

Recensões

DUNN, James D.G.: *Jesus, Paul and the Gospels*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2011. xx + 201 pp., 23 X 15 cm. Índices. ISBN 978-0-8028-6645-5.

James Dunn, professor emérito da Universidade de Durham (Reino Unido), é conhecido pela prudente audácia de suas publicações, das quais algumas traduzidas em português (*A Nova Perspectiva Sobre Paulo*, ed. Academia Cristã/Paulus; *A teologia do Apóstolo Paulus*, ed. Paulus). O livro em nossas mãos reúne diversas conferências, pronunciadas diante de públicos diferenciados: a Società San Paolo, em Ariccia, Itália; a Faculdade de Teologia de Barcelona, Espanha; o Instituto Ecumênico de Estudos Teológicos de Tantur, Israel; as “Deichmann Lectures” na Universidade Ben Gurion na Universidade de Beer-Sheva, Israel. Relativamente conciso, mas de perspectiva ampla — como o título sugere —, o presente estudo nos oferece oportunidade para conhecer as intuições fundamentais do autor, na espera do arremate de seu *opus magnum*, *Christianity in the Making*, que já tem dois de três volumes publicados (*Jesus Remembered* e *Beginning from Jerusalem*). E nosso professor, protestante, não esconde sua alegria pelas palavras do colega católico que lhe disse que ajudaria os católicos “não a redescobrir, mas a descobrir Paulo (p. ix).

Depois da cativante *Personal Introduction* (p. xii-xvii), Dunn reúne, na *Primeira Parte* (“Que são os evangelhos?”), quatro capítulos, intitulados respectivamente: “Fato ou Ficção? Quão fidedignos são os evangelhos?”; “Entre Jesus e os evangelhos”; “O nascimento de um novo gênero literário: Marcos e os evangelhos sinópticos”; “Uma versão muito diferente: João como fonte para o Jesus Histórico”.

Quanto ao Jesus Histórico, D. avança quatro pressupostos: Jesus existiu historicamente, era judeu, causou impacto e viveu numa sociedade caracterizada pela oralidade. Não procura apenas o que é distintivo em Jesus, mas o que é característico. Entenda-se: distintivo é o que distingue Jesus do judaísmo de seu tempo, enquanto de sua característica faz parte o ser judeu... D. acentua, portanto, a continuidade entre o judaísmo do Segundo Templo e Jesus. Este iniciou sua atividade a partir do encontro com João Batista. Conviveu com a espiritualidade farisaica da Galileia. Era mestre falando em aforismos e parábolas, segundo a tradição judaica. Proclamou a chegada do reinado de Deus. E sua denominação como “Filho do Homem”

só se entende na tradição original a seu respeito. Reuniu discípulos. Era notório, não apenas por causa de seus exorcismos e curas, mas também por causa da atenção pouco convencional que dedicava aos pecadores.

Entre o Jesus assim descrito e os evangelhos abre-se o campo da tradição a seu respeito, primeiro oral, depois escrita, mas sem que a oral parasse. Por isso, o problema sinóptico (interdependência de Mateus, Marcus e Lucas) não pode ser discutido sem levar em consideração que a tradição oral continuou ainda depois de escritos os primeiros evangelhos. O caráter oral da primeira tradição explica em parte que os sinópticos dizem a mesma coisa em palavras diferentes (p. 38). Assim, pode-se falar de um *evento originante*, mas falar de *tradição original* é arriscado (p. 39). A tradição escrita herdou a relativa flexibilidade da tradição oral. Será que a fonte comum de Mt e Lc, a *Quelle* (Q), pode ser considerada como um único documento? E a transição de tradição oral a escrita deu-se de uma só vez? Como aparecem, nas cartas, palavras de Jesus que não estão nos evangelhos? O espaço entre Jesus e os evangelhos escritos não é vazio. As memórias de Cristo formuladas naquele espaço “mostram como o Jesus que fez impacto durante sua missão continuava fazendo impacto sobre os que nunca o viram na carne, mediante a tradição que deu tão claramente corpo ao caráter de sua missão” (p. 44).

Para descrever o nascimento do “gênero evangelho”, notadamente em Marcos, D. recua à tradição: “o Evangelho antes dos evangelhos” (p. 45). Na pregação de Paulo, “evangelho/evangelizar” pode ter afinidade com os “noticiários” do Império Romano, mas — visto o caráter profundamente judaico de Paulo — se enraíza sobretudo na tradição isaiana, Is 52,7 e Is 61,1-2 (cf. Lc 4,17-21). Também Q (assumido em Mt/Lc) atesta o prístino uso cristão do termo. Paulo, falando do “evangelho de Deus” e “de Jesus Cristo”, não reduz o “evangelho” ao perdão dos pecados pela morte de Jesus, como fez certa tradição moderna, mas supõe uma exposição sobre o que Jesus disse e fez, segundo a tradição oral que ele mesmo recebeu, que estava viva nas comunidades e que se reflete no resumo de Atos 10,36-40 (p. 48-50). Marcus, então, usa com insistência o termo “evangelho” (Lc-At: “evangelizar”). Transformou o gênero *bios* (relato da vida) em “evangelho” (*gospel*) porque essa vida era salvadora (p. 53). Mas isso não significou ruptura com a tradição oral. “Era na realidade uma versão escrita de uma recitação oral da tradição sobre Jesus” (p. 54). Ora, Mc foi definido como “relato da Paixão com extensa introdução” (Kähler). Isso recorda o “evangelho salvífico” de Deus e de Jesus Cristo em Paulo. Mas unindo o relato da morte e ressurreição salvíficas com a vida do pregador galileu, Mc mostra que são inseparáveis (p. 56). Relata a missão do Filho querido de Deus, cuja atuação messiânica não pode ser entendida sem inclusão de sua morte e ressurreição (p. 58).

