageiro que vai ter redenção final. Em qualquer caso, porém, o problema dos males do mercado (se é que realmente existem e não são fruto de seus inimigos) não é razão para duvidar da existência dessa divindade, na que se pode ter fé total, mas para elaborar uma "mercadicéia" correspondente à antiga teodicéia.

A expressão "mercadicéia" é minha e não dos autores. Outras formulações do livro, porém, como a de "corpo místico do mercado", a "sociedade perfeita" ou as "promessas messiânicas" do mercado, que seriam as justificativas da fé total nele, parece-me que a avalizam suficientemente.

Neste marco, a obra vai dando os seguintes passos: 1) desafios presentes hoje no binômio economia-teologia, que fazem aconselhável o estudo; 2) dogmas rígidos da economia e sua aceitação ao ser convertidos em "evangelho" ou boa notícia; 3) exigência de adesão total, confiada e devota; 4) seu caráter implacável que leva a impor todo tipo de sacrifícios humanos; e 5) a apresentação desses sacrifícios como verdadeiro "amor ao próximo", com o que se declara inválido qualquer discurso social alternativo sobre o amor ao próximo e, conseqüentemente, qualquer discurso alternativo sobre a relação com Deus. Assmann rejeita assim qualquer discurso moralista que se limite a imputar maldades aos que participam no jogo da opressão: o mercado é uma "cultura" e é aí onde se deve conduzir a discussão com o sistema, brindando outra cultura (e outra teologia) alternativa que se estruture com a rejeição da idolatria, a superação do sacrificalismo e a experiência da Transcendência no interior da história. Para dizê-lo poeticamente, não falta a citação de um poeta brasileiro: "O verbo ter é a morte de Deus". Dito evangelicamente é fácil evocar aquilo de "não podeis servir a Deus e ao dinheiro". E dito de maneira um pouco mais técnica conti-

nua vigente aquela análise de Marx, que ele mesmo qualificou como *quid pro quo* religioso: no capitalismo "as coisas movem as pessoas porque o fetichismo transformou as coisas em sujeitos e os sujeitos em coisas".

Um bom ponto de partida para essa divinização do mercado está na célebre "mão invisível" de Adam Smith (juntamente com outras expressões sinônimas e menos afortunadas que a tem acompanhada na literatura econômica). Assmann crê que essa expressão — ainda que só apareça duas vezes em A. Smith — marca todo seu pensamento e serve para uma reconversão da história em *natureza*, que se realiza ajudada pela antiga noção de Providência. (Permito-me esclarecer que, em minha opinião, no cristianismo não há "Providência", mas Espírito Santo: porque Deus é, sim, o Senhor e Juiz da história — e em todo caso sua Vítima — mas não seu demiurgo. A "Providência" é, pois, uma naturalização pagã da história e uma supressão da liberdade).

De qualquer forma, a "mão invisível" é na economia de mercado igual à Divina Providência, que move a história como os astros: cada um segue sua órbita particular, mas a mão de Deus cria uma ordem do universo e uma harmonia com todas essas órbitas individuais. O mesmo faz Deus com as órbitas dos egoísmos econômicos, de modo que os "crentes" no Mercado podem chegar extasiados à fé, como Newton chegava à fé em Deus contemplando a ordem cósmica. Deste modo produz-se uma naturalização da história e, portanto, da liberdade, que acaba numa negação desta: a única liberdade possível é a necessidade do egoísmo do lucro e do mercado.

É importante esclarecer que Assmann não se mostra por isso inimigo do mercado, nem menos ainda trata de convertê-lo em inimigo *absoluta*, em nome de outro bem absoluto (um dos méritos desta obra é, na minha opinião, ser muito pouco ou nada moralista). Assmann mostra-se simplesmente crente em outro Deus,

que é o Deus da Bíblia. A partir daí reconhece o mercado como "criatura" e, por isso, contingente, limitado, parcial e passível de pecado. Seu propósito, portanto, não é destruí-lo, senão limitá-lo, completá-lo e corrigi-lo, com doses de planejamento e com objetivos *humanos e sociais* explicitamente buscados (em lugar de dizer que esses objetivos são alheios à razão econômica, ou de dar por suposto que já se produzirão só pelo fato de buscar os objetivos de máximo lucro inerente ao mercado).

Esta postura, porém, é a que mais temem os idólatras do mercado, cuja argumentação fundamentalista consiste em repetir que todos os males existentes são devidos ao fato de que não há bastante mercado e que, por isso, querem corrigir os males produzidos pelo mercado com a receita de "mais mercado ainda"; com o qual se acrescentam suas negatividades e se chega a um círculo vicioso de morte. Como expressão disso cunha Assmann o conceito de "mercadoria-ficção": o mercado hipostasiado converte em mercadoria e trata como tais coisas que nunca poderiam ser mercadoria (o dinheiro, os recursos naturais, o trabalho, o próprio ser humano...). E eu queria acrescentar que, quando cria "mercadorias-ficção", o mercado tira o caráter de mercadoria daquelas coisas que realmente o são para convertê-las em puras ficções.

Em suma: o mercado totalizado converte em mera mercadoria tudo aquilo que

é *muito mais* que mercadoria, para logo converter as mercadorias reais em *muito mais* que mercadoria. Esta pode ser a descrição da idolatria que Assmann se pergunta até que ponto não provém de uma falsificação dos conceitos de liberdade e felicidade, a que o cristianismo histórico não soube dar uma resposta adequada, por culpa do caráter eclesiocêntrico e pouco servicial das Igrejas.

A lógica dessa idolatria (como a dos verdadeiros ídolos bíblicos) é a lógica da morte. É Hinkelammert quem mais coloca em relevo até que ponto há uma continuidade insensível que leva "do mercado total ao império totalitário": o bem absoluto historicizado deve ser defendido com meios absolutos, e o oposto ao bem absoluto há de se combatido como mal absoluto, frente ao qual todos os meios são santos: a paz do mercado defender-se-á com guerra até a morte, a não-intervenção do Estado no mercado defender-se-á mediante uma intervenção mais radical ("No Chile, por exemplo, o antiintervencionismo levou a uma situação na qual o governo militar interveio numa parte maior do sistema bancário do que ocorreu no governo da Unidade Popular", 267), e as ameaças e protestos contra o mercado defender-se-ão com um terrorismo de Estado.

