
BENTO XVI, Papa (RATZINGER, Joseph): *Jesus de Nazaré*: Primeira parte: do batismo no Jordão à transfiguração. Tradução do original alemão por José Jacinto Ferreira de Farias. São Paulo: Ed. Planeta do Brasil, 2007. 330 pp., 23 X 15,5 cm. ISBN 9778-95-7665-278-6.

No Prefácio, Joseph Ratzinger (R.), falando não como Papa, mas como simples teólogo e mestre espiritual, explicita que sua leitura dos textos evangélicos não é a da exegese histórica, mas quer abrir o sentido ampliado que nasce da “ruminação” eclesial da Escritura. Mesmo a mais conceituada exegese histórico-literária alemã não diz tudo o que a fé, amadurecida na *comunhão* eclesial, contempla em Jesus de Nazaré e nos testemunhos de sua mensagem e vida, emoldurados no conjunto da *Bíblia canônica*.

Na Introdução, R. evoca a espera messiânica, não em torno do messias davídico, mas focalizando o “profeta como eu” de Dt 18,15. Lembra o face-a-face de Moisés com Deus (Dt 34,10). A partir daí, passa ao Prólogo de João, que nos anuncia que o que ninguém viu (Moisés só viu Deus pelas costas, Ex 33,21-23), Jesus-Verbo nos dá a conhecer (Jo 1,18): este é o verdadeiro profeta que devia vir ao mundo. Ele vê a face de Deus, como Filho, em união íntima. Eis o ponto de partida para compreender Jesus.

O cap. 1 é dedicado ao batismo de Jesus. Lendo os textos “em harmonia” (porém, sem harmonizações fundamentalistas), R. percebe em Lc a antítese entre Jesus e o Império, em Mt a “restauração da tenda de Davi”. Mostra que o batismo de Jesus se entende a partir de sua morte e ressurreição, bem como o batismo cristão (p. 34). É a revelação de sua filiação divina. Ilustra isso a história das tentações, meditada no cap. 2. Jesus, ungido pelo Espírito, está agora sob a “exigência” (alem. *Auftrag*) de Deus (p. 43). R. contrasta a tentação diabólica do pão com a maneira filial de Jesus providenciar o pão na refeição da multidão e em sua própria ceia. Põe em confronto a dupla expectativa messiânica, a do *shalom* (bem-estar) em Is 2,2-4 e a do Servo em Is 52,13-52,12. Daí sua pergunta: o que Jesus trouxe ao mundo, se não foi o bem-estar? Resposta: “Deus!” (p. 54).

O cap. 3 focaliza o “evangelho do Reino” anunciado por Jesus. “Evangelho” era coisa do César, agora é coisa de Deus. É “discurso performativo” (p. 58, alem. *Tatwort*). Mas importa evitar o “reinocentrismo” de uma leitura antropocêntrica, na qual “Deus desapareceu, do que se trata é ape-

nas do homem” (p. 63). O anúncio de Jesus é teocêntrico. Trata-se do Reino de Deus, o seu reinar senhorial, sua *soberania agora* (p. 65).

O Sermão da Montanha, meditado no cap. 4, é a nova Torá. A porta de entrada são as Bem-aventuranças. Acentuando a “inversão dos valores” (p. 77), R. usa como chave a bem-aventurança dos perseguidos. “Cristo continua a sofrer nos seus mensageiros [...] Mas mesmo aí Ele é irrevogavelmente o ressuscitado. E se também o mensageiro de Jesus neste mundo ainda se encontra na história do sofrimento [melhor: da Paixão] de Jesus, então também aí é sensível o brilho da ressurreição e gera [...] uma ‘alegria’ que é maior que a felicidade que antes podia [poderia?] ter experimentado nos caminhos do mundo” (p. 78). Nesta compreensão condensam-se o “enaltecimento” da Cruz segundo João e o “Cristo vive em mim” de Paulo. As Bem-aventuranças são uma “cristologia escondida” (p. 98), mensagem da conversão radical e do amor, não da alegria ingênua e da *hybris*, não Nietzsche, mas Paulo, Francisco, Madre Teresa (*ibid.*). Com estas prevenções, R. aproxima Mt 5,17-47 (“a Torá do Messias”, a Lei segundo o Cristo) à liberdade de Gl 5,13, que é o serviço da caridade. Cita o diálogo de *A Rabbi talks with Jesus*, de Jacob Neusner: “‘O que foi que ele [Jesus] acrescentou?’ Eu: ‘A si mesmo’” (p. 103). Diferente de Neusner, que fica com o “Israel eterno”, R. conclui que a pessoa do Filho unido ao Pai abre a Lei às nações (p. 112). Jesus opõe, à jurisprudência casuística, as exigências que a transcendem: o amor a Deus e ao próximo. Essa é a “justiça maior” (Mt 5,20). Jesus não é um liberal, mas o Profeta anunciado em Dt 18,15 (p. 116).

A meditação sobre o Sermão da Montanha continua no cap. 5, dedicado ao Pai-Nosso, que se origina do próprio orar de Jesus, ao Pai, no Espírito (Lc 11,1). As preces pela manifestação da santidade de Deus são relacionadas à primeira tábua da Lei; as pela vida do fiel, à segunda tábua, o compromisso com o próximo. O “dai-nos hoje o pão de cada dia” corresponde ao “dai-lhes, vós, de comer” (p. 139). “Livrai-nos do mal” refere-se também à libertação dos males aparentemente “irresistíveis” da economia do mercado, do negócio das armas, das drogas, da ideologia do sucesso (p. 150).

O cap. 6 trata do discipulado. Como os discípulos, somos chamados a curar, em diversos sentidos, e também a exorcizar as forças que querem dominar nosso existir (pp. 158-159). R. evidencia ainda os 70 discípulos de Lc 10,1 e as mulheres de Lc 8,1-3: a missão não é reservada aos doze apóstolos. No cap. 7, o assunto são as parábolas do Reino, o coração da pregação de Jesus, cujo tema profundo é o mistério que se torna presente em sua própria pessoa: é nele mesmo que a parusia se “realiza” (p. 169). A incompreensão imediata da parábola da semente (Mc 4,12) remete à compreensão mais profunda à luz da cruz e da ressurreição (Jo 2,24). As parábolas são a expressão da “ocultação” de Deus neste mundo. Sem conversão não há compreensão (p. 173). Nas grandes parábolas de Lucas, além do sentido autoral, R. apresenta a ampliação do sentido na leitura. A

parábola do samaritano é imagem da humanidade. O filho pródigo faz pensar na rebeldia da Modernidade contra Deus. O ricaço evoca a alienação consumista, da qual a parábola nos desperta.

Os grandes símbolos joaninos são o assunto do cap. 8. Quanto à “questão joanéia”, R. conclui que sobre a memória pessoal pós-pascal do autor se erige a tradição eclesial e a condução pelo Espírito. O discurso joanino é baseado sobre o Antigo Testamento e organizado segundo o ritmo das festas judaicas, cheios de simbolismo criacional e histórico-salvífico. Meditam-se os símbolos da água, do vinho e da videira, do pão. Este culmina no sentido eucarístico do “pão-carne”, no qual a encarnação se amalgama com a cruz. O realismo dessas palavras significa essencialmente que “Jesus não é nenhum mito” (p. 235). Segue ainda o símbolo do pastor.

No cap. 9 são abordadas a Confissão de fé de Pedro e a Transfiguração; esta não é uma metamorfose mitológica, mas um transparecer de seu “clarão” (alem. *Verklärung*), em vista da Paixão anunciada imediatamente antes. Neste contexto, R. julga insuficiente a interpretação que atribui a Jesus uma simples experiência de Deus como a de outro líderes religiosos, ou que reduz Jesus a mero messias político. R. menciona a possível ligação com a festa das Tendas e as muitas conotações que surgem a partir daí. Talvez um pouco barroco. Mas o importante é a voz que ressoa: “Ouvi-o”.