Na tradição sinóptica, “o impacto comum de Jesus foi expresso de modo diferente. A comum tradição tomou formas diferentes nas narrativas di-

vergentes do mesmo material” (p. 70). Isso se verifica em Mt e Lc, que retomam de Mc o padrão do evangelho escrito (*gospel*). Já o evangelho de João não é “o mesmo de modo diferente”, é diferente mesmo, como mostra a comparação na p. 72. Embora conserve o “padrão evangelho” criado por Mc, apresenta material bastante diferente e preenche espaços deixados abertos pelos outros evangelhos. Quanto ao “padrão evangelho”, D. não procura a explicação no conhecimento de Mc por Jo, mas no fato de o formato marcano ter-se imposto amplamente como “evangelho”, como atestam Mt e Lc. Embora sua matéria facilmente poderia ter originado um escrito no estilo gnóstico, Jo adotou o formato marcano, insistindo ainda mais que este na perspectiva da paixão e morte. Os discursos joaninos, embora não sejam elaborações de textos sinópticos, deixam transparecer a tradição geral (oral): são “o fruto de longa meditação sobre sentenças particulares de Jesus ou sobre feições características daquilo que ele disse ou de como ele agiu” (p. 79). A cristologia joanina, D. a situa no quadro do anseio pela revelação de Deus que se percebe também no misticismo judaico no final do período do Segundo Templo. Tanto o incipiente cristianismo quanto o judaísmo rabínico de Jâmnia se mostram atingidos por estas tendências, ao mesmo tempo que já se percebem reações contra os excessos neste sentido. “Neste contexto, a apresentação do Quarto Evangelho de Jesus exatamente em termos de revelação divina torna-se iluminadora e significativa” (p. 87), especialmente no Prólogo. Os sinópticos estabeleceram, no contexto do primeiro anúncio cristão, a unidade entre a atividade de Jesus na Galileia e sua morte e ressurreição. João foi mais longe. Sem por em xeque o padrão do evangelho criado por Mc, adaptou-o para, num momento novo, falar aos (judeus) que procuravam um conhecimento mais profundo de Deus.

A *Segunda Parte* da obra, “De Jesus a Paulo”, abrange um único capítulo: “Da proclamação de Jesus ao evangelho de Paulo”. A discussão moderna viu um contraste entre Jesus que pregava em termos próximos do judaísmo e Paulo que teria rompido com este. Paulo se inspirou somente da morte e ressurreição de Jesus ou tem uma continuidade maior com ele? D. julga que o pensamento de Paulo corresponde ao impacto feito por Jesus durante sua pregação pública, antes da morte e ressurreição (p. 98). A pregação de Jesus se distingue do seu ambiente em três tópicos: a reinado de Deus “presente já” no ministério de Jesus; o alegre anúncio para os “pecadores”; a boa-nova para os pobres. Paulo se distingue pela pregação da justificação dos “ímpios” agora (pela fé); pela alegre notícia levado aos “pecadores” da gentilidade; pela solicitude pelos pobres. Essa analogia, D. a projeta sobre o pano de fundo da tensão escatológica e da efusão do Espírito. Jesus ensina a viver à luz do Reino que advém; revela o Espírito como a força já presente do Reino. Em Paulo, o “já e ainda não” se manifesta na dimensão futura da justificação, no Espírito como penhor e primícia. Ambos Jesus e Paulo ensinam a caridade como mandamento fulcral, ordenando para este os demais. Neste particular convém observar que Paulo

tem grande amor à Lei (Rm 3,31!), embora relativize a circuncisão (vale para os judeus, não para os gentios). Pois mesmo para os que observam a lei ritual, o que os justifica é a fé operando na caridade. “Em nenhum ponto a linha de continuidade e influencia indo de Jesus a Paulo é mais clara que no mandamento do amor” (p. 114). “A inconfortável tensão entre o já o ainda não que Paulo mantém no processo da salvação espelha com bastante clareza do modo como Jesus mantém a tensão entre o Reinado de Deus já presente e atuante e o Reino de Deus que ainda está por vir” (p. 115). E coisa semelhante se diga do Espírito. Assim, Paulo pode ser caracterizado como “*um dos mais fiéis discípulos de Jesus* — não somente do Senhor Jesus Cristo exaltado, mas também de Jesus de Nazaré” (*ibid.*).

A *Terceira Parte* aproveita a coincidência com o Ano Paulino proclamado pela Igreja Católica em 2008-2009 e é intitulada “O Paulo bimilenário”. Os títulos são provocadores: “Quem Paulo pensou que era?”; “Apóstolo ou apóstata”; “O Evangelho: para todo o que crê”; “A Igreja: a teologia trinitária de Paulo”. Paulo não é o fundador do cristianismo, como alguns pretendem, mas o segundo fundador. O que era uma seita messiânica no âmbito do judaísmo do Segundo Templo, Paulo, em razão de sua missão, o transformou numa religião que podia abrigar os gentios do mundo greco-romano. Paulo se vê como judeu e como apóstolo de Cristo para os “fora da Lei”. Mas, embora profundamente sensibilizado por seu povo, ele não está mais “no judaísmo”, ele está “em Cristo”, desejando levar seu povo consigo (Rm 9—11). Sua identificação se muda, mas sem solução de continuidade, pois o cristianismo vem do judaísmo e nele se cumpre a promessa feita a Abraão de ser bênção para todos os povos (p. 131). Apóstolo de Cristo enviado aos gentios, ele não é um apóstata do judaísmo, mas apóstolo de Israel (p. 141), na linha dos textos de Jr 1,5 e Is 49,1-6 (LXX), que ecoam em Gl 1,15-16, entre outros. A esperança escatológica de Israel inclui o conagraçamento com todos os povos. Esse Paulo, que era inconfortável para seus compatriotas e para as primeiras comunidades cristãs, o é também para muitos cristãos hoje. “Sua reivindicação de um apostolado conferido diretamente por Cristo e independentemente do igreja mãe da Cristandade cria um precedente inconfortável” (p. 147). Geralmente se prega o Paulo eclesializado de Atos e das Cartas Pastorais... Assim como os judeus perderam possibilidades latentes de sua própria tradição fechando-se a Paulo, também os cristãos, evitando diversidade e tensões, podem perder a força do Espírito que Paulo manifesta.