Oxalá a leitura vá levando adiante uma discussão que é sumamente necessária à teologia da libertação.

José Ignacio González Faus

FOWLER, James W.: *Estágios da fé. A psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido.* / Tradução (do inglês) Júlio Paulo Tavares Zabatiere. — São Leopoldo: Sinodal, 1992. 278 pp., 22,5 x 16 cm. (Série: teologia prática - estudos pastorais; 10) ISBN 85-233-0246-8

Livro escrito de dentro de uma experiência de fé, com pesquisas sobre esta

mesma experiência de outros, quer ser uma interpelação de fé ao leitor. Livro pessoal na escrita e na leitura, ainda que com pretensão de ser obra de estudo e pesquisa responsável. O leitor é convidado a reviver sua própria peregrinação na fé.

Logo de início, o A. define o conceito de fé. Não se trata da intelecção de fé teológica, como se interpreta no interior da teologia. Considera-a um fenômeno huma-

no, universal que paradoxalmente é única e a mesma para todos e, ao mesmo tempo, única e diversificada em cada pessoa. É chamada de "fé humana", porque se prescinde do conteúdo determinado por uma revelação. Restringe-se à estrutura e conteúdos formais.

A originalidade do livro consiste em articular elementos da psicologia do desenvolvimento humano, fundamentalmente baseados em J. Piaget, E. Erikson e L. Kohlberg, com o processo evolutivo da fé. O instrumento teórico elaborado pelo A. serve para que se constatem os processos de desenvolvimento da fé na vida concreta das pessoas (modelo analítico) e se indiquem também etapas sucessivas de superação (modelo normativo). Estas etapas não foram criadas abstratamente mas a partir de pesquisas empíricas feitas pelo próprio A., sem falar que os elementos teóricos dos psicólogos também surgiram de experiências empíricas.

Livro extremamente sério e levado com enorme proibidade. O A. procura escudar-se sempre sobre dados e quando vai além do que os dados estritos permitem, fá-lo indicando-o. Comporta-se diante de sua própria teoria segundo a boutade de E. Erikson "com uma jocosidade séria e com uma seriedade jocosa". O livro é extremamente didático, claro, bem conduzido, muito rico em conteúdos e em novidade, sobretudo para leitores não afeitos a este tipo de psicologia.

No início, desenvolve com certa abundância o conceito de "fé humana", onde aparecem influências de P. Tillich e H. R. Niebuhr. O conceito de fé é visto sob o aspecto estrutural e de conteúdos formais. O estudo dos estágios da fé levou mais em consideração os aspectos estruturais da fé em cada momento da evolução. O aspecto de conteúdo é menos trabalhado. Ele se define por três elementos fundamentais: centros de valor, imagens de poder e estórias mestras. Centros de valor são as causas, as preocupações ou pessoas que, consciente ou inconscientemente, têm o maior valor para nós. Eles dão

sentido à nossa vida, arrancam de nós lealdade e comprometimento. A nossa vida tem valor em relação a eles. Imagens de poder se referem aos poderes aos quais nos alinhamos para nos sustentar em meio às contingências da vida. As estórias mestras moldam nosso caráter e orientação de fé. São estórias que nos contamos a nós mesmos e através das quais interpretamos e respondermos aos acontecimentos que incidem sobre nossa vida. São as caracterizações de poder-em-ação que revelam os significados últimos de nossa vida.

Ao descrever o conceito de fé, o A. distingue fé de crença e religião. Não se trata portanto de nenhuma fé "religiosa", mas de uma atitude humana fundamental que toca os centros de valor, de poder que nos sustentam e que estão na origem de nossa estória mestra. Ela toca o campo de força da vida. É o modo de achar coerência nas muitas forças e relações que fazem nossa vida, dando-lhes sentido. É a maneira como alguém se vê a si e em relação aos outros dentro de um horizonte de significados e propósitos partilhados. Liga-se com a nossa preocupação última, com aquela realidade que nos toca incondicionalmente, em que apostamos nossa vida e em que investimos nossos amores mais profundos, nossas lealdades mais caras.

Há páginas extremamente interessantes em que se faz uma distinção profunda entre politeísmo, henoteísmo e monoteísmo muito além do que se faz no estudo das religiões. Reinterpreta essas três posições diante de Deus (deuses), para o conceito de fé como centro de valor e poder. O politeísmo reflete uma posição de muitos "eus", em que se adaptam, se remodelam as próprias identidades, os compromissos, os centros à medida que se representa um papel, se estabelece um relacionamento ou contexto. O henoteísmo manifesta-se na existência de um centro de valor e poder que sobressai em relação aos outros, mas que é de natureza finita, como p. ex., uma causa, uma instituição, um fetiche. E o monoteísmo exprime-se num centro transcendente e infinito de valor e poder que orienta toda a vida.

Num capítulo muito sugestivo, o A. imagina uma conversa entre os três psicólogos acima citados, onde cada um deles expõe fundamentalmente sua teoria sobre o processo do desenvolvimento psicológico humano. Cada um reage, complementa ou diverge eventualmente do outro, de modo que as teorias são expostas de modo a facilitar depois a análise do A. sobre o processo evolutivo das estruturas de fé.

O A. expõe as formas de pensamento, as "estruturas do todo" operacionais que caracterizam o pensamento nos diversos estágios segundo J. Piaget. Estuda a sucessão de quatro diferentes "estágios" ou lógicas, caracterizados por "estruturas do todo" que se relacionam num processo: sensório-motora, pré-operacional ou intuitiva, operacional concreta e operacional formal. Em relação a Kohlberg, analisa os três níveis de moralidade: pré-convencional, convencional e pós-convencional com suas respectivas características. E a partir de Erikson, expõe os estágios psicossociais a partir de um binômio tensional: confiança x desconfiança (lactância), autonomia x vergonha/dúvida, iniciativa x culpa (1ª infância), indústria x inferioridade (infância), identidade x confusão de papéis (adolescência), intimidade x isolamento (jovem idade adulta), geratividade x estagnação (idade adulta), integridade x desespero (maturidade).