Depois da confissão messiânica pronunciada por Pedro, o último capítulo (10) fala das auto-designações (“auto-afirmações”, diz o tradutor) de Jesus. Inicia com o título *o Senhor*, que “colocou Jesus na comunidade [melhor: comunhão] de ser com o próprio Deus” (p. 271), como mais tarde se quis dizer pelo *homoousios* (p. 272). Jesus não é um “filho de Deus” no sentido mitológico ou político, mas, “no próprio Deus há o eterno diálogo do Pai e do Filho, os dois no Espírito Santo são realmente um só e mesmo Deus” (p. 272). O título Filho do Homem, próprio de Jesus e caído em desuso depois dele, é um misterioso amálgama da consciência do seu ser humano e do seu envio divino. Esta consciência de sua missão e autoridade tornou-se a causa de sua condenação (Mc 14,62). Respondendo à tendência de dissociar do Jesus histórico este significado autoritativo, R. aponta aqui para a fusão do Filho do Homem daniélico e do homem das dores de Is 52-53. “Filho” e “Filho de Deus” são títulos de origens diferentes, mas amalgamados na primitiva tradição cristã. A vontade do “Filho” une-se à do Pai: no júbilo de Jesus e no Getsêmani. “O diálogo do amor em Deus, o diálogo que Deus é” (p. 290, grifo de R.). E enfim: “Eu o sou”, “Eu sou (o pastor, o pão etc.)”: modo de falar que evoca Ex 3,14 e Is 43,10-11. Cristologia da exaltação levada ao auge em João. A verdadeira “altura” é a da cruz, suprema revelação da realidade de Deus-Amor.

Aqui a meditação é interrompida, aguardando o volume dois. É óbvio que o que já recebemos é academicamente competente e teologicamente confiável. Mas, para nós aqui, parece-me que muitas páginas, que deixei

de lado nesta resenha, se envolvem demais com a discussão do mundo exegético europeu. Algumas posições acadêmicas de R. parecem até dificilmente sustentáveis, mas isso não compromete o rico significado que ele faz surgir dos Evangelhos.

A tradução não é perfeita, como aparece nas poucas citações diretas que reproduzimos. O tradutor não tem familiaridade com a linguagem teológico-bíblica. Na p. 93, por exemplo, escreve *Macarismo* (= bem-aventurança) com maiúscula e em grifo, como se fosse um termo estrangeiro, enquanto é assumido – com legenda inexata – no *Moderno Dicionário da Língua Portuguesa* da Ed. Melhoramentos (mas não em Houaiss!). Na p. 159, Judas é o homem de *Chariot*, mas quem frequenta uma bíblia portuguesa sabe que se pronuncia Cariot(e). Na p. 259, Bar Kochba vira Bar Kochbar. Etc. A ajuda de um especialista teria sido oportuna.

Johan Konings SJ

COZZENS, Donald B.: *Liberar el celibato*. Tradução do original inglês por José Manuel Lozano Gotor. Santander: Sal Terrae, 2007. 127 pp., 21 X 14 cm. Col. Servidores y Testigos, 110. ISBN 978-84-293-1725-1.

O autor se tornou conhecido entre nós pelo lúcido livro *A face mutante do sacerdócio* [São Paulo: Loyola, 2001]. Enfrentou, com enorme coragem, a problemática humana do sacerdote no momento em que se levantava nos EUA a onda de denúncias de desvios sexuais contra alguns deles. Com o mesmo destemor, retoma outro tema, não sem conexão com o anterior, de igual candência na Igreja católica: o celibato obrigatório para os presbíteros. Situa-o em amplo campo de reflexão, desde o teológico ao psico-social.

D. Cozzens, sacerdote americano, psicólogo, reitor e professor de teologia pastoral em Seminário, trabalhou muitos anos como orientador e conselheiro de sacerdotes. Acompanhou a muitos nas suas crises de discernimento vocacional, participou de dolorosas entrevistas com sacerdotes envolvidos nos escândalos de pedofilia e suas vítimas nas últimas décadas. Por esse currículo de vida se faz gabaritado e credenciado para abordar com seriedade e responsabilidade o tema do celibato. Ele mesmo diz que se trata de um livro “gestado durante mais de 40 anos”. Ele vem lutando com o cerne de tal questão desde quando sentiu a vocação ao sacerdócio, ainda aluno do curso primário.

O núcleo do problema consiste em que o celibato é um carisma e torna-se então problemático obrigá-lo. A crise vem de a Igreja regulamentar um

carisma. Acontece em muitos casos que o seminarista assume o sacerdócio célibe, tendo ou não o carisma, mas confiando na graça de vivê-lo fiel com alegria. Esquece-se que “a graça supõe a natureza” e que confiar na graça sem a natureza se chama presunção.

A reflexão do livro volta-se principalmente para o celibato obrigatório do sacerdote, mas vale, em muitas das considerações, para os religiosos/as ou leigos celibatários ou pessoas às quais a vida impôs o celibato.

O primeiro capítulo é dedicado à aura do mistério do celibato. E lança logo de início a afirmação provocante: “O celibato tem algo de sensual”. Anunciar-se célibe desperta atrativo, fascinação, curiosidade, como fruto proibido e inalcançável. Os célibes sadios e felizes resultam atraentes do seu centro contemplativo. São pessoas menos centradas em si e abertas aos outros.

O celibato tem “halo de mistério”, de união mística entre o sensual e o sagrado, entre a carne e o transcendente. Algo conhecido na história desde as vestais romanas passando pelos movimentos monásticos medievais até as diversas modalidades contemporâneas. O A. cita e analisa filmes, romances em que tal jogo de mistério aparece de maneira clara. Ainda em sociedades secularizadas, consumistas, tal aura permanece. Talvez o celibato desperte nas pessoas a faísca divina nelas escondida, mesmo e apesar dos abusos graves de célibes. Estes trouxeram, claro, certa perda de sua intensidade. Daí a ambigüidade do celibato no início deste século. Alude também ao traje e maneiras “andróginas” de muitos clérigos: batina, túnicas compridas e soltas, capas bordadas, que se assemelham a roupas femininas.

Ao lado da aura de mistério, existem o fracasso sexual, o poderoso desejo de sexualidade, medo, ansiedade. Amor carrega consigo dor, sofrimento, medo de malogro, possíveis feridas. Muitos suportaram experiências sexuais negativas e o celibato se lhes transformou em defesa e até em atração. Acrescente-se a diuturna e conhecida suspeita do cristianismo em relação à sexualidade, de raiz dualista, gnóstica e até maniquêia. A sexualidade tem, realmente, a ambivalência de elevar e de destruir o espírito humano, como aliás também o poder, a fama, a ambição. O A. pergunta-se no final do primeiro capítulo, se a desvinculação do celibato respeito ao sacerdócio não debilitaria o interesse pelo sacerdócio.

Num segundo capítulo, estuda o celibato como carisma no sentido de dom outorgado livremente por Deus a uma pessoa ou comunidade para servir aos demais e buscar seu bem, impulsionando o Reino de Deus. Portanto, trata-se de dom sobrenatural, mas fundado em dons naturais e em potencial humano que marca a vida de quem o recebe. Assim a evolução espiritual e pessoal fica estreitamente vinculada à forma como desenvolve o carisma. Traz, às vezes, regozijo espiritual, mas não sem esforço, treina-

mento, exercício. No entanto, no fundo é obra e êxito que brotam da graça. Para algumas pessoas, o celibato realiza tais características do carisma que não desconhece nem desmerece a vida da sexualidade no matrimônio. Surge como um impulso-graça vindo de dentro a vivê-lo na liberdade e fidelidade em vista do Reino de Deus. Não é questão de não estar casado – a metade da humanidade assim vive –, mas de opção pelo Reino que implica dimensão de reconhecimento público e social pela comunidade. Carisma-graça que supõe construção, trabalho, renúncia e luta.

Tal carisma vinculado ao ministério levanta muitas perguntas: pode ser temporário? Alguém que iniciou com motivações não consistentes pode evoluir? Muitos percebem sua verdade no sacerdócio, mas não têm a mesma certeza sobre o celibato: e então?

No terceiro capítulo, toca o ponto nevrálgico: celibato como obrigação. Em nível de Igreja universal de rito latino, a obrigatoriedade se converte em norma a partir do século XII por obra dos Concílios lateranenses de 1123 e 1139, enquanto no rito oriental permanece optativo. Daí para frente se tornou realidade pacificamente aceita e só a partir da segunda metade do século XX se ouvem demandas de revogação. É falsa a tese de que o celibato pertence essencialmente ao sacerdócio, como tradicionalistas afirmam.