Paulo converteu-se do “zelo” farisaico, extremamente consciente da exclusividade de Israel, para Cristo. Embora a messianidade de Jesus não fosse razão suficiente para perseguir seus irmãos judeus em Damasco, Paulo tinha certeza de que Jesus não era o Messias. Agora assumiu que os que ele perseguia estavam certos em sua abertura para os gentios e não apenas se converteu, mas tornou-se encarregado da missão neste sentido, inclusive, entendendo-a como uma missão (também) de Israel: a justificação ou

“justiça salvadora” de Deus para todos, confirmada pelo Espírito e pelo dom da graça. D. aplica isso à compreensão individualista da justificação na Reforma protestante. Paulo pregou “a justificação não pelas obras da Lei”, mas exigiu também as “boas obras” da fé operante na caridade. Na mesma linha, D. ressalta o diálogo judaico-cristão e a dimensão ecumênica do evangelho de Paulo.

No capítulo final D. ressalta o caráter trinitário da teologia paulina: a “Igreja de Deus” (terminologia inspirada pela LXX), que se reúne em pequenos grupos pelas casas das cidades helenísticas; a “Igreja de Cristo”, que é seu corpo constituído de múltiplos membros interdependentes, não mais separados por sua dependência nacional, cultural ou religiosa. Igrejas fundadas pelos apóstolos de Cristo e animadas e unidas pelo Espírito.

A obra de D. é empolgante. Pelo contexto em que nasceu (conferências, inclusive para a academia judaica), não dispensa de certa retórica, porém, bem aplicada. Como visão muito ampla, pode estar imprecisa em alguns detalhes (os exegetas da “escola de Louvain” não concordarão plenamente com sua opinião sobre a questão sinóptica e a relação entre João e os sinópticos). Porém, justamente a amplitude dessa visão permite ver possibilidades pouco exploradas — sobretudo em relação a Paulo — para uma compreensão mais profunda e mais relevante para nossa atualidade.

Johan Konings SJ

KASPER, Walter: *Cosechar los frutos: Aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*. Tradução do original inglês de 2009 por José Manuel Lozano-Gotor Perona. Santander: Sal Terrae, 2010. 245 pp., 21,3 X 14,5 cm. Col. Presencia Teológica, 175. ISBN 978-84-293-1853-1.

O Cardeal Walter Kasper, antigo professor de teologia em Münster e Tübingen, hoje presidente emérito do Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos, nos oferece uma obra importante em prol do delicado processo de recepção dos conteúdos do diálogo teológico ecumênico pelas comunidades eclesiais de diversas tradições cristãs. Otimista quanto ao diálogo ecumênico – ele não concorda com os que se lamentam de um atual “inverno ecumênico” (p. 29) –, o A., contudo, mostra-se ciente de que o ecumenismo é uma caminhada difícil, que requer avaliação, retomada, reanimação. Daí, sua valiosa contribuição neste processo, com sua intenção agradecida de “colher os frutos” dos esforços, e seguir adiante nesta labuta.

Em seu estudo, Kasper se restringe a cinco sujeitos do diálogo teológico ecumênico, a saber: católicos, luteranos, reformados, anglicanos e metodistas,

sendo tal diálogo articulado pelos seguintes e respectivos órgãos: o Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos, a Federação Luterana Mundial, a Aliança Mundial de Igrejas Reformadas, a Comunhão Anglicana e o Conselho Metodista Mundial. O A. toma como material de análise os documentos firmados a partir dos diálogos internacionais bilaterais oficiais realizados entre a Igreja católica e as Igrejas de tradição protestante no Ocidente, há mais de quatro décadas, com suas respectivas delimitações temporais: o diálogo luterano-católico, de 1967 até hoje; o diálogo reformado-católico, de 1970 até hoje; o diálogo anglicano-católico, de 1970 até hoje; e o diálogo metodista-católico, de 1967 até hoje. Tal opção é de considerável significado metodológico, já que o próprio diálogo teológico ecumênico, para dar frutos, convém que seja feito criteriosamente entre duas Igrejas ou comunidades eclesiais, e a partir de determinados pontos controversos. Kasper não esconde as dificuldades que decorrem da falta, por parte das confissões não católicas, de uma instância de referência como o Magistério vivo da Igreja católica; todavia, o diálogo pode seguir avante, e dar frutos, quando temos, como terreno comum, as Escrituras e o testemunho dos Padres da Igreja (cf. pp. 27-28).

Já no início de sua obra, Kasper chama a atenção para a nova realidade do cenário ecumênico hodierno. O entusiasmo dos primeiros tempos cedeu lugar a uma atitude de sobriedade. Ademais, os leigos se mostram mais interessados neste processo. Ele constata que, ao cabo destes mais de quarenta anos de diálogo entre as confissões cristãs do Ocidente, há pontos de convergência reconhecidos por todas elas. Para se praticar o autêntico ecumenismo, cada Igreja deve ter em conta sua própria identidade, já que o ecumenismo não é relativismo, nem indiferença diante da doutrina, mas busca conjunta da verdade. Com efeito, “Jesus Cristo [...] é a base e a meta de todos os nossos diálogos”, uma vez que “o diálogo ecumênico é um diálogo teológico na verdade e na cooperação prática, um diálogo de amor e vida; trata-se, em seu núcleo, de um diálogo espiritual” (p. 27).