Em relação com esses estágios, o A. estabelece o quadro dos estágios da fé. Na lactância, vive-se a fé indiferenciada; na primeira infância, a fé intuitivo-projetiva; na infância dos anos escolares, a fé mítico-literal; na adolescência, a fé sintético-convencional; no início da fase adulta, a fé individual-reflexiva; na meia-idade e depois, a fé conjuntiva; e finalmente na idade adulta tardia, a fé universalizante. Cada um desses estágios é descrito na sua formalidade e exemplificado com textos de entrevistas que o A. e seus colaboradores fizeram.

O A. alerta para uma classificação rígida. Adota a imagem do movimento elíptico de modo que cada novo estágio, ao incorporar elementos dos anteriores, mantém uma linha de continuidade. Seria longo retomar as características de cada etapa. O a. relaciona-as com as posições dos psicólogos mencionados, fazendo acréscimos e correções em função de sua compreensão da fé.

Os exemplos aduzidos pelo A. são muito sugestivos, de modo que os elementos formais descritos em cada estágio recebem concretude à sua luz. À medida que ele recopia as respostas dos entrevistados, faz comentários que vão clareando as reflexões teóricas anteriores. Além de torná-las mais inteligíveis, ele permite ao leitor conhecer o método no seu próprio fazer-se.

Além da enorme riqueza de conteúdo, iluminando realmente as diferentes etapas do processo humano da fé, o livro vale como um curso de metodologia. Ensina praticamente como se elabora um instrumental teórico a partir de vários autores com originalidade e sem ecletismo artificial e como tal instrumental é, ao mesmo tempo, testado. Para ser mais exato, o instrumental vai nascendo dialeticamente em confronto com as pesquisas de modo que elementos teóricos iniciais se vão modificando à medida que a pesquisa avança. Estabelece-se criativo círculo hermenêutico entre os dados psicológicos anteriores e os dados empíricos, produzindo no final um instrumental novo e dados interpretados.

Apesar de ser claro, é um livro que exige certo traquejo teórico no mundo da psicologia. Serve para o próprio leitor ir revendo o seu próprio estágio de fé e ajuda também à orientação de outros.

J. B. Libanio

É uma introdução à teologia bem original. Não segue os esquemas tradicionais. Por isso, oferece uma percepção da teologia menos completa, ainda que permita entender a estrutura fundamental da teologia.

Além disso, a novidade vem do método. Joga com três momentos no desenvolvimento do pensamento. Num primeiro momento, estabelece um mínimo estrutural de elementos sobre a realidade da teologia. Num segundo momento, vê como Paulo os trabalhou na sua teologia. E num terceiro momento, avança as reflexões com elementos do magistério e de outros teólogos.

Estes elementos estruturais referem-se a três questões da teologia, que constituem as três partes do livro. A primeira é dedicada à definição da teologia. A segunda parte ao modo de fazer-se teologia e a terceira aos critérios de confiabilidade de uma teologia.

No final de cada parte, o livro oferece alguns textos tirados do magistério da Igreja e de teólogos que servem para exemplificar a reflexão anteriormente feita.

A postura intelectual básica é estruturalista em que se estudam os elementos constitutivos das três estruturas consideradas — natureza da teologia, maneira de fazê-la e critérios de confiabilidade —, sem descuidar o critério da totalidade que permite interrelacionar os elementos.

Para a definição da teologia e para os critérios de confiabilidade foram escolhidos cinco elementos considerados fundamentais e constitutivos: a Palavra (de Deus), a inteligência, o senso espiritual, a práxis e a Igreja. Na segunda parte, para definir o modo de fazer teologia, dois fatores foram levados em questão: as influências e a opção pessoal. Nas influências, estudaram-se as internas (origem étnica e personalidade) e as externas (geográficas e históricas).

Em cada parte, o A. tentou mostrar como Paulo entendeu a realidade da teolo-

gia, como ele a fez e que critérios de confiabilidade ele invocou. A compreensão de Paulo serviu de modelo contra o qual as outras posições foram estudadas.

O A. alertou a tempo e com acuidade ao risco do anacronismo. Tentou entrar na compreensão do mundo paulino apoiado em bons exegetas e historiadores. Apresenta uma síntese clara de posições de credibilidade teológica.

O leitor é ajudado com inúmeros esquemas e gráficos que permitem ter uma maior clareza do método e seu desenvolvimento.

Sem ser especialista em Paulo, pode-se perceber um trabalho consciencioso e bem informado por parte do A. Até onde haveria outras interpretações mais condizentes e mais pertinentes, fica a questão para os especialistas. Não se pode esquecer que é um livro de introdução e não de e para especialistas. Consegue mostrar a personalidade paradoxal de Paulo na sua tarefa de reflexão sobre a fé, sobretudo na tensão fundamental da sabedoria divina e sabedoria humana. Alguns textos paulinos permitem uma leitura extremamente negativa em relação à sabedoria humana. O A. procura lê-los num contexto mais amplo que corrige tal ótica.

Um iniciante na teologia pode aprender muito sobre a natureza da teologia. O A. tem digressões longas que vão além do estritamente necessário. Uma delas é sobre o pobre como critério espiritual de confiabilidade da teologia. Há reflexões interessantes. Entretanto sendo um tema já muito trabalhado em nossa teologia e de maneira bastante profunda, as reflexões do A. ficam aquém do já conhecido e consensual. O pobre como lugar da experiência de Deus, o grito do pobre, o pobre como revelação da face sofredora de Deus, etc. não aparecem na reflexão e poderiam tê-la iluminado. Pode-se também sentir-se incomodado, ao falar do pobre na Escritura, com o desfilar de citações do Antigo e Novo Testamento numa mesma linearidade sem os cortes que Jesus introduziu, ao fazer-se ele mesmo

pobre, ter vivido como pobre e com os pobres, etc. Isso não aparece na reflexão do A.