Celibato, como dom outorgado, ser regulamentado parece um “oximóron”, duas palavras de significado oposto, como “água seca”. O argumento a favor do celibato, como lei, é problemático desde o ponto de vista teológico e forçado desde o ponto de vista lógico. Funciona o argumento autoritativo: porque a Igreja o diz e determina. A história mostra filhos de padres, bispos e papas exercendo funções importantes e alguns santos. O A. cita vários deles. Até o século IX houve papas casados. Outros tiveram filhos antes de ser papa, como Paulo III, do tempo de Santo Inácio. Nos doze primeiros séculos, incontáveis os casos de bispos e sacerdotes casados na Igreja latina. Mais correto é falar da disciplina eclesiástica do celibato por razões pastorais, práticas, instrumentais de eficácia desde econômicas até testemunhais e que o A. enumera. Há também contra-argumentos, vícios nos próprios argumentos. Sem dúvida, por trás esconde uma visão negativa generalizada na Igreja católica a respeito do sexo, que reforça a tônica do celibato.

No quarto capítulo, trabalha as exceções ao celibato. A Igreja institucional, na sua alta hierarquia, mantém intacta a disciplina do celibato na Igreja latina. Alguns prefeririam que em vez de exceções se falasse de concessões, isenções. Na Igreja oriental, a maioria do clero se casa. É o normal. Aos sacerdotes do rito oriental residentes e ativos em países do rito latino impõe-se-lhes o celibato. Há também no rito latino padres casados, que vieram das igrejas anglicanas e protestantes, que, ao se converterem à Igreja católica, se ordenaram sacerdotes, mantendo-se casados. Uns 200 a 500 nos EUA. Pouco se fala deles por várias razões. Existem sim muitas

declarações pedindo o celibato opcional vindas da Europa central, América do Norte, Austrália, Sudeste asiático, Irlanda e Inglaterra e não tanto de países latinos. Talvez por trás exista a diferença da concepção de lei. Para os saxônicos, ela aponta o mínimo; para os latinos, o ideal. Isso talvez explique porque a reivindicação para abolir a lei do celibato seja mais forte no mundo saxônico que latino. Este é mais indulgente com o não cumprimento da lei. A Igreja oficial fecha os olhos e tolera que a disciplina do celibato, em muitos países latinos, não seja bem observada. A história do celibato na Igreja tem sua turbulência que corresponde à ambigüidade e complexidade da sexualidade humana. No fundo, exacerbam-se as dificuldades, ao se querer regular o que é um dom misterioso e livre, concedido a um número relativamente escasso de pessoas.

A sombra do celibato ocupa o capítulo quinto. Quando alguém tem vocação para o celibato, irradia-o, apesar dos limites e sombras. Todos os seres humanos esbarram com a própria sombra. O A. estuda as sombras do celibato obrigatório. A solidão: mas uma que seria desnecessária. A Deus não agrada o celibato institucionalizado, maneira de controlar a graça e impor um carisma a quem não tem, mas queria outra coisa: o sacerdócio. A vida já é difícil, não nos cabe fazê-la ainda mais pesada.

A carga do celibato obrigatório perturba facilmente o equilíbrio de quem não possui esse carisma. Uns conseguem vivê-lo de modo irradiante. Outros perdem a paz interior. Algo não lhes soa verdadeiro, por não estarem satisfeitos consigo mesmos. Vestem-se da máscara clerical, em pseudo-identidade. Sofrem de enjôo existencial por não dispor de sua vida. Não raro com traços obsessivo-compulsivos. Porque eles procuram ser algo que não lhes corresponde ao temperamento e às aptidões. Por outro lado, despertam no sexo oposto atrações perigosas, sem falar de relações permissivas. Lado escuro de muito celibato, o qual veio ainda mais à tona com os escândalos de pedofilia, tão propalados pela mídia. Diante de tais fatos, levanta-se a pergunta se o celibato obrigatório não fomenta inconscientemente a imaturidade psico-sexual entre seminaristas e sacerdotes. A comissão de inspeção, nomeada pelo bispo W. Gregory, 2002, concluiu: “Não cabe a menor dúvida de que o celibato, embora seja um dom para alguns, para outros se converte em terrível carga que conduz à solidão, ao álcool e ao abuso de drogas, assim como a condutas sexuais inapropriadas [...] uma carga que requer seguir sendo estudada”.

O capítulo sexto abordou a questão do celibato e a homossexualidade. O A., então reitor de um Seminário, tinha chamado a atenção para o número desproporcionadamente elevado de seminaristas e sacerdotes *gays*. Antes, outros escreveram o mesmo e foram objeto de históricos desmentidos. Isso não tira que alguns dos nossos melhores e mais brilhantes seminaristas, sacerdotes e bispos sejam *gays*. A maioria se esforça por viver vida casta e santa. Outros fracassam até a pedofilia. O A. aborda a questão da instrução do Vaticano sobre o acesso de homossexuais ao sacerdócio e outros

pontos conexos. Falta clima para tratar com clareza essa problemática na Igreja por causa da insistência do Vaticano de considerar a atração homossexual como “objetivamente desordenada”. O A. se pergunta por que um *gay* deseja ser sacerdote célibe. Há questões conflituosas. O sacerdote *gay* deve ensinar que a orientação homossexual é intrínseca e objetivamente desordenada, embora não sinta que sua própria orientação seja defeituosa, antinatural, doentia ou desordenada. Ele tem que pregar uma doutrina que existencialmente não aceita. Daí lhe surge conflito existencial. Talvez o celibato lhe seja espécie de ilha de silêncio de suas tendências homossexuais. Com desconhecimento e repressão, o tiro sai pela culatra com erupções destrutivas de si e de outros. Muitos aspectos da vida da Igreja atraem homossexuais, desde as vestes às possibilidades de relações protegidas. Outros são atraídos pelo sacerdócio. Alguns julgam ter o carisma do celibato. O A. mostra alguns aspectos sociais que facilitam o sacerdote *gay* viver mais facilmente o celibato que o heterossexual. Aponta a amizade íntima, pessoal e célibe como ajuda à vivência do celibato para homo e heterossexuais.

O celibato e o poder. Tema do capítulo sétimo. Poder tem energia erótica própria. O homem de poder, sobretudo o político supremo, seduz, fascina, mais que o celibato. O poder do celibato é acessório, fundado no eclesiástico e espiritual. É também ambíguo, perigoso, desconcertante e estimulante, como qualquer outra classe de poder. O poder dos dirigentes eclesiásticos se fundiu com o poder do celibato clerical. Na atualidade, tal poder perde força por muitas razões culturais e da vida eclesiástica atual. Sob aspecto administrativo, o celibato obrigatório é o eixo do sistema clerical. Controla-se uma pessoa, controlando sua sexualidade. Dificulta-se-lhe assim a maturidade. O celibato favorece o exercício de poder da hierarquia sobre o clero e também sobre fiéis. No entanto, o celibato obrigatório, vivido sem carisma, diminui o poder pessoal irradiador do sacerdote. E supre-se este, às vezes, pela busca do dinheiro.

Celibato como opressão. Ninguém é obrigado a ordenar-se. O ordenando professa liberdade no momento da ordenação. Mas o problema consiste em querer livremente o sacerdócio e ter que aceitar o celibato junto: “o pacote sacerdotal”. O chamado ao sacerdócio é mais forte que ao celibato. Para quem tem o carisma, o celibato liberta; para os outros, pesa. Embora alguns vivam bem o celibato apesar do peso, isso não justifica que a instituição o imponha a todos. O A. volta a um dos pontos fundamentais de sua reflexão: é problemático regular o carisma. A imposição do celibato parece falhar no campo da justiça por coarctar a liberdade de sacerdotes que não gozam do carisma do celibato.

O livro termina com a tese central: tornar livre a disciplina do celibato. Não põe em questão o enorme valor do carisma do celibato. Não faltam exemplos de tantos e tantas que o viveram e vivem com imensa irradiação

humana e espiritual. O celibato carismático continua sendo um grande dom para a Igreja. O celibato obrigatório, pelo contrário, espera sua abrogação. Eis a síntese e mensagem final do livro.

Livro equilibrado, bem fundado, com respeito e espírito eclesial. Não foge, porém, da realidade de que o fato de regular o celibato traz conseqüências negativas para a Igreja. Vale a pena ler e discutir nos meios clericais e de formação do clero.

João Batista Libanio SJ

USARSKI, Frank (org.): *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. 309 pp., 21 X 14 cm. Col. Repensando a religião. ISBN 978-85-356-1937-9.

No horizonte da coletânea de trabalhos está um estudo sobre as disciplinas que constituem a Ciência da Religião e alguns aspectos da mesma. O organizador é pesquisador do Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP. Há esforço epistemológico para definir os campos dos diversos saberes da Ciência da Religião, distinguindo-os entre si e contradistinguindo-os da teologia. O tema tem-se tornado relevante, não somente por razões teóricas, mas também pela questão prática do ensino religioso nas escolas públicas. Que religião ensinar sem ser confessional? O presente livro oferece subsídios para o duplo objetivo de tornar mais claros a natureza e o alcance interdisciplinar da Ciência da Religião e de assim ajudar pedagogicamente aos professores de religião nas escolas do Estado.