O livro é composto de quatro capítulos, correspondentes a grandes temas do diálogo teológico ecumênico: **cap. 1:** “Os fundamentos de nossa fé comum: Jesus Cristo e a Santíssima Trindade”; **cap. 2:** “Salvação, justificação, santificação”; **cap. 3:** “A Igreja”; e **cap. 4:** “Os sacramentos do batismo e da eucaristia”. Uma parte final traz “algumas conclusões preliminares”; são naturalmente preliminares, na medida em que impulsionam e animam o esforço de busca da unidade visível das Igrejas cristãs em diálogo.

Não por acaso o **capítulo primeiro** da obra de Walter Kasper volta-se para os fundamentos de nossa fé comum: Jesus Cristo e a Santíssima Trindade. Ora, a confissão de Jesus Cristo como nosso Senhor e Salvador, bem como aquela do Deus dos cristãos como Santíssima Trindade, constituem a base necessária a partir da qual se pode avançar no diálogo ecumênico. Com efeito, controvérsias entre cristãos em torno às indulgências ou ao papado,

por exemplo, acabaram por eclipsar aquilo que é essencial à vida da comunidade cristã: confessar a Jesus Cristo como Senhor e Salvador, e a Deus como comunhão trinitária. Este voltar-se das Igrejas e comunidades cristãs para o conteúdo dos credos da Igreja antiga (dos Apóstolos e o niceno-constantinopolitano) – fruto do diálogo teológico ecumênico – é de vital importância, uma vez que aponta para a realidade que une os crentes: a comum fé apostólica. Kasper indica que, no diálogo ecumênico entre as Igrejas cristãs do Ocidente, “existe um consenso essencial sobre a Trindade, que é o núcleo, o fundamento e a meta última da fé cristã. Também existe consenso sobre Jesus Cristo, o Filho encarnado de Deus, nosso Senhor e Salvador. Aquilo que compartilamos na fé é, portanto, muito mais do que aquilo que nos divide. O terreno que temos em comum pode ser uma sólida base para superarmos as divisões existentes entre nós” (p. 51). O A. conclui o primeiro capítulo com esta afirmação essencial: “O que necessitamos é, antes de tudo, de ecumenismo básico, isto é, uma renovada compreensão e apreciação recíproca de nossa fé comum tal como se expressa nos símbolos de fé que compartilamos” (pp. 52-53).

O **segundo capítulo** da obra de Kasper mostra como têm sido discutidos, entre a Igreja católica e as Igrejas cristãs de tradição protestante no Ocidente, os temas da salvação, da justificação e da santificação. O A. inicia o capítulo com a contextualização histórica da controvérsia sobre a justificação, suscitada pela Reforma. Tal controvérsia, como se sabe, teve como ponto de partida a negação, por parte de Lutero, da razão de ser das indulgências, o que levou à discussão sobre o valor das boas obras para o homem alcançar a salvação/justificação. Hoje, contudo, o panorama é diverso, de tal modo que luteranos e católicos puderam alcançar o consenso básico em torno do tema da justificação, o que ficou evidente na *Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação*, reconhecida formalmente pela Igreja católica e pela Federação Luterana Mundial mediante o *Comunicado Oficial Comum* de 1999. Kasper faz ver que as respectivas posições católica e luterana a respeito da justificação, antes vistas como inconciliáveis, hoje podem ser harmonizadas, uma vez que “diferentes linguagens, explicações e acentos podem, de fato, coexistir e inclusive realçar-se mutuamente” (p. 59). Apesar do consenso alcançado quanto à justificação, o A. reconhece que ainda há outras questões a serem aprofundadas, como, por exemplo, a das indulgências. Ademais, questões de antropologia teológica, que não existiam ao tempo da Reforma – como, por exemplo, a ética pessoal em matéria de matrimônio, família e sexualidade, e os recentes dilemas da bioética –, merecem entrar na pauta do diálogo teológico ecumênico contemporâneo quando está em questão a salvação/justificação do homem.

O **terceiro capítulo** – sobre a Igreja – é o mais extenso. Ocupa mais da metade do livro (em torno de 53,88 %), o que sinaliza a importância dada às questões eclesiológicas no diálogo teológico ecumênico (cf. p. 184). O A. agrupa os frutos do diálogo em torno ao tema da Igreja segundo grandes

blocos temáticos, a saber: a) Perspectivas comuns sobre a natureza e a missão da Igreja; b) A fonte da autoridade na Igreja; e c) O ministério na Igreja. Kasper inicia as considerações destes temas com uma nota histórica sobre a Reforma luterana, a saber, o problema das indulgências como suscitador dos questionamentos de Lutero a respeito da autoridade do papa e dos concílios (cf. p. 73). Depois, menciona Calvino no que respeita ao tema da sucessão episcopal (cf. p. 74). Em seguida, acena para a questão do ministério petrino em relação aos anglicanos (cf. p. 75). O A. reconhece que, em eclesiologia, ainda que o diálogo ecumênico tenha alcançado convergências e chegado a pontos em comum, muitas perguntas permanecem em aberto.