Algumas vezes, o A. recorre à clássica distinção natural e sobrenatural, que, a meu ver, hoje confunde mais que esclarece. Ela teve e tem um sentido dentro de um contexto bem específico e para ser bem entendida hoje necessita passar por várias mediações. Se estas não são colocadas, o dualismo arcaico reaparece perigosamente. A categoria da articulação segundo os modelos calcedônico, sacramental, agápico e antropológico, como Cl. -L. Boff elaboram, poderia ajudar mais do que recorrer à distinção natural e sobrenatural para o jogo da sabedoria humana e divina. Além disso, a relação "ancilar" entre essas duas sabedorias não parece também ser heurística para a mentalidade moderna.

O afã didático pode, às vezes, resumir demais um conceito a ponto de torná-lo deformado. O conceito de teoria (165) tanto para o marxismo como para o cristianismo ficou demasiado reduzido, além de que ambos os universos são amplos demais para definir um termo.

É um livro que oferece muitos elementos sugestivos e interessantes, com bom nível de informação, para que se tenha uma idéia introdutória de que seja teologia além de despertar o leitor para a leitura e conhecimento de São Paulo. A escolha desse apóstolo foi acertada. O iniciante em teologia já começa sabendo que teologizar é uma função da fé e que encontra nos homens do Novo Testamento um exemplo. E só o fato de despertá-lo para tal tarefa é já mérito suficiente do livro.

J. B. Libânio

GONZALEZ-CARVAJAL, Luis: *Nossa fé*. Teologia para universitários. - Tradução (do espanhol) José A. Ceschin. - São Paulo: Loyola, 1992. 205 pp., 21 x 14 cm. (Coleção: cristianismo e modernidade; 5) ISBN 85-15-00496-8

O subtítulo indica bem a natureza do livro. É uma síntese teológica de temas importantes da nossa fé, numa visão atualizada para pessoas de certa exigência intelectual, tais como universitários e outros. Não é propriamente um catecismo moderno, mas um conjunto de pequenos capítulos sobre assuntos fundamentais, que, numa visão tradicional, se tornaram ininteligíveis para o mundo intelectual de hoje e que recebem uma nova e moderna interpretação. Cada pequeno capítulo é uma unidade em si e não existe propriamente uma seqüência lógica entre eles. Há, sem dúvida, uma certa continuidade, mas cujo desenrolar poderia perfeitamente ser outro. E os temas foram escolhidos pelo A.

com certa liberdade e desde, provavelmente, interesses bem concretos de sua pastoral.

Em todo caso, os temas escolhidos são todos importantes. Trabalha-os com freqüência em dois momentos. Expõem-nos, num primeiro momento, na sua forma tradicional em real choque com a mentalidade moderna. Num segundo momento, trata-os numa nova forma reinterpretada. O A. mostrou-se muito versado e atualizado na teologia. Expõem-na com clareza, sem rebuscamento. Qualquer leigo em teologia pode entender o livro e aproveitar muito das exposições.

Começa com o pecado original. Oferece uma interpretação conciliável com a ciência e mentalidade moderna, insistindo na posição do pecado do mundo. Faltou talvez tratar da criação em Cristo e da absoluta precedência da graça em relação ao pecado.

Segue-se o tema do Êxodo. A propósito dele, apresenta elementos de

hermenêutica bíblica que ajudam a inteligência de outras passagens da Escritura. Em seguida, elabora uma breve cristologia partindo da humanidade, da morte e ressurreição de Jesus, para só depois falar de sua divindade. Ao tratar do significado da morte de Jesus, tenta corrigir visões deturpadas muito comuns, onde Deus se comporta de maneira sádica. Não achei feliz interpretá-la como um "acidente de trabalho". Faltou dar mais importância à dimensão política da morte de Jesus.

Há páginas lindas dedicadas ao Espírito Santo. Senti falta de uma explicação maior da Trindade, como Trindade de comunhão. De maneira sintética, elabora uma antropologia com fortes traços existencialistas. A dimensão solidária da pessoa humana, porém, não recebe a relevância devida.

A distinção entre fé e crença foi bem conduzida no sentido de valorizar mais a dimensão existencial da fé, freqüentemente confundida com adesão a verdades. Estas não são negligenciadas, mas situadas no seu devido lugar.

Os temas do específico cristão, da oração, de sua ação no mundo são bem enfocados. A temática da Igreja e dos sacramentos ocupam uma extensão relativamente grande para uma síntese tão sintética. Revela provavelmente o contexto de nascimento do texto, isto é, cristãos que sentem mais próximas as dificuldades com a Igreja e prática sacramental.

O livro termina com breve escatologia e mariologia. A clareza, a exatidão e atualidade das reflexões são os principais valores. De fato, o A. tocou temas importantes que mais causam problemas ao cristão moderno. Procurou ser, ao mesmo tempo, fiel ao ensinamento atualizado da teologia e à sensibilidade do leitor atual.

Tornou o livro bastante leve e sugestivo a excelente escolha de exemplos, citações de textos das mais diversas origens: Escritura, patrística, Santo Tomás, poetas, escritores atuais, filósofos, pensadores ori-

entais, etc. As citações não só não tornaram o livro pesado, como antes muito mais interessante. Lê-se tal texto com muito gosto e interesse do início ao fim. Ele não perde a força ao longo dos capítulos.

Há algumas afirmações que poderiam ser discutidas ou até mesmo criticadas. Mencionar que é mais provável que Jesus tenha nascido em Nazaré que em Belém, falar que é muito possível ele não soubesse que ia ressuscitar, que desesperou na cruz, etc. são afirmações que mereceriam ou uma melhor explicitação, ou mesmo uma certa correção. Jesus participava da fé na ressurreição e sabia portanto que o Pai o ressuscitaria. Quando? Como? Isso sim, era para ele um mistério. Jesus sentiu-se abandonado pelo Pai, mas não se desesperou, isto é, não perdeu a esperança no Pai. Antes, reafirmou-a com toda força ao entregar-lhe o espírito.

O livro está, em geral, bem traduzido. Algumas expressões, porém, não foram felizes. Em dois lugares, fala-se de "talante midráshico". O termo "talante" em castelhano tem um sentido bem diverso de talante em português. No caso, seria melhor a palavra "característica midráshica". A palavra castelhana "postrimero" tem em português teológico o correspondente na palavra "novísimos" e não "postrimeiro", como se traduziu. Outro pequeno lapso foi chamar ao conhecido leigo francês Jean Guilton de padre.