A obra anuncia-se como “fruto de uma discussão iniciada por integrantes do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-SP sobre a forma adequada e os conteúdos pertinentes ao curso *Introdução à Pesquisa em Ciências da Religião I*”. Avançou-se em tais discussões para conversas, painéis e outras atividades acadêmicas.

Em debate amplo e diversificado, torna-se natural a diferença de posições. No entanto, F. Usarski, na *Introdução*, aponta unanimidade pelo menos sobre cinco aspectos intimamente relacionados.

1. Malgrado os diferentes nomes dados à Ciência da Religião – o singular e o plural ora afetam o termo Ciência ora Religião – e embora o consenso não atinja a *estrutura interna* da matéria, contudo existe unanimidade sobre o caráter *pluralista*, enquanto *abordagem polimetodológica*.

2. Tal pluralidade vem da complexidade, multidimensionalidade do objeto e não da falta de reflexão metateórica nem de desinteresse por sua autonomia institucional.
3. Enquanto atua como Ciência integral das religiões, mostra sua competência e riqueza fenomenológica. Em diálogo com outras disciplinas e sua contribuição no nível do próprio saber, ela aprofunda o conhecimento sobre a religião e suas manifestações plurais.
4. Seu futuro depende do diálogo com suas matérias auxiliares e com disciplinas tradicionais de referência, e da abertura a discursos inovadores.
5. Do cientista da religião, em seu trabalho individual, espera-se que se envolva na dinâmica coletiva em vista de conhecimento integrado.

Na primeira parte, encontramos o estudo de quatro subdisciplinas clássicas da Ciência da Religião: a história, a antropologia, a sociologia e a psicologia, seguindo as linhas de pesquisa predominantes no âmbito dessa matéria. Não se fez nenhum estudo da sua história. Neste caso, entrariam em questão outras disciplinas como filologia comparada, etnologia. A omissão da filosofia da religião se deu por outra razão: os vieses ideológico, normativo, axiológico e não empírico de seu objeto, que ela tem assumido.

A história das religiões foi tratada por Eduardo Basto de Albuquerque. Ele apresenta um texto-itinerário. Objeto complexo. Ela já data, como estudo, de uns 200 anos, embora a abordagem histórica das religiões seja tão antiga quanto a própria história, remontando aos gregos Parmênides, Heródoto etc., atravessando a Antigüidade cristã, os medievais e a modernidade das descobertas continentais até chegar aos nossos dias.

O século XX se faz herdeiro das grandes discussões teóricas e metodológicas sobre as relações entre religião e história do século anterior. A historiografia tradicional tratou a religião de três maneiras fundamentais: por meio da história das religiões sob dois grandes modelos, da história dos países em que a religião faz parte das instituições e relações com os Estados e da história da Igreja. Vieram então depois os Annales que renovaram a historiografia, aproximando-a da economia, demografia, psicologia, antropologia e sociologia a partir da década de 20. Aí estão nomes como Braudel, Duby, Le Goff. As obras de Bloch e Febvre consagram a noção de mentalidade. A historiografia eclesiástica tem seu lugar na reflexão, mas não artificialmente separável da história religiosa, já que ambas confluem para os mesmos campos, objetos e talvez mesmas preocupações. O texto vai longe. Toca ainda a magia, a morte como objeto da história e termina com desafios e possibilidades da história das religiões. Recorre ao exemplo de Mírcea Eliade, alude aos manuais de história das religiões traduzidos entre nós para concluir com a historiografia dos historiadores. Trabalhos de síntese, como este, ajudam a introduzir os leitores nos meandros da historiografia das religiões. Que sejam bem-vindos!

Bettina E. Schmidt trata da antropologia da religião. Esbarra logo com a plurissemia do conceito de religião. Opta por começar pela história acadêmica acerca do discurso sobre a religião nas universidades européias. No início, negavam-se quaisquer tradições religiosas dentro de culturas não européias. A A. traça uma história da antropologia da religião desde o período formativo, marcado pelas idéias evolucionistas do séc. XIX e do início do séc. XX e de corte intelectualista, passando pelo período classicista chegando ao período moderno, debatendo a idéia dos principais antropólogos. Após a Segunda Guerra, a era anti-colonial, a antropologia da religião sofre mudanças analisadas nas obras de Evans-Pritchard, P. Worsley e do estruturalista Lévi-Strauss. A antropologia da religião hoje vive o período pós-colonial. Depois desse périplo histórico, a A. elucida conceitos-chave da antropologia, começando pela definição de religião em Geertz. Em seguida, trabalha os conceitos de símbolo, mito e gênero. Fecha o tema confrontando a antropologia com a globalização. A A. se restringe na enucleação dos conceitos a antropólogos. Os conceitos de religião, de símbolo recebem na filosofia e teologia aprofundamentos que a antropologia desconhece. Basta citar Paul Ricoeur que trabalhou tão profundamente os símbolos.

A sociologia da religião foi abordada por Maria José Rosado Nunes. Reconstrói o pensamento sociológico na modernidade e seu impacto sobre a religião por força de visão racionalizada e secularizada. A sociologia interessa-se desde seus inícios pela religião. Os clássicos fundadores – Marx, Durkheim e Weber –, de modo diferente, enfrentam o problema da religião, fazendo dela objeto da ciência. O objeto da sociologia são as crenças e práticas religiosas, enquanto fatos sociais explicáveis por outros fatos sociais. Ela se interessa pelas relações entre religião e processos sociais, estudando o papel da religião nas diferentes sociedades e culturas, analisando o seu significado na história humana e identificando as forças sociais que a modelam e o seu papel na transformação dos processos sociais. Depois de tratar rapidamente dos três sociólogos maiores, citados acima, como fundadores da sociologia da religião, trouxe seu toque original, ao estender-se na abordagem feminista crítica da sociologia da religião. Trabalho que a reflexão feminista vem desenvolvendo dentro do Cristianismo, de outras religiões e do próprio saber da antropologia da religião. Termina com a enumeração de temas atuais da religião e de estudos brasileiros no contexto contemporâneo.

Edênio Valle disserta sobre a psicologia da religião. Há milênios que a humanidade se põe a esclarecer a relação entre o psiquismo e a religião, desde pensadores do Oriente e da Grécia. O A. restringe-se, em tema tão vasto, a três pontos principais: traça, de início, a contextualização da psicologia da religião, as linhas principais da sua evolução histórica e breve apanhado da atual situação com os principais temas em discussão. A escolha é pertinente e clara.

Na contextualização, aparecem as tensões ora maiores ora menores entre a psicologia e a religião. Subjaz a elas a própria pretensão do saber psicológico imanente, objetivo, e a natureza mística e transcendente da religião. De ambas supõe atitudes de abertura e de reconhecimento da autonomia e dos limites de seus saberes. Apresenta, em seguida, esboço histórico da psicologia da religião, desde a discussão sobre o seu próprio nome passando pelos paradigmas presentes em tal evolução histórica até assinalar como ela acontece nos distintos países. Termina descrevendo a situação atual e os temas emergentes.

Numa segunda parte, estudam-se as subdisciplinas complementares da ciência da religião. F. Usarski ocupa-se da geografia da religião, fazendo um balanço da dimensão do espaço no contexto de estudos da religião. Os principais itens tratados dizem respeito às expressões primitivas do pensamento geográfico sobre a religião, o desenvolvimento conceitual da geografia da religião, a programática heurística da geografia da religião. Neste último ponto, analisam-se a disseminação das religiões no espaço, o impacto do ambiente sobre a religião e vice-versa com observações referentes à relevância empírica das construções geoteológicas sobre espaços suprasensíveis, como o paraíso de um lugar-além e outras. Termina indicando as tendências e problemas recentes no âmbito dessa disciplina.

A estética da religião, trabalhada por Steven Engler, constitui outra subdisciplina complementar. Não é um campo de pesquisa bem definido, já que religião e estética são conceitos complexos. A estética na sua acepção clássica de estudo do belo ou algo semelhante tange também à área do sagrado, da teologia, das ciências da religião. O A. mostra a relação entre estética filosófica e religião, teologia e estética. Indica as trilhas da estética nas ciências da religião, analisando estudos sobre a beleza e o sagrado na produção científica. As ciências da religião têm ampliado suas fontes, ao estudar imagens, arquitetura, música, odores e gostos no campo religioso. O estudo dos sentidos merece um parágrafo, por considerar a relevância do lugar dos sentidos nos fenômenos religiosos.