No que concerne à natureza e à missão da Igreja, Kasper aponta para o consenso dos interlocutores quanto às raízes trinitárias da Igreja (cf. pp. 77, 95). A partir sobretudo da releitura da Bíblia e dos Padres da Igreja, redescobriu-se que a Igreja é mistério de comunhão (*koinonía*) (cf. pp. 98, 103). Pontualmente, o conceito de Igreja como “sacramento” – enunciado pela constituição dogmática *Lumen gentium*, do Vaticano II – não é bem aceita pelos interlocutores dos católicos, de modo particular os luteranos, ainda que a associação do uso da linguagem sacramental à visão da Igreja como *creatura Verbi* – cara aos reformadores – tenha redundado em progresso ecumênico (cf. p. 97). Em todo o caso, o A. admite que, no diálogo teológico entre a Igreja católica e as Igrejas provindas da Reforma, “até o momento não emergiu nenhuma concepção coerente e sistemática da Igreja” (p. 77).

Tema ecumênico dos mais delicados é o da fonte da autoridade na Igreja, cuja discussão deve-se iniciar pela consideração da “autoridade primordial de Jesus Cristo”. Não por acaso, o diálogo teológico ecumênico chegou à conclusão de que, “[c]om grande frequência, os desequilíbrios na teologia do ministério são consequência e sinal de uma teologia trinitária insuficiente” (p. 108). Kasper aponta para a compreensão do modo segundo o qual se faz presente, na Igreja, a autoridade dos apóstolos – vale dizer, para a compreensão da sucessão apostólica – como “uma das principais causas de divisão e uma das questões mais debatidas e difíceis do diálogo ecumênico” (p. 110). No diálogo luterano-católico, o A. destaca a distinção que se faz entre “a sucessão apostólica na fé” e “a sucessão apostólica como sucessão ministerial de bispos” (p. 111). Por sua vez, também no diálogo entre reformados e católicos persistem visões diferentes: enquanto os reformados, no que concerne à apostolicidade da Igreja, enfatizam a continuidade da confissão de fé e o ensinamento da doutrina do Evangelho, os católicos não deixam de associar a apostolicidade da Igreja a uma série de sinais visíveis, entre os quais tem lugar de destaque a sucessão apostólica dos bispos (cf. p. 113). Já no diálogo anglicano-católico reconhece-se que há questões pendentes: se por um lado representou avanço no diálogo ecumênico o propósito de reavaliação da carta apostólica *Apostolicae curae* (1896), em que o papa Leão XIII se pronunciou contra a validade das ordenações anglicanas, por outro, a decisão pela ordenação de

mulheres para o presbiterato e para o episcopado em numerosas províncias anglicanas provocou um retrocesso na caminhada ecumênica (cf. pp. 114, 139-140). Kasper conclui que “[d]estas espinhosas questões derivam problemas fundamentais, sobretudo a compreensão sacramental da Igreja e seus ministérios” (p. 115).

Ainda no amplo contexto da interrogação sobre a fonte da autoridade na Igreja, merece destaque, no diálogo teológico ecumênico, o tema da relação entre Escritura e Tradição, clássico nas controvérsias entre os reformadores e a Igreja católica. *Grosso modo*, aos poucos vai se impondo a compreensão arejada de que Escritura e Tradição não se opõem, mesmo “porque o próprio Novo Testamento é produto da primitiva tradição cristã” (p. 116: citação do documento “El Evangelio y la Iglesia”, do diálogo luterano-católico, *Relación de Malta* [Malta 1972], nº 17). Os escritos neotestamentários, diversos como são, refletem tradições distintas; e a fixação do cânon do Novo Testamento deu-se como parte do desenvolvimento da Tradição (cf. p. 125). Ademais, a distinção entre “Palavra de Deus” e “Escritura” tem contribuído para a evolução de uma reta compreensão da relação entre Escritura e Tradição, na medida em que se entende que a “Palavra de Deus” é a fonte comum de ambas (cf. p. 120). O problema da articulação entre Escritura e Tradição passa, desta forma, a ser tratado desde uma nova perspectiva, livre das simplificações resultantes de discussões ácidas. Ao encerrar o tema da fonte da autoridade da Igreja, o A. menciona o fato de que há abertura, “se bem que matizada”, de alguns diálogos com relação aos concílios posteriores à era patrística (cf. p. 128).

Como era de se esperar, o tema do ministério na Igreja ocupa o maior número de páginas do terceiro capítulo da obra que aqui resenhamos. O ponto de partida comum para a análise deste problema ecumênico é a certeza de que a missão e o ministério de Jesus Cristo prolongam-se na missão e no ministério de todo o Povo de Deus (cf. p. 128). Para o diálogo anglicano-católico, é tranquila a ideia de que “o ministério ordenado é um elemento essencial da Igreja” (p. 132), até porque no princípio do século II já havia o ministério tripartido centrado no episcopado (cf. p. 138). No diálogo luterano-católico, continua pendente a questão da sucessão apostólica no ofício episcopal (cf. p. 148). Em todo o caso, quando se discute o ministério na Igreja, um documento do diálogo anglicano-católico de 1994 constata que “[n]os confrontamos com um tema que traz em si muito mais que a questão do ministério enquanto tal. Coloca profundas questões de eclesiologia e autoridade relacionadas com a Tradição” (p. 139).

O A. reconhece que o diálogo teológico ecumênico tem propiciado “uma compreensão crescentemente comum da *episkopos* como ministério essencial na Igreja” (p. 150), “no sentido de vigilância ou supervisão na Igreja” (p. 151), “exercido ‘em nome de Cristo’ e para o serviço da Igreja” (p. 152). Menciona, a propósito, a *Confessio Augustana*, “que considera [...] que

um ministério de unidade e governo situado acima dos ministérios locais é essencial para a Igreja” (p. 152).