O livro não contém nenhuma novidade ou originalidade. Mas oferece uma visão atualizada, sintética, clara e bem exposta de questões importantes da fé cristã para o homem de hoje. Preenche a finalidade a que se propôs o A. Pode-se recomendá-lo a leigos que queiram buscar esclarecimentos para sua fé nos pontos tratados. Visa diretamente a esclarecer e a refazer posições comuns que se tornaram inaceitáveis para a inteligência moderna. E o faz de maneira clara e agradável.

J. B. Libânio

JOBLIN, Joseph: *La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder.* / Tradução (do francês) J. López de Castro. — Barcelona: Herder, 1990. 405 pp., 21,5 x 14 cm. ISBN 84-254-1710-4.

Ao raiar de uma era de maior paz com o fim da guerra fria, a humanidade assistiu estarecida a irrupção de uma Blitz Krieg contra o Iraque que apresentou todos requintes de destruição e violência da mais sofisticada tecnologia mortífera. Neste contexto pode-se colocar esta obra que procura explicitar a evolução da consciência da humanidade em relação à guerra. O autor é um especialista em assuntos públicos da Igreja e representou a Santa Sé em organismos e reuniões internacionais. O fio condutor da obra é a passagem de uma consciência religiosa a uma mais autônoma e a volta, nos tempos atuais, a uma consciência religiosa em relação à guerra e a paz.

Da Bíblia é possível extrair textos isolados tanto à favor da paz quanto da guerra. Daí a dificuldade do uso da Escritura. O autor é consciente deste problema. Só que não soube responder à altura do desafio. Neste sentido o capítulo sobre a visão bíblica a respeito da guerra e da paz é o único que deixa a desejar. Creio que a exegese atual poderia ter oferecido bons elementos para chegar a uma visão mais rica sobre esta questão tanto no AT quanto no NT. A aliança de Javé com seu povo (AT) e a proclamação do Reino de Deus por Jesus (NT) oferecem o contexto para entender a visão bíblica sobre a guerra e a paz.

O cristianismo enquanto movimento social foi considerado, nos seus inícios, como anti-social. Os ideais sociais da fé eram incompatíveis com o judaísmo e com o paganismo e, por isso, entraram em choque com a Pax Romana. Os cristãos eram considerados subversivos porque anunciavam novos valores sociais como a solidariedade, o domínio do mundo pelo trabalho e o sentido de igual dignidade de todos homens. Um problema crucial era a par-

ticipação de um cristão em atividades militares. Tertuliano, portador de uma visão rigorista, posicionou-se contra esta participação porque ser soldado implicava uma profissão de fé pagã. Esta posição teve o seu herói em S. Maximiliano que recusou alistar-se e foi martirizado em Tebessa (África do Norte). Orígenes representa uma posição mais equilibrada. No seu *Contra Celsum* está preocupado em demonstrar que os cristãos são bons cidadãos. É uma apologia da fé cristã e uma tentativa de legitimá-la diante do império. Fundamenta a objeção dos cristãos em participarem da guerra com o argumento de que todos fazem parte do sacerdócio comum e enquanto sacerdotes estão isentos, segundo o direito romano, de participarem de atividades militares mas de lutarem com suas orações ao lado dos que fazem a guerra.

O cristianismo primitivo nos legou três princípios fundamentais em relação ao problema da guerra: 1) o Estado é uma realidade social necessária mas não todo poderosa; 2) o vínculo que a fé estabelece entre Deus e o fiel é intangível e o cristão colocado em situação conflitiva deve estar disposto a sofrer as devidas consequências; 3) a entrada na comunidade cristã leva a uma visão pacifista das relações sociais porque a violência é fruto do pecado. Durante todo o período da Igreja primitiva, os cristãos sempre preferiram sofrer a violência do que fazer uso dela.

Com o início da era constantiniana e, posteriormente, com a queda do Império do ocidente diante das invasões bárbaras seguida do fortalecimento da sua parte oriental, o contexto mudou totalmente. No ocidente, diante do vácuo de poder, a Igreja começou assumir sempre mais aspectos da administração pública. Tendo que fazer frente às contínuas levadas de bárbaros que invadiam as regiões ocidentais, a compreensão sobre o uso da violência começou a mudar e diferenciou-se da que tinha a Igreja oriental. S. Ambrósio dizia que o uso da força que defende a pátria contra os bárbaros está totalmente de acordo com a justiça como no caso da defesa de fracos ou companheiros contra ladrões.

Embora S. Agostinho não tenha explicitado a teoria da guerra justa, descobriam-se nas suas obras os princípios que permitirão sua futura elaboração. Estas diretrizes são as seguintes: 1) a paz é a ordem querida por Deus; 2) logo é legítimo restabelecer a ordem natural, isto é, a paz, se ela for perturbada; 3) a força usada pelo soldado para agredir e até matar quer impedir um mal maior ou castigar um culpado. S. Agostinho opõe-se à idéia pagã de que a guerra é o cimento do patriotismo e propõe a fraternidade universal fundada em Deus. Portanto a busca da paz está acima de tudo e o uso da violência está ao serviço do restabelecimento da paz. Guerra justa será aquela empreendida por uma autoridade legítima para remediar uma injustiça.

O agustinismo político foi usado para fortalecer a cristandade como estado religioso e submeter o temporal ao espiritual. O iniciador deste movimento foi Gregório Magno que defendeu a tradição romana e imperial diante das ameaças de Bizâncio. Mas foi Gregório VII o formulador da doutrina do dictatus que atribui à Igreja a plenitude do poder. Segundo esta doutrina, o Papa tinha o direito de fazer guerra aos herejes e dispor da terra dos infiéis a serviço do evangelho. Este princípio fundamentou a autorização dos Papas a que espanhóis e portugueses ocupem a América em bem do evangelho. Assim se legitimava a guerra contra os Índios que se opunham à evangelização. O Papa tem o poder de castigar quem se nega a receber o evangelho.