O nome pomposo – “Estudos formais e modelos computacionais da religião”, de Rafael Shoji – inicia a terceira parte do livro, consagrada aos novos horizontes e antigas demarcações. A ciência da computação, como disciplina moderna, nasceu da combinação da engenharia eletrônica e de uma matemática especializada. A revolução tecnológica nesse campo tende a crescer e atingir os setores do saber. O A. estuda o uso da matemática em modelos formais da religião (a partir da década de 1960), os dados metodológicos e os resultados até agora encontrados no estudo de religiões na Internet (a partir da década de 1990) e o futuro da relação entre inteligência artificial e religião na perspectiva de um debate entre um animismo tecnológico e um pós-humanismo possível (a partir do século XXI). Estão aí desafios novos e imensos.

Outro estudo – “Em busca de uma história natural da religião”, de Eduardo R. da Cruz – desenvolve novo paradigma no interior da ciência da religião que ultrapassa tanto as escolas fenomenológicas como as científico-sociais. Ele se assenta nos princípios e métodos darwinianos. Promissor e controverso. O A. constrói a reflexão, a partir de Darwin, de nova teoria da religião, oscilando entre uma tendência monista e dualista. Estuda as reações de teólogos e cientistas da religião de caráter liberal ou fundamentalista em face das implicações de tal teoria, sem descuidar o contexto brasileiro.

“A teologia em diálogo com a ciência da religião”, na pena de Afonso Maria Ligorio Soares, fecha o livro. Teologia e ciência da religião têm tido roces. A soberania da teologia se vê ameaçada? Há muitos mal-entendidos nesse entrevero. Estudo cuidadoso e esperançoso que analisa diferentes aspectos do encontro entre teologia e religião na sociedade e no mundo acadêmico. Senti falta de maior explicitação da relação entre teologia e fé, não simplesmente como ato do teólogo, mas como elemento constitutivo fundamental da teologia na linha de Santo Anselmo: *fides quaerens intellectum*. O mérito do estudo consiste em mostrar as possibilidades de diálogo frutuoso entre ambas – ciência da religião e teologia –, apontando com clareza os óbices institucionais, ideológicos e acadêmicos e as aberturas existentes.

O livro no seu conjunto significa excelente mergulho na complexidade da ciência da religião. Serve de roteiro para estudos ulteriores pela dupla qualidade de apresentar de maneira excelente o *status quaestionis* de cada disciplina e as possibilidades e desafios que hoje nelas encontramos.

João Batista Libanio SJ

FRADE, Gabriel: *Arquitetura sagrada no Brasil: Sua evolução até as vésperas do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Loyola, 2007. 190 pp., 25,5 X 23,5cm. ISBN 978-85-15-03312-6.

A literatura sobre o espaço litúrgico no Brasil não é muito abundante, por isso são sempre bem-vindas as obras que tratam esse tema. Com essa sensibilidade, Gabriel Frade nos presenteia com sua obra sobre a arquitetura sagrada no Brasil. Embora não seja uma obra propriamente teológica, pois se dedica mais à evolução histórica do espaço sagrado, é de grande utilidade aos estudantes de arquitetura e de teologia, bem como aos bispos, aos padres e a todos aqueles que têm responsabilidade nas Igrejas.

A apresentação do livro já é um convite a lê-lo. A capa em papelão grosso e resistente e de cor verde colonial abriga um belo desenho gráfico da

Igreja de São Francisco, na Pampulha, em Belo Horizonte. Nada melhor para expressar o casamento da arte moderna com a arquitetura sagrada, orgulho dos mineiros e de todo o povo brasileiro, obra das mãos do genial Niemeyer; aliás, o livro todo é muito bem ilustrado com desenhos gráficos. O livro é ainda emoldurado por uma simpática apresentação de Cláudio Pasto, o maior nome da arquitetura sagrada atual no Brasil, e belo elogio da autoridade do Pe. Gregório Lutz.

Antes de entrar na história do espaço sagrado no Brasil, o A. faz uma breve, porém suficiente apresentação do espaço sagrado no mundo pré-cristão. Numa abordagem de cunho mais antropológico, ele mostra a passagem da experiência de mundo como o sagrado para a experiência do sagrado num lugar determinado, separando assim o sagrado do profano. Dessa experiência surge a necessidade de “domar” o caos primordial, dando-lhe uma forma, ordem; surgem, pois, as primeiras construções ordenadas e a humanidade assiste ao nascimento da arquitetura. O templo é para as religiões antigas um micro-cosmo organizado, lugar da manifestação do transcendente.

Seguindo o curso da história, o A. passa a apresentar o templo greco-romano. O templo, *naos*, continua sendo o lugar do sagrado, mas traz um vestíbulo, *pró-naos*, como um filtro simbólico entre o sagrado no interno e o profano no externo. O templo grego era impenetrável, lugar dos deuses e não dos fiéis; por isso o culto era realizado do lado de fora, em frente (*pro*) ao templo (*fanum*). O templo romano, por sua vez, foi fortemente influenciado pelo ideal de beleza e harmonia externa do templo grego. Contudo os romanos acrescentaram a seus templos elementos próprios de sua cultura. O templo romano adotou uma estrutura tripartida no seu interior, sendo cada compartimento dedicado a uma divindade. O uso de arcos, embora conhecido dos gregos, foi muito mais usado pelos romanos, apoiados sobre colunas, o que mais tarde inspiraria os cristãos na construção de suas basílicas.

A arquitetura sagrada no judaísmo concentra-se no Templo de Jerusalém. Depois de descrever o Templo, o A. tem o cuidado de expor a relação de Jesus com esse templo. Embora Jesus tenha respeito pelo Templo, não deixará de demonstrar que Ele é o verdadeiro Templo, no qual habita toda a Divindade. Essa consciência que Jesus tinha de ser o lugar da presença de Deus passará à comunidade da Igreja.

Entretanto, se o Templo era o lugar da liturgia sacrificial, as sinagogas eram o lugar da liturgia da Palavra e, sobretudo depois da destruição do Templo, a sinagoga passou a designar com mais força um espaço ritual. O estudo da arquitetura sinagagal é importante, porque sua estrutura interna influenciou fortemente a organização do interior do espaço litúrgico cristão.

Agora é hora de apresentar o espaço litúrgico cristão. Os primeiros cristãos se reuniam nas casas de alguns deles para o que era especificamente cris-

tão, o que o Apóstolo Paulo chama de “reunião”. Mas logo sentiriam a necessidade de ter uma casa somente para a sua “reunião”, surgindo, assim, a *domus Ecclesiae*. Essas casas não tinham qualquer aspecto que lembrasse um lugar de culto, mas eram apenas lugares que abrigavam a comunidade cristã, salvo as *domus ecclesiae* nas regiões mais remotas do Império, onde se gozava de uma relativa liberdade. O A. menciona ainda as catacumbas romanas onde, esporadicamente, os cristãos realizavam o culto.

No que diz respeito às primeiras basílicas cristãs na era constantiniana, o A. não vê uma disputa entre o estilo forense romano e o estilo sinagoga, mas crê que aquelas primeiras basílicas tenham sido uma cristianização das basílicas romanas (construção civil), assim como os judeus já teriam transformado em sinagoga algumas dessas basílicas. Quanto à organização interna do espaço sagrado, é notória a influência da sinagoga sobre as igrejas cristãs. De fato, a posição do bema do ambão, da cátedra do bispo e das cadeiras dos presbíteros, evidencia tal influência. A diferença fica por conta da colocação do altar na abside voltada para o Oriente de onde nasce o Sol, símbolo cósmico do Cristo, enquanto as sinagogas eram orientadas para a Jerusalém terrestre.

O A. não deixa de mencionar as igrejas bizantinas, que têm como protótipo a igreja de Santa Sofia em Constantinopla. As igrejas bizantinas se diferenciavam das romanas pela iconóstase, anteparo de ícones que separa o bema do altar da nave da igreja. Além disso, ela possuía um anteparo de doze colunas – lembrança dos apóstolos – e um sistema de abóbadas que mais tarde voltariam ao Ocidente influenciando os futuros estilos arquitetônicos medievais.