Que a Igreja tenha duas dimensões – a local e a universal – é algo reconhecido pelo diálogo teológico ecumênico (cf. p. 157). Todavia, a propósito deste tema, há questões ainda por resolver. No âmbito do diálogo reformado-católico, “há desacordo [...] sobre quem deve ser considerado *epískopos*” nos diferentes níveis local, regional e universal, “assim como sobre a função ou o papel que compete a este *epískopos*” (p. 161). E para os metodistas, tem grande importância a Conferência cristã, “na qual os leigos, conjuntamente com os ministros ordenados, discernem com autoridade a vontade de Deus e a verdade do Evangelho” (p. 165). Mas há também convergências. Para o diálogo anglicano-católico, “[a] Igreja local que não participa na tradição viva não pode ver-se a si mesma como autossuficiente” (p. 162). Já o diálogo metodista-católico reconhece que “não pode existir um cristianismo privado e individualista” (p. 163), o que aponta para o necessário caráter eclesial da vocação cristã.

Questão das mais delicadas no diálogo ecumênico, como se sabe, é a do primado universal, ou ministério petrino. Reconhece-se que tem havido, quanto a este problema, “uma abertura prudente ou matizada” (p. 166), como, por exemplo, entre os luteranos (cf. p. 169). Já “os metodistas continuam reticentes às pretensões universais e apostólicas do papado” (p. 171); assinalam, outrossim, que “algumas das funções ordinárias realizadas pelo Bispo de Roma [...] não respondem à essência de seu ministério universal” (p. 171: citação do documento “Hacia una declaración sobre la Iglesia”, do diálogo metodista-católico [Nairobi 1986], nº 59). Walter Kasper conclui, neste ponto particular, que existe um elevado grau de convergência no diálogo anglicano-católico e uma abertura inicial no diálogo luterano-católico, mas que persistem hesitações nos diálogos com os reformados e com os metodistas (cf. p. 171). “[P]ode-se dizer que as antigas polêmicas sobre o ministério petrino foram superadas, porém o pleno consenso está longe de se divisar. [...] [A]inda resta um longo caminho a ser percorrido” (p. 171).

Não é de se estranhar que o tema da autoridade magisterial ocupe um bom número de páginas no livro de Kasper; assim como o tema do primado universal, a questão da autoridade magisterial é sobremodo difícil nas conversações ecumênicas. O A. aponta desiguais progressos nos quatro diálogos.

Os anglicanos consideram pouco útil o termo “infalibilidade” (cf. p. 174), cara à tradição católica. Quando se discute o tema da infalibilidade do magistério solene do Bispo de Roma, externam aqui a dificuldade em aceitarem que ela possa ser atribuída a um indivíduo particular (cf. p. 175); com efeito, reconhecem que “a autenticidade do ensino dos bispos individuais é evidente quando este ensino é solidário com a totalidade do colégio episcopal” (p. 174). Os anglicanos não hesitam em afirmar que a indefectibilidade da Igreja – termo preferido por eles a “infalibilidade” – é

dom do Espírito Santo e está vinculada à recepção, por toda a Igreja (e não por um grupo ou indivíduo a ela pertencentes), dos conteúdos da Escritura e da Tradição (cf. p. 175). Aceita-se tranquilamente como ponto de convergência no diálogo anglicano-católico o que foi expresso pelo Concílio Vaticano II, a saber, que “o magistério não está acima da Palavra de Deus, mas a seu serviço” (DV 10).

Kasper enumera as diversas fases do diálogo luterano-católico respeito ao tema particular da autoridade magisterial. No primeiro estágio, enfatiza-se que é o Espírito Santo – dom concedido a todo o Povo de Deus – quem introduz e mantém a Igreja na verdade. Somente à luz desta afirmação fundamental podem ser entendidas as noções de “indefectibilidade” e de “infallibilidade”. Na segunda fase do diálogo, os luteranos expressam algumas dificuldades quanto à tomada de decisões por autoridades eclesiais competentes, como ocorre, por exemplo, nos sínodos. Já na quarta fase, os luteranos explicitam que não dispõem de um ofício magisterial desempenhado “por um grupo específico de indivíduos autorizados [...] para emitir juízos vinculantes e, em determinadas circunstâncias, juízos definitivamente vinculantes no que respeita aos conteúdos da revelação divina ou a como devam ser resolvidas as controvérsias doutrinárias” (p. 177: citação do documento “La apostolicidad de la Iglesia”, do diálogo luterano-católico [2006], nº 376). Em todo o caso, pode-se aqui falar de uma “diversidade reconciliada” em razão dos seguintes pontos de consenso: (a) reconhece-se a existência de um ofício magisterial em nível local e em nível supralocal, (b) exercido sem monopólio de pessoas e/ou grupos, (c) e que consiste na combinação de funções construtivas e críticas na tarefa do ensino (cf. p. 178).

“O diálogo reformado-católico centra-se na Igreja como *creatura Verbi*” (p. 178), fato que determina a compreensão do ofício magisterial nela exercido. Os reformados afirmam que a expressão “infallibilidade da Igreja” não é usada em sua tradição e reconhecem que é relativamente recente no vocabulário teológico católico (cf. p. 179). A interpretação frequentemente maximalista de tal termo pelos católicos leva a concluir, em todo o caso, que ele dificilmente seria tido como “um achado feliz” (p. 179). Ademais, o fato de que a noção de infalibilidade, aplicada ao ministério do Bispo de Roma, tenha adquirido conotação quase que exclusivamente jurídica, a torna “tanto mais irreconciliável com o pensamento reformado” (p. 179). Ora, “para os reformados [...] o único infalível é, propriamente falando, a fidelidade de Deus a sua aliança, por meio da qual corrige e protege sua Igreja pelo Espírito até à consumação de seu reino” (p. 180: citação do documento “La presencia de Cristo en la Iglesia y en el mundo”, do diálogo reformado-católico [1977], nº 42).