O grande sistematizador da doutrina da guerra justa foi S. Tomás e serviu de referência a todos autores posteriores. A teoria se articulará ao redor de dois conceitos centrais: o *ius ad bellum* e o *ius in bello*. O primeiro determina os princípios que justificam uma declaração de guerra: autoridade legítima, causa justa e intenção reta. A guerra defensiva sempre é legítima. Posteriormente se acrescentou de que a declaração de guerra deve ser formal e como último recurso. O *ius in bello* procura moralizar o uso da força durante a guer-

ra: o fim não justifica os meios e estes devem ter uma moralidade intrínseca e extrínseca. Posteriormente se insistiu na imunidade dos não combatentes e no princípio de proporcionalidade no uso da força.

No começo dos tempos modernos, o sistema de cristandade entrou em crise. O contato com outras culturas através do comércio e o surgimento das cidades livres por obra dos burgueses foi mudando a mentalidade. A guerra santa fazia parte da noção de cristandade porque protegia a sua integridade e unidade diante dos herejes e muçulmanos. Os novos horizontes questionaram esta compreensão. Estes questionamentos vieram de duas situações onde o pluralismo era uma realidade: o Reino da Polônia e o Império espanhol. O Reino da Polónia para sobreviver e defender-se dos vizinhos poderosos tinha que respeitar o pluralismo religioso de seus povos. Por isso proclamava-se de que ninguém pode obrigar os infiéis a abraçar a fé cristã. Os teólogos poloneses chegavam a defender — o uso de soldados não cristãos (os tártaros aliados dos poloneses) contra cristãos (ortodoxos); — o direito de propriedade dos pagãos; — os direitos políticos dos pagãos dentro de um estado cristão.

A descoberta da América colocou Espanha diante de povos e culturas totalmente diferentes. Depois dos tremendos abusos contra os Índios começou uma reação iniciada pelos dominicanos da ilha Hispaniola. Esta reação provocou uma longa e acalorada discussão sobre o direito dos Índios e principalmente sobre o uso da força na propagação do evangelho. Os grandes opositores desta disputa foram Las Casas e Sepúlveda. O primeiro defende a liberdade religiosa dos Índios e nega o direito de fazer guerra a um povo soberano. Proclama que povos diferentes podem formar uma comunidade e que esta diferença é o próprio fundamento da paz.

No Direito moderno a guerra não é para restabelecer a ordem justa mas uma das formas de relação entre membros iguais da sociedade internacional. Todos es-

tão submetidos ao Direito natural e ao Direito das gentes. Assim o *ius ad bellum*, isto é, a declaração de guerra será sempre justa dependendo do Estado e respeitando o Direito natural e das gentes. A moralidade se restringe ao *ius in bello*. Na formulação deste Direito moderno influenciaram a Escola de Salamanca (Vitoria e Suarez) e, posteriormente, Grotius. Este Direito depende de uma nova idéia de natureza e, principalmente, de uma passagem da consciência religiosa a uma consciência autônoma como princípio de organização das sociedades. As guerras de religião, típicas dos séculos XVI e XVII, convenceram de que era necessário fundar a sociedade e o Estado sobre princípios laicistas. Esta consciência mudou totalmente o contexto da discussão e formulação da teoria da guerra justa. A afirmação de que a guerra podia ser justa na sua declaração de ambas as partes assinalou o abandono pelos teólogos da idéia de cristandade. A origem desta consciência é o surgimento de uma sociedade multipolar e pluralista na Europa.

Neste novo contexto proclama-se a igualdade e soberania dos diferentes Estados e a não aceitação de uma autoridade mundial capaz de fazer valer o direito em casos de conflito. Cada Estado é o único juiz habilitado para decidir até que ponto seus direitos foram lesados. O direito a entrar em guerra depende de cada Estado. Assim existe uma generalização do *ius ad bellum*.

Esta nova compreensão levou ao surgimento dos movimentos pacifistas que procuraram fazer frente à beligerância dos respectivos Estados. A origem deste movimento é religioso. Os Quakers foram os grandes iniciadores e promotores deste movimento nos Estados Unidos e na Inglaterra. Mas este pacifismo religioso teve seu momento de crise na guerra civil da secessão nos Estados Unidos quando os Quakers defenderam o uso da força e, principalmente, na primeira guerra mundial quando nacionalismo falou mais forte.

Aos poucos o pacifismo foi sendo libertado de motivações religiosas e se

baseou em princípios da filosofia humanista. Na década de 70 o pacifismo tornou-se um movimento de massas organizando grandes manifestações contra a guerra do Vietnã e contra a instalação dos foguetes Pershing. Mas a sua área de atuação ficou restrita aos Estados Unidos e Europa. O pacifismo não se abriu à questão da injustiça no Terceiro Mundo. Falta a compreensão de que a verdadeira paz é fruto da justiça.

A experiência das duas guerras mundiais fez ressurgir a necessidade de uma instância supranacional que pudesse servir de árbitro e promotor da paz entre as nações. Deixar o *ius ad bellum* ao puro critério dos Estados como defendia o Direito moderno a partir de Grotius era uma temeridade. Desta certeza surgiu, neste século, a Sociedade das Nações e posteriormente a ONU. Taparelli insistia, já no século passado, na necessidade de criar um poder controlador que estivesse acima dos estados nacionais. Ele chamou este poder de *etnarquia*. O seu objetivo era superar o nacionalismo extremado, possibilitado pelo Direito moderno, e impedir que o *ius ad bellum* ficasse ao critério de um Estado nacional.

Com o surgimento da mentalidade laicista, a Igreja foi sempre mais alijada do seu papel de intermediária nos conflitos entre nações. Este ostracismo se acentuou com a unificação italiana. Aos poucos, porém, os Papas começaram a exortar e oferecer os seus ofícios nos momentos de conflito. Isto aconteceu a partir de Bento XV que procurou intermediar na Primeira Guerra Mundial e, principalmente com Pio XII durante a Segunda Guerra Mundial. Esta intervenção e atuação dos Papas no cenário mundial em prol da paz, da justiça e da concórdia entre os povos culminou com Paulo VI e João Paulo II. Um pensador que muito contribuiu para a explicitação do novo papel da Igreja no concerto das nações foi o Pe. de La Brière. Considerava a Igreja uma potência imaterial ou espiritual que poderia contribuir para a paz mundial.