O retorno das igrejas bizantinas ao Ocidente ajudou os arquitetos lombardos a renovar a forma basilical romana. Esses arquitetos buscaram na arquitetura bizantina um novo sistema para cobrir com abóbadas as naves e, assim, tem início o que ficou conhecido como arquitetura românica. Estamos na alta Idade Média, tempo das grandes invasões germânicas; por isso, o estilo românico adotou uma arquitetura mais preocupada com a segurança e, portanto, mais robusta, sóbria e majestosa. Mais tarde, porém, talvez por influência beneditina de Cluny, o românico seria coberto de ornamentos atingindo seu apogeu no período que vai do século XI ao XIII.

O aperfeiçoamento da arquitetura românica abriu caminho para a arquitetura gótica. O estilo gótico é uma verticalização do românico; por isso, os arcos tomaram forma de ogivas, assumindo dimensões que, como escreve o A., “dominava a cidade e afirmava sua preeminência por sua massa, seu volume e sua grande altura” (p. 45). O A. lembra ainda que essas igrejas medievais caracterizavam não somente a Igreja Católica, mas também a riqueza e o poder do clero, bem como o sacrifício de toda a coletividade e o orgulho da cidade em detrimento do culto comunitário. Elas eram, pois, um lugar de culto prioritariamente para o clero. De fato, o elemento mais visível nas igrejas góticas é o lugar do coro formado por monges ou clérigos.

Com o advento da Renascença, também a arquitetura sagrada rompeu com os estilos medievais, assumindo o humanismo renascentista e as formas da Era Clássica, embora conservando algo dos estilos arquitetônicos anteriores. Como grande exemplo de igreja renascentista é citada a Basílica de São Pedro em Roma. Do ponto de vista ritual, essa igreja tem a grande vantagem de não ter qualquer aparato que separe o povo do clero e, além disso, o elemento de destaque é o altar-mor – exclusivo para celebrações papais – que não se funde com o presbitério, mas ocupa uma posição bem central. Um outro exemplo evocado pelo A. é a igreja do Gesù, também em Roma, erigida no ano 1575 pela Companhia de Jesus. Esta igreja é considerada uma reconciliação entre os estilos medievais, por sua forma ainda quadrada, e o estilo renascentista. A ênfase é colocada no altar-mor, não tanto pelo próprio altar, mas pelo tabernáculo situado no altar e que era o ponto focal das igrejas paroquiais daquela época pós-tridentina. A igreja do Gesù chama ainda a atenção por inaugurar o projeto de nave única.

Entretanto o estilo renascentista não tardaria a dar lugar ao barroco, que se caracterizaria pela abundância de elementos ornamentais e pela planta oval. O barroco é de grande interesse para o historiador da arquitetura no Brasil, porque foi o estilo trazido das metrópoles para as colônias. Neste ponto, o A. passa a tratar da arquitetura religiosa católica no Brasil. Esta é a parte mais desenvolvida da obra, pois o A. traz abundantes e preciosas informações sobre as primeiras igrejas construídas em solo brasileiro. A genialidade dos grandes mestres franciscanos e jesuítas superou a precariedade de matéria-prima naquelas belas construções, que tiveram início no litoral brasileiro, sobretudo no Nordeste, e muitas das quais chegaram até os nossos dias.

Apesar do esplendor do convento de São Francisco em Salvador e do Mosteiro de Olinda, o barroco conheceria o seu maior desenvolvimento nas Minas Gerais com a descoberta do ouro e do diamante. O barroco mineiro, entretanto, apesar de ter suas raízes no barroco português, conheceu um desenvolvimento particular, não só pelo poderio econômico daquela época, mas também pela ausência das ordens religiosas, o que proporcionou o aparecimento e desenvolvimento das ordens terceiras ou confrarias. A riqueza mineira atraiu grandes mestres-de-obras portugueses, entre os quais Manuel Francisco Lisboa, pai do Aleijadinho, que passariam da arquitetura civil à religiosa.

O A. dedica quatro páginas de seu livro ao grande mestre Aleijadinho, com quem a arquitetura religiosa brasileira chega à sua máxima expressão. São citados dois exemplos: a capela de São Francisco de Assis de Ouro Preto e o conjunto arquitetônico do Santuário do Bom Jesus de Matosinhos em Congonhas do Campo, o que já basta para dar uma idéia do que foi a arquitetura religiosa em Minas Gerais. A igreja de São Francisco marca a ruptura com a arte luso-brasileira, dando origem a uma arte genuinamente brasileira. O arco cruzeiro é mais valorizado, atraindo para si os púlpitos.

A simplicidade da nave contrasta com a imponência do altar-mor. Aleijadinho deu a essa igreja uma unidade de pensamento tanto na arquitetura quanto nas esculturas, uma unidade plástica raríssima em toda a arquitetura sagrada no mundo inteiro. Chama ainda a atenção a pintura do teto – a Glorificação de Nossa Senhora – obra de Manuel da Costa Ataíde, e o lavabo da sacristia, obra do próprio Aleijadinho. O santuário do Bom Jesus de Matosinhos chama a atenção pelo seu átrio, que obedece a um esquema de curvas côncavas e convexas calibradas de tal forma que dão variedade e movimento, impedindo que todo o conjunto caia na monotonia e, sobretudo, pela presença dos Profetas do Aleijadinho, como observa o autor (p. 72).

Essa primeira parte do livro é concluída com o espaço litúrgico católico em São Paulo. Aqui o A. faz uma boa descrição do Mosteiro da Luz, obra do Frei Galvão, e a capela alpendrada de São Miguel Paulista. Logo passa a tratar das novas construções que ficaram conhecidas como o ecletismo. Com o comércio do café, o novo ouro brasileiro, a construção de ferrovias e a grande imigração, a taipa seria substituída por tijolos e a arquitetura brasileira conheceria muitos materiais importados. Dois grandes exemplos dessa época são a catedral neo-gótica de São Paulo e a neo-românica igreja de Santa Cecília, o que vem descrito com uma abundância de informações históricas.

Os movimentos a favor de uma consciência mais nacionalista que surge no Brasil se despertam com mais veemência depois da Primeira Guerra Mundial e, impulsionados pela Semana de Arte Moderna, farão surgir no País uma arquitetura religiosa moderna. Depois de apresentar o contexto europeu, o A. descreve o maior exemplo da arquitetura religiosa moderna no País: a igreja de São Francisco de Assis na Pampulha, Belo Horizonte. Por fim, o A. faz uma breve, porém boa apresentação do Movimento Litúrgico, que condicionou toda a Liturgia e o Espaço Litúrgico subsequente.

Na segunda parte do livro, o A. se dedica a apresentar a arquitetura moderna religiosa paulistana. Começa apresentando a Igreja Nossa Senhora da Paz, com um breve percurso histórico, em que destaca a sua italianidade devido ao fato de essa igreja ter sido construída pelos padres scalabrinianos, missionários italianos que vieram ao Brasil para trabalhar com os imigrantes. Assim sendo, a igreja é de estilo italiano moderno e traz em seu campanário, que fica do lado de fora da igreja, alguns elementos do estilo românico. A igreja é estruturada com três naves, sendo a central mais alta, lembrando de certo modo o antigo estilo basilical. Em sua reflexão sobre o espaço, o A. destaca o desejo dessa igreja de representar a presença da cultura italiana na cidade de São Paulo. Chama também a atenção para a limpeza do ambiente com a presença de poucas imagens, o que não quer ser uma negação das imagens, mas antes quer expressar com essa ausência ela mesma uma imagem, observa o A. citando Romano Guardini. Outros elementos dignos de nota são: o aspecto cristológico do espaço, devido à pintura do crucifixo bem evidenciada; a visibilidade do

altar, para o qual tudo converge; e a imagem da Virgem com o Menino nos braços, para o qual ela aponta, como que conduzindo os fiéis ao Cristo.

A segunda igreja apresentada é a Capela do Cristo Operário, com a história de sua adaptação, pois era inicialmente um armazém de secos e molhados, e a descrição e a reflexão sobre o espaço. O que mais chama a atenção, como escreve o A., é o fato de a construção da capela ter sido inserida em um projeto mais amplo, de caráter social, e que consistia principalmente na criação de uma fábrica de móveis modernos..., autogerenciada pelos próprios operários. Deste modo, continua o A., a capela, embora em meio a um complexo de casas que formam a fábrica, tem um lugar de destaque, como que assinalando o centro espiritual de todo o projeto social (p. 128).