O diálogo metodista-católico, em sintonia com os demais diálogos, da mesma forma ressalta o lugar central da Escritura e a atuação amorosa do

Espírito Santo no que respeita à autoridade magisterial da Igreja. Todavia, “[o]s metodistas [...] também assinalam importantes problemas com a noção de infalibilidade e insistem na recepção prévia das declarações doutrinárias” (p. 182). Como se percebe, também na questão da autoridade magisterial Kasper conclui que ainda há muito que fazer no diálogo ecumênico.

Kasper encerra o capítulo terceiro reconhecendo que os problemas eclesiológicos têm ocupado amplo espaço no diálogo ecumênico. Aponta como ganho significativo, para os católicos, “a redescoberta de sua própria tradição do sacerdócio comum de todos os batizados” (p. 186). Todavia, muito deve ser ainda feito em vista da solução dos problemas eclesiológicos. Basta citar dois temas. A questão do episcopado em sucessão apostólica, bem como aquela da noção de infalibilidade – e relacionada a esta, o tema da participação dos leigos no processo de discernimento sobre o que deve ser ensinado autoritativamente pela Igreja –, demandam grandes e pacientes esforços. Ora, os desafios que se colocam às Igrejas em diálogo hão de levar a todos nós, católicos e interlocutores, a aprofundar nossa compreensão da Igreja e seus ministérios (cf. p. 191).

O **quarto capítulo** apresenta os frutos e as dificuldades do diálogo ecumênico no que concerne aos sacramentos do batismo e da eucaristia. Quanto à eucaristia, em particular, Kasper recorda que já entre as concepções dos reformadores havia divergências respeito à presença real de Cristo no sacramento do altar. A Lutero correspondia uma posição realista; a Zwinglio, uma concepção simbólica; a Calvino, por sua vez, uma concepção pneumatológica e atualista. Em todo o caso, os reformadores eram unânimes em repudiar a noção de transubstanciação, peculiar à tradição católica (cf. p. 195). Na verdade, os quatro diálogos bilaterais progredem quando os sacramentos são situados no horizonte da Igreja, ela própria vista como sacramento da salvação (cf. p. 231). No diálogo anglicano-católico, por exemplo, menciona-se o esforço “por situar a presença real de Cristo na eucaristia no contexto do mistério pascal e do desejo de Deus de transformar toda a humanidade através dele” (p. 209). Resgata-se, desta forma, o valor fundamental da liturgia para a vida da Igreja (cf. pp. 197, 228).

Digna de menção é a redescoberta da *epiclese* pelas tradições cristãs ocidentais, fato de suma importância para a aproximação ecumênica entre o Ocidente e o Oriente (cf. pp. 209-210). A propósito disto, apontem-se particularmente o diálogo reformado-católico (cf. p. 220) e o metodista-católico (cf. p. 221).

Ainda traz dificuldades a prática da Igreja católica, bem como de algumas Igrejas anglicanas, da adoração de Cristo na reserva sacramental, como algo que obscureceria a verdadeira finalidade do sacramento da eucaristia (cf. p. 212). Por outro lado, incomoda os católicos o fato de que, em algumas comunidades cristãs, seja permitida a presidência da celebração eucarística por pessoas não ordenadas (cf. p. 231).

Kasper conclui a sua obra apresentando algumas “conclusões preliminares”, a sugerir que o diálogo ecumênico entre as tradições cristãs do Ocidente deve prosseguir. Os subtítulos de seção final são elucidativos: “Uma rica colheita”; “Temas para continuar debatendo”; e “Um panorama esperançoso”. O intercâmbio de dons proporcionado por uma atmosfera de confiança, uma maneira nova de se entender a relação entre Escritura e Tradição, e a redescoberta das raízes trinitárias da Igreja, constituem fatos que são, em si mesmos, belos frutos do diálogo ecumênico. Temas ainda a serem discutidos e aprofundados são a antropologia teológica, a natureza sacramental da Igreja e os ministérios. Na penúltima página de seu livro escreve Kasper: “O que obtemos com a graça de Deus nos permite confiar em que daremos novos passos positivos em nossa peregrinação ecumênica” (p. 244).

Sem sombra de dúvida, um dos grandes frutos do diálogo teológico ecumênico é o resgate da concepção tradicional de que a Igreja é *mistério*, e como tal, inserida no conjunto do mistério da salvação. Desta forma, é até positivo que nestes anos todos de diálogo ecumênico não tenha emergido uma concepção coerente e sistemática de Igreja (cf. p. 77), pelo simples fato de que nunca será possível “definir” a Igreja. Significativa aqui é a convicção de que a Igreja se alimenta de suas raízes trinitárias. Não por acaso, quando se pensa em sua dimensão escatológica, a Igreja sempre se reconhece em peregrinação rumo à Casa do Pai. Quando se discute, por exemplo, o tema da autoridade, não há como não se chegar a Jesus Cristo, autoridade primordial na Igreja. Quando se aborda o tema da *episkopos*, reconhece-se que ela é exercida em nome de Jesus Cristo. Ou ainda, quando se fala da “indefectibilidade” – ou da “infallibilidade” – da Igreja, naturalmente se chega à conclusão de que é o Espírito Santo quem introduz e mantém a Igreja na verdade.