Esta nova atuação da Igreja no cenário mundial fez mudar substancialmente a

sua compreensão da Teoria da guerra justa. O magistério atual da Igreja considera a guerra como algo inaceitável. Isto significa que a guerra não é inevitável, que a força não cria o direito e que a violência não é digna do homem. Alguns corolários desta doutrina são o princípio de que existe um direito de legítima defesa, de que nem tudo está permitido na guerra e de que a corrida armamentista deve cessar. Dois problemas modernos ligados a esta questão é a legitimidade da guerra revolucionária e da dissuasão da guerra atômica.

A obra de Joblin é de grande valor porque expõe de uma maneira magistral a evolução da teoria da guerra justa e apresenta clara e com muitos dados o estado atual da questão dentro da Igreja. Percebe-se que maneja muito bem idéias e fatos que fundamentam a atuação da Igreja, principalmente neste século, em prol da paz e da justiça entre os povos.

José Roque Junges

SCHATZ, Klaus: *Historia de la Iglesia contemporánea* / Tradução (do alemão) J. M. López de Castro — Barcelona: Herder, 1992. 242pp., 19,8 X 12 cm. (Coleção: biblioteca de teología, 16) ISBN 84-254-1176-7

Klaus Schatz, jesuíta, é professor de História da Igreja na Faculdade Filosófico-teológica de St. Georgen de Frankfurt. À sua especialidade pertencem a história do Concílio Vaticano I e a história da Igreja nos séculos XIX e XX.

Na presente obra o A. descreve e analisa as linhas fundamentais da história da Igreja contemporânea, limitando-se ao âmbito da Igreja Católica e enfatizando a postura eclesial diante dos desafios da modernidade.

Dentro da época em questão, para a qual a revolução francesa (1789) e o fim do Concílio Vaticano II (1965) constituem as datas limites, e do ponto de vista da relação entre a Igreja e o mundo moderno, o A. distingue dois períodos: o da defensiva —que culmina em o Vaticano I—, no qual a Igreja, numa atitude antimodernista, se desfaz das dependências e ligações com a sociedade pós-revolucionária e firma sua autonomia e identidade; e o da abertura aos proble-

mas e idéias do mundo moderno, cuja mudança de orientação foi sancionada pelo Vaticano II.

A estruturação da obra em três capítulos reflete esta distinção principal: o primeiro capítulo apresenta, breve e introdutoriamente, as correntes eclesiais mais relevantes do século XVIII; o segundo e o terceiro, extensa e detidamente, abordam respectivamente os dois períodos referidos há pouco.

"A herança do séc. XVIII" é o título do primeiro capítulo. O A. caracteriza a ilustração católica, o eclesialismo estatal e o episcopalismo como três tendências interrelacionadas, nas quais se confundem desafio da modernidade, atitude descentralizadora e crítica em relação a Roma, e onde permanece, mesmo após a Revolução Francesa e nas primeiras décadas do século XIX, a simbiose Igreja-Estado-Sociedade.

No cap. II segundo, intitulado "Da Revolução Francesa ao Concílio Vaticano I: o esforço da Igreja para encontrar su identidade", o A. distingue e aborda três fases sucessivas na relação entre, por um lado, a Igreja e, por outro, o Estado e a sociedade: a fase de ruptura da antiga coesão religioso-política, iniciada pela Revolução

Francesa, pela "grande secularização" alemã, e pela Revolução Hispano-Americana; a fase de restauração, caracterizada pela tentativa eclesial de renovar ou conservar sua influência sobre a sociedade através das concordatas; e a fase do ultramontanismo, na qual, após o fracasso da restauração, a Igreja busca sua posição na sociedade por meio da mobilização da religiosidade popular, ou seja, pela aliança como o povo católico.

Trata-se de uma análise diferenciada deste desenvolvimento, que prescinde quase que totalmente da descrição dos fatos históricos, mas que oferece sua contextualização, através da apresentação das constelações e tendências marcantes de cada fase.

O A. descreve as determinantes da política papal e eclesial: sua "tese", ou seja, seu ideal de *societas christiana*, e sua "hipótese", ou seja, o historicamente possível (tanto na concordata com Napoleão, como no acordo com os Estados alemães após o Congresso de Viena, isto implicou em concessões importantes ao eclesialismo estatal). O A. salienta que, a curto prazo, esta política constitui uma vitória do eclesialismo estatal, no qual a Igreja se encontrava como uma instituição subordinada ao Estado; no entanto, a longo prazo e à medida em que a nova geração de padres e leigos não aceitava mais a tutela estatal e buscava a liberdade eclesial, significava um fortalecimento da posição romana, pois Roma se apresentava como único apoio na luta pela liberdade da Igreja.

Num item à parte o A. aborda a revitalização eclesial no século XIX, nas suas expressões a respeito do clero e da formação sacerdotal, do desenvolvimento teológico e doutrinário, da pastoral, da vida religiosa e da expansão missionária.

Ao analisar a luta pela liberdade eclesial contra a tutela estatal, o A. acentua que o catolicismo liberal não surgiu em oposição ao ultramontanismo, mas a partir deste, propugnando uma sociedade

cristã e plena liberdade de uma Igreja subordinada ao papa. As experiências da "teologia da libertação" na Irlanda e na Polônia, onde a Igreja, ao lado do povo oprimido, se engajou pela liberdade, como também a situação da Bélgica, onde a liberdade eclesial foi garantida constitucionalmente em 1831, motivaram o catolicismo liberal a buscar a liberdade da Igreja, aliando-se com o povo e renunciando a privilégios e à proteção estatal, através das concordatas. Somente mais tarde, em reação à crescente tendência antiliberal do ultramontanismo, especialmente depois do *Syllabus*, é que o catolicismo liberal se encontrou em oposição ao ultramontanismo e se tornou cada vez mais isolado. A questão fundamental era a relação entre a Igreja e as liberdades liberais; ao defendê-las, os católicos liberais também objetivavam uma maior liberdade intra-eclesial. A Igreja deveria ser uma autoridade imutável em meio a um mundo em transformações? ou uma instituição histórica que aceita transformações em si mesma e afirma as novas liberdades? Com as aprovações do Vaticano I, especialmente da Constituição *Pastor Aeternus* sobre o primado papal, a Igreja ganhou coerência interna, necessária para poder enfrentar os desafios da modernidade, sem pôr em risco sua unidade estrutural; ao mesmo tempo, porém, suas tendências antiliberais levaram-na a uma intransigência em relação às transformações históricas, como a crise modernista iria mostrar.