A terceira e última igreja apresentada é a de São Domingos. O histórico dessa igreja vem muito bem documentado e seguindo de uma breve descrição do espaço. Digna de ser citada é a reflexão feita sobre o espaço. Observando a igreja, nota-se que ela obedece a um projeto teológico muito bem pensado. Ela expressa bem que ali se trata de um lugar de encontro, a casa do Meu Pai, casa de oração, enfim todos esses predicados que Jesus atribuiu ao templo de Jerusalém. O programa iconográfico quer ser uma espécie de Bíblia dos pobres, e traz no seu centro de leitura o altar como *mensa Domini*. Na parede dos fundos, a cruz está vazia, porque Cristo ressuscitou. A igreja tem apenas duas estátuas: uma contemplativa Virgem Maria, mãe dos homens, e a imagem de São Domingos colocada à porta da igreja, como que levando ao mundo a mensagem do Evangelho e tudo o que está expresso no plano e no conjunto da igreja. Vale aqui lembrar que foi nessa igreja que se celebrou a primeira missa *versus populum* no Brasil e que a ação social realizada ajudava a ligação entre liturgia e vida.

Na terceira e última parte do livro, o A. faz uma reflexão teológica sobre arquitetura e liturgia. Na realidade ele faz mais um breve percurso histórico da teologia dos elementos que compõem o espaço litúrgico: o presbitério e a nave, o altar, o ambão, o batistério, o confessionário e a sacristia. Assim sendo, o A. não chega a fazer uma reflexão teológica própria e que pudesse orientar a construção do espaço litúrgico hoje. Tudo isso coroa o livro mais como uma obra de história do que de teologia do espaço litúrgico. Essa parece ter sido a opção do A. e a sua obra não deixa de ser um grande serviço prestado aos estudantes de arquitetura e de teologia, bem como a todos aqueles que detêm alguma responsabilidade sobre a construção, a reforma ou manutenção de igrejas.

Marco Antônio Morais Lima SJ

HAWTHORNE, Gerald F. / MARTIN, Ralph P. / REID, Daniel G. (orgs.): *Dicionário de Paulo e de suas cartas*. Tradução do original inglês por Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola / Paulus / Vida Nova, 2008. XXV + 1285 pp., 16,5 X 24 cm. ISBN 9788515034765.

Por iniciativa de Edições Loyola chega ao público brasileiro a tradução desta importante obra para professores de Teologia Paulina, párocos e estudantes de teologia e leigos engajados na pastoral.

O título é esclarecedor: este Dicionário traz a Teologia Paulina que se pode deprender diretamente – e quase só – dos Escritos Paulinos em sua totalidade, mesmo diferenciando os autênticos (1 Tessalonicenses, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Romanos, Filêmon e Filipenses) dos deuteropaulinos (2 Tessalonicenses, Colossenses, Efésios, 1 e 2 Timóteo; Tito). O livro dos Atos dos Apóstolos é fonte de segunda mão, e recorrer sem mais a suas informações para deprender dele a Teologia de Paulo, no ponto em que, ainda hoje, são insatisfatórios os estudos sobre este livro, tornaria impossível a conclusão deste Dicionário.

Foi em 1987 que Gerald F. Hawthorne, professor de exegese do Novo Testamento do Weaton College, em Weaton, Illinois, e Ralph P. Martin, professor de estudos bíblicos da Universidade de Sheffield, Inglaterra, tomaram a iniciativa de elaborar um dicionário sobre a Teologia Paulina, lacuna evidente na bibliografia sobre o Novo Testamento. Não podiam imaginar as dificuldades que teriam pela frente, especialmente quanto à hermenêutica a adotar, e o contato com os especialistas por todo o mundo, numa época em que não existiam e-mails. Muitas pesquisas se tinham acumulado a partir dos anos 80 até o momento em que constataram ser possível reunir os melhores resultados num dicionário com suficiente crédito no meio acadêmico e pastoral.

Em sua maioria seus colaboradores são doutores em Teologia Paulina ou em áreas afins. São luteranos, calvinistas, batistas, metodistas, presbiterianos, e anglicanos ou episcopalianos. Isto confere à obra um caráter ecumênico sim, embora protestante. A maioria é do mundo anglo-saxão ou com ele relacionados, com exceção de um alemão. Predominam os norte-americanos (63), seguidos pelos ingleses (17), canadenses (7), australianos (6), escoceses (5) e apenas um representante de outros países (Cingapura, Coréia, Hong-Kong, Nova Zelândia e Quênia). Há 8 mulheres colaboradoras.

Destacam-se os seguintes nomes, familiares aos estudiosos de Paulo:

Paul P. W. BARNETT, bispo anglicano de North Sidney, Austrália, autor de 4 verbetes (“Apóstolo”; “Adversários de Paulo”, “Movimentos revolucionários” e “Fabricação de tendas”). George R. BEASLEY-MURRAY, professor emérito do Seminário Batista do Kentucky; F. F. BRUCE, da

Universidade de Manchester, Inglaterra. James D. G. DUNN, emérito da Universidade de Durham, Inglaterra, autor de um dos melhores verbetes deste Dicionário, "Romanos, Carta aos", com sua lúcida exposição sobre a Lei de Moisés no pensamento de Paulo, talvez o melhor tratamento desta questão até hoje. Earle E. ELLIS, do Seminário Batista de Fort Worth, Texas. Craig A. EVANS, da Trinity Western University de Langley, Canadá. Gordon D. FEE, de Vancouver, Canadá, que ofereceu o melhor de suas pesquisas no verbete "Dons do Espírito". Donald GUTHRIE, já falecido, do Bible College em Londres (verbetes "Deus" coligido de suas obras anteriores pelos organizadores do Dicionário). Scott J. HAFEMANN do Gordon-Conwell Theological Seminary de South Hamilton, Massachusetts ("Coríntios, Cartas aos", "Paulo e seus intérpretes"; "Sofrimento"). O já mencionado Gerald F. HAWTHORNE, com os verbetes "Casamento e divórcio, adultério e incesto", "Filipenses, carta aos". Larry W. HURTADO, de Winnipeg, Canadá. Kim SEYOON, do Chongshin Theological Seminary de Seul, Coréia, autor do verbete "Jesus, palavras de". Alister E. McGRATH, o conhecido professor de Teologia Histórica e Sistemática da Universidade de Oxford, Inglaterra, autor dos verbetes "Cruz, Teologia da" e "Justificação". I. Howard MARSHALL, professor de exegese do Novo Testamento da Universidade de Aberdeen, Escócia, com o verbete "Ceia do Senhor"; Ralph P. MARTIN, já conhecido, com os verbetes "Centro da teologia paulina", "Credo", "Catolicismo primitivo"; "Hinos, fragmentos de hinos, cânticos espirituais", "Culto, adoração"; Leon MORRIS, emérito do Ridley College de Melbourne, Austrália, autor de "Fé", "Perdão", "Homem da impiedade e poder restringente", "Misericórdia", "Redenção"; "Sacrifício, oferenda", "Salvação", "Pecado, culpa", "Verdade"; Peter T. O'BRIEN, de New South Wales, Austrália, com "Bênção, doxologia, ação de graças", "Casa de César, casa imperial", "Igreja", "Colossenses, Carta aos", "Solidariedade, comunhão, partilha", "Primogênito", "Cartas, formas epistolares", "Mistério", "Misticismo"; Stanley E. PORTER, de Langley, Canadá, autor de "Temor, reverência", "Santidade, santificação", "Paz, reconciliação"; Thomas R. SCHREINER, de St. Paul, Minnesota, autor de "Circuncisão", "Lei de Cristo", "Obras da Lei"; Moisés SILVA, indiano, professor do Westminster Theological Seminary de Philadelphia, Estados Unidos, autor de "O Antigo Testamento em Paulo"; Ben WITHERINGTON III, metodista, professor do Ashland Theological Seminary em Ohio, "Cristo", "Cristologia".

São 213 verbetes. Como em todo dicionário, sua qualidade varia. Não se pode supor que seja mais qualificado quanto mais extenso. Alguns verbetes merecem atenção especial enquanto tentativa de solução dos problemas clássicos da Teologia Paulina. Entre eles:

"O Antigo Testamento em Paulo", de Moisés Silva. Enfrenta o intrincado problema das citações paulinas das Escrituras, seguindo a máxima *in distinctione salus*, mesmo sem citá-la; separa as citações que Paulo faz

claramente de textos da Septuaginta, isto é, a Bíblia Grega, das da Bíblia Hebraica e de remanejamentos paulinos destes textos; e, por fim, indica alusões diversas a passagens do Antigo Testamento, cuja definição continuará sempre obscura.

O verbete “Colaboradores, Paulo e seus”, de Earle E. Ellis, dá a surpreendente lista de 38 nomes dos “amigos”, “apóstolos”, “colaboradores”, “companheiros”, “companheiros de armas”, “companheiros de cativo”, “diáconos”, “servos no Senhor”, “trabalhadores”; todos com suas respectivas passagens paulinas. Estas informações permitem ao estudioso compor o ambiente humano em que Paulo viveu e trabalhou. Sua figura adquire vivacidade e calor humano, um dos pontos pouco considerados pela exegese tradicional, um tanto impessoal, descolorida e desinteressante. O verbete ajuda a entender melhor a psicologia de Paulo, imaginar sua figura humana, de coração, carne e osso, tal como tenta proporcionar a seus leitores o recente livro de J. Murphy-O’Connor, *Paulo de Tarso: história de um apóstolo*, São Paulo: Loyola / Paulus, 2007.

Entre as oito mulheres que colaboraram com este Dicionário, Loveday C. A. Alexander, ministra anglicana e professora de Novo Testamento na Universidade de Sheffield, Inglaterra, enfrenta o sempre desafiante problema da cronologia paulina, em seu verbete “Cronologia”. Confronta os dados dos escritos de Paulo com os dos Atos dos Apóstolos, iluminando um pouco mais esta questão. Não pode dar por definidas suas conclusões, coisa que qualquer pesquisador sensato diria. Tem o mérito de reunir os resultados da pesquisa até 1992.

A espinhosa questão da mulher na Teologia Paulina ainda não tem solução satisfatória no verbete “Homem e Mulher”. O que se observa nestes estudos é a dispersão com muitos detalhes textuais e culturais, levando a perder de vista os pontos efetivamente solucionadores. Este verbete precisa ser confrontado com o mais recente estudo, de Jean-Marie Aubert, “*L’apôtre face aux femmes*”, provavelmente um dos mais precisos sobre a questão da mulher em Paulo, publicado em *Le Monde de la Bible: Paul de Tarse, le voyageur du christianisme*, hors série, printemps, Bruxelles: Bayard, 2008, pp. 14-17. Jean-Marie Aubert conclui: do ponto de vista da *soteriologia*, Paulo considera a mulher igual ao homem; a salvação é dada sem distinção a homem e mulher (Gl 3,28); só neste sentido se deve recorrer a Gl 3,28; do ponto de vista do ministério *litúrgico*, segue o judaísmo que subordinou a mulher ao homem (como em 1Cor 11,7), uma tradição poderosa presente em todo o mundo daquele tempo e que Paulo mesmo não podia mudar; só neste sentido se deve entender 1Cor 11,7 pelo que diz respeito à mulher. Do ponto de vista da *atividade missionária* em suas comunidades, Paulo deu a maior importância a líderes como Lídia (At 16,14.20), Evódia e Síntique em Filipos (Fl 4,2); sobre outras mulheres colaboradoras de Paulo, ver Rm 16,1.3; Cl 4,15; At 18,18.26; no resto de Rm 16 há referências a mais nove.

Scott J. Hafemann revela sua competência no verbete “Paulo e seus intérpretes”. Era uma questão a ser passada a limpo pelos organizadores deste Dicionário, para lhe dar um claro ponto de partida através de uma hermenêutica consistente e aceita pela maioria.

A questão dos dados históricos sobre a vida de Paulo e da Igreja Primitiva é tratada com competência, para sua época, por F. F. Bruce, nome sobejamente conhecido em toda a bibliografia paulina. Aqui o problema é o desacordo entre as informações históricas dos Atos dos Apóstolos e dos Escritos Paulinos. A importância do verbete de Bruce “Paulo nos Atos e nas Cartas”, consiste em trazer ao leitor o resultado da pesquisa antes de 1992. No entanto, hoje em dia, esta questão ainda precisa ser reconsiderada, porque estamos longe de alcançar um esclarecimento satisfatório quanto aos desacordos históricos entre Atos e Escritos Paulinos. Isto se deve, em grande parte, à falta de estudos em áreas não bíblicas, como a história da navegação, a vida social no mundo greco-romano e outras questões. Exemplo de estudo realmente sério quanto a uma destas questões, isto é, sobre a chamada “Quarta viagem de Paulo”, de Cesaréia Marítima a Roma, é dado com rigor científico no livro de Chantal Reynier, *Paul de Tarse en Méditerranée: recherches autour de la navigation dans l’Antiquité* (Ac 27 – 28,16) = Lectio Divina 206, Paris: Cerf, 2006. A autora confirma, através de documentos da época, que Lucas dá informações corretas em Atos 27-28 sobre a navegação do primeiro século, o que lhe confere credibilidade como fonte histórica, ao menos nestes capítulos.

Um leitor que procurasse um verbete “Antropologia Paulina” ficaria frustrado. Não existe. Em seu lugar está o trabalho de J. Knox Chamblin, “Psicologia”. Sem dúvida os organizadores do Dicionário se deram conta de que a Antropologia Paulina é um dos terrenos mais difíceis de arar. Paulo mesmo não contribui para a determinação clara de seus conceitos antropológicos, pois não era sua intenção sistematizar uma Antropologia para os nossos dias. O verbete de Chamblin deve ser conferido com outros, da terminologia antropológica de Paulo, presentes no Dicionário: “Carne”, “Conhecimento”, “Corpo”, “Natureza nova e natureza velha” e “Pecado”. Mas o leitor não encontrará um verbete correspondente ao termo grego caríssimo a Paulo, *kardía*, isto é, “Coração”, nem a *psyché*, “Alma”, ou “Vida”, nem a *pneuma* para dizer o espírito humano. Como suprir esta limitação? É consultando um dos melhores estudos sobre a Antropologia Paulina, na obra de James D. G. Dunn, *A Teologia do Apóstolo Paulo*, São Paulo: Paulus, 2003, pp. 80-113.

O outrora monopolizador tema da “Justificação pela fé” é tratado por Alistér E. MacGrath no verbete de 7 páginas, “Justificação”. Não basta. Deve ser complementado com a leitura de J. M. G. Barclay, em seu verbete “Justiça, justiça de Deus”. Aliás, no fim de vários verbetes o Dicionário remete para outros que complementam o estudo da temática envolvida.

O verbete “Lei”, de F. Thielman, começa com a visão histórica desta problemática na exegese protestante antes de 1993. Em seguida passa aos textos paulinos de 1-2Tessalonicenses, 1-2Coríntios, Gálatas e Romanos. Também isto não é suficiente. É preciso complementar o que Thielman diz com o estudo de James D. G. Dunn no verbete “Romanos, Carta aos” e com o verbete “Obras da Lei”, de T. R. Schreiner.

A tradução brasileira desta obra é a segunda de que se tem notícia. A primeira foi a italiana, sob os cuidados de Romano Penna, *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, Roma: San Paolo, 1999. Melhor que a edição italiana, a brasileira dá leveza ao aspecto visual de suas páginas, convidando à leitura; um pequeno senão é o tamanho reduzido dos números de página. A tradução é bastante boa, mesmo não feita por uma especialista em Teologia Paulina. O esforço de longos anos de trabalho foi recompensado com este lançamento no início de 2008. O leitor deve ser indulgente em perdoar a tradução da primeira frase do prefácio, onde faltam as palavras “de Paulo”. Deveria ficar assim: “Entre os estudiosos do Novo Testamento perdura, há muito tempo, uma controvérsia sobre a melhor maneira de interpretar a teologia *de Paulo*”. Dita em 1948, esta frase causou desconforto entre os exegetas paulinos, tanto porque correspondia à verdade de uma época em que tais estudos pareciam estagnar, como por ser de um dos mais influentes exegetas paulinos do mundo anglo-saxão, William David Davies, autor do clássico *Paul and Rabbinic Judaism* e colaborador de C. H. Dodd (cf. <http://findarticles.com/p/articles/mi_qn4158/is_20010702/ai_n14400584>, consultado em 14/08/08). Precisamente para ajudar a encerrar esta controvérsia é que Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin e Daniel G. Reid empreenderam a organização deste Dicionário.

É indispensável aos professores de Teologia Paulina e aos párocos, conscientes da urgência de superar suas dificuldades no momento de comentar as cartas paulinas em suas homilias. Para os católicos chega num momento muito apropriado, o do Jubileu Paulino. Mesmo sendo obra concluída em 1993 e apenas em 2008 publicada em português, é uma oportunidade para superarmos nossos ultrapassados conhecimentos sobre a Teologia Paulina, uma das mais fascinantes do Novo Testamento.

Valdir Marques SJ