No cap. III, "Por novos caminhos: do Vaticano I ao Vaticano II (1870-1965)", o A. apresenta e analisa o processo histórico que levou a Igreja a uma verdadeira mudança de paradigmas. Tal mudança culminou e recebeu sanção oficial no Vaticano II.

Num primeiro período, continuam e ainda predominam as tendências centralizadoras e unificadoras, com forte resistência às renovações eclesiais. Momentos característicos deste período, que coincide praticamente com os pontifica-

dos de Leão XIII e Pio X, foram a declaração do tomismo como filosofia oficial da Igreja, a codificação do direito eclesial, e os catolicismos, que dentro da sociedade em geral, formavam mundos próprios como "alternativa cristã" frente ao mundo moderno. Continuava valendo a "tese" da sociedade cristã, porém, tentava-se, especialmente com Leão XIII, ampliar a base para um *modus vivendi* entre o catolicismo e o estado moderno. O A. acentua que, se por um lado a neutralidade diante da forma do sistema político, sublinhada nas encíclicas leoninas, facilitava novas relações após as mudanças revolucionárias — como a República de Weimar em 1919 —, por outro dificultava o engajamento político dos católicos e enfraquecia a posição eclesial em regimes fascistas.

Ao apresentar a crise modernista, o A. descreve o fenômeno do "modernismo", colocando-o no contexto maior dos movimentos anticuriais anti-ultramontanistas anteriores e mostrando sua expressão específica na Alemanha, Itália e França. No fundo tratava-se do problema da historicidade da fé, da Igreja e da sua doutrina. A linha integralista, que era a perspectiva da encíclica *Pascendi*, do juramento antimodernista e das medidas que impossibilitavam o uso da crítica histórica na exegese, caracterizava-se por uma mentalidade a-histórica, impedindo qualquer adaptação ao mundo moderno, e pela opção em favor de sistemas paternalistas e conservadores. Tal opção mostrou-se também na controvérsia sobre o sindicalismo na Alemanha, na condenação do Sillon na França, e na repressão à *Opera dei Congressi* na Itália. O A. corresponsabiliza estes procedimentos, que reprimem e deixam sem resposta os problemas centrais da crise modernista, pela crise posterior do Vaticano II.

O período entre 1920 e 1970 é caracterizado como fase preparatória em direção a mais catolicidade, universalidade, e relativização das posições intransigentes.

Quanto aos sistemas totalitários, o A. mostra que a condenação se dava não somente por causa do perigo para a situação eclesial, mas principalmente por causa do caráter totalitário dos sistemas. A crescente consciência de que o cristianismo é inseparável da questão dos direitos humanos pode ser vista como resultado da experiência com os sistemas totalitários. Na avaliação da posição eclesial após a Segunda Guerra Mundial, caracterizada geralmente por um anticomunismo militante, o A. enfatiza a afirmação dos sistemas democráticos e das liberdades civis como um novo momento na política eclesial, que até então seguia o princípio da neutralidade.

Na análise e descrição das novas correntes intra-eclesiais, inspiradoras para o Vaticano II — a nova teologia, o movimento litúrgico, a ação católica e o movimento ecumênico —, o A. relata que sua origem comum consistiu numa nova mentalidade, especialmente da geração jovem após a Primeira Guerra Mundial. Tratava-se de uma concepção nova da vida, que abandonava intelectualismo e individualismo e descobria valores como a vida, o organismo... Foi muito importante a redescoberta da dimensão comunitária da Igreja ("a Igreja somos nós"), que marcava decisivamente os novos horizontes.

O cap. termina com o Vaticano II: sua fase de preparação, suas tendências, sua estrutura, e suas sessões. O A. sublinha que, diferentemente do Vaticano I, no Vaticano II foi respeitado o princípio da unanimidade moral, de modo que a maioria nunca abrangesse menos que 96%, e geralmente mais que 99% dos votos. Num processo de aprendizagem mútua, a colaboração entre bispos e teólogos, e a dimensão internacional, possibilitaram este consenso unânime.

Muito esclarecedora é a distinção que o A. faz entre conservadores e progressistas, não só a partir da postura frente às novas concepções da liberdade apre-

sentadas pela Ilustração e pela Revolução Francesa, mas também a partir do modo de se conceber a tradição e, com isso, toda a Igreja e a catolicidade. Enquanto os conservadores são mais ligados à tradição imediatamente anterior, vivendo das opções históricas do segundo milênio, os progressistas procuram relativizar tais opções em vista de tradições mais antigas. A "volta às fontes" do Vaticano II, assim salienta o A., devia aparecer como uma reabilitação parcial dos movimentos reformistas como o jansenismo, o conciliarismo e a ilustração católica, e, neste sentido, significava uma real correção de orientação.

A obra dá conta plenamente de seus objetivos e oferece uma visão geral da história eclesial contemporânea, com profunda compreensão de suas principais tendências e constelações, e com um bom nível de informação. Um dos pontos positivos é a perspectiva mundial da história da Igreja. Por exemplo: encontram-se informações diferenciadas sobre o sistema do padroado na Igreja hispano-americana, a revolução de 1810 e suas conseqüências

para a Hispano-América. Seria desejável um volume complementar sobre a história das Igrejas ortodoxas e provenientes da Reforma, que, por motivos de espaço, não são consideradas.

O A. fornece uma bibliografia especializada para cada capítulo e item mais importante, e uma bibliografia geral no final do livro. A tradução espanhola acrescenta a estas referências, nas quais predominam autores e obras do âmbito alemão e francês, outras que podem ser encontradas em língua espanhola.

A obra pode servir como livro-texto para os estudos universitários de teologia, e também como informação básica sobre a história da Igreja contemporânea. Como supõe um bom conhecimento da história política, recomenda-se ao leitor menos avisado o uso de uma cronologia. Trata-se, em tudo, de compreender o caminho da fé eclesial e, a partir deste, a nossa situação atual, como um momento neste processo histórico.

Waltraud A. M. Krull