Passemos a enumerar algumas falhas desta edição de *Cosechar los frutos*. Já na folha de rosto (p. 5) lê-se “diálogo acadêmico”, quando o correto seria, obviamente, “diálogo ecumênico”. À p. 17, os temas de alguns documentos do diálogo anglicano-católico (ARCIC) deveriam ser assim indicados: ARCIC *Eucaristía Aclaración = Doctrina sobre la eucaristía: Aclaración*; ARCIC *Ministerio Aclaración = Ministerio y ordenación: Aclaración*; ARCIC *Autoridad I Aclaración = La autoridad en la Iglesia I: Aclaración*, ou seja, faltaram os dois-pontos como sinal de pontuação para indicar que os documentos em questão trazem explicações sobre temas anteriormente tratados. No título à p. 31, lê-se “Las fundamentos”, quando deveria ser “Los fundamentos”. À p. 33, a tradução correta seria “La asamblea del CEI de 1948 se definió a si misma como ...” (cf. o original inglês [p. 11]: “The 1948 Assembly of the WCC spoke of itself as ...”). Leia-se, à p. 86: “Este es el Paráclito [...] confortador”. À p. 148, linha 3ª, leia-se *Trad. apost.* À p. 163, linha 4ª de baixo para cima, leia-se “una marcada conciencia”. À p. 217, linha 7ª, leia-se “evocación mental”.

Cosechar los frutos, do cardeal Walter Kasper, é um livro de grande valor, rico de conteúdo, a revelar o otimismo do autor em relação ao movimento ecumênico, e que como tal contribuirá na animação do mesmo. O caráter de obra séria, escrita por quem, *ex officio*, trabalha as grandes questões ecumênicas, há de ajudar os estudiosos e pesquisadores deste campo específico a amadurecem a visão dos delicados problemas concernentes à unidade da una e única Igreja de Cristo.

Paulo César Barros SJ

PETERS, F. E.: *Os monoteístas: Judeus, cristãos e muçulmanos em conflito e competição. Volume II: As palavras e a vontade de Deus*. Tradução do original inglês de 2008 por Jaime A. Clasen. São Paulo: Contexto, 2008. 469 pp., 23 X 15,8 cm. ISBN 978-85-7244-399-9.

O A. leciona na Universidade de Nova York, EUA, precisamente História, Religiões e Estudos do Oriente Médio, especializando-se nas crenças monoteístas. Aqui apresentamos o 2º volume. O 1º volume trabalha a mesma trilogia – judeu, cristão e muçulmano – na perspectiva da história dos respectivos povos e comunidades [Peters, F. E.. *Os monoteístas: judeus, cristãos e muçulmanos: os povos de Deus*. São Paulo: Contexto, 2007] . O A. mostrou-lhes as raízes comuns, a evolução no tempo nas suas semelhanças e diferenças. No presente volume II, o enfoque desloca-se para as Escrituras dos três livros sagrados: a Bíblia (termo que o A. usa para o Antigo Testamento), o Novo Testamento e o Alcorão. Ambos os volumes se articulam, mas não se exigem mutuamente para a inteligência. Mantêm autonomia no nível da compreensão.

O presente volume compara os povos, as crenças, o seu desenvolvimento, a evolução das idéias, das verdades especialmente religiosas e das instituições, os cultos, as festas, as liturgias tanto no nível das crenças populares como no das devoções oficiais.

Trata-se de três “religiões do Livro”. O A. situa os três livros no tempo e no espaço da religião do correspondente povo judeu, cristão e muçulmano, entendidos, sob certo sentido, como Palavra de Deus. Estuda cada livro à parte na sua especificidade com rápido toque sobre a sacralidade da própria língua, menos expressiva para os cristãos que para os outros dois grupos religiosos. Mereceu certa referência o fato da necessidade de traduções, do estudo crítico escriturístico do texto em si e de sua composição. Esses estudos trouxeram perplexidades para os fiéis das respectivas religiões.

Detendo-se diretamente sobre a Bíblia, discute a questão da autoria dos livros, a compreensão de revelação subjacente aos três momentos da co-

municação oral de Deus (a mensagem), o pronunciamento público desta e a sua redação escrita com as respectivas autenticações. Entra em jogo a compreensão da maneira como Deus revela a si e a seu desígnio salvífico e como os livros se tornavam obras celestes intocáveis.

Sobre o Novo Testamento, o A. trata dos clássicos pontos da sua noção, texto e cânone. Explica como a questão da inspiração se colocou para os cristãos. Acena para o problema da inerrância da Escritura que parece conter contradições. Termina o capítulo debruçando-se sobre o Alcorão: sua organização, composição, edição, compilação, a língua na grafia e pronúncia, a interpolação e anulação de palavras por outras corretivas e o sentido de canonização-clausura do texto.

O segundo capítulo avança oferecendo elementos para compreender a Palavra de Deus. Percorre-se longo trajeto em que se estuda o processo de interpretação dos textos. A própria Bíblia interpreta a si mesma de dentro. Escribas introduziram acréscimos elucidativos ou eliminaram textos. A exegese escriturística visa a que o texto torne inteligível e o que ele diz à comunidade dos fieis. Nas décadas que se seguiram à volta do exílio ocorreram processos exegéticos entre os judeus com midrash e midrash hagádico. O Novo Testamento pratica também uma exegese a partir dele a respeito de textos da Bíblia. Mostra que via neles prenúncios da nova aliança. Autores cristãos continuam o processo exegético até os dias de hoje com enormes avanços. Detém-se depois o A. no campo exegético do mundo islâmico respeito à complexidade da relação entre Bíblia e Alcorão, das ambigüidades do Alcorão e de outras questões afins.

Todo um capítulo trata da relação entre Escritura e Tradição. O problema da tradição afeta as três comunidades como instrumento para prolongarem a própria revelação além dos livros sagrados. Isso não acontecia sem dificuldades graves. Sob o termo tradição, cabem muitas coisas, desde práticas concretas, conselhos dotados de autoridade ou orientações exemplares até ação costumeira. Significa também a soma de costumes, leis, rituais, instituições que constituem a identidade do grupo. O A. persegue a sina dessa realidade nas três tradições religiosas, tanto nos grupos que defendem tradições rígidas até em outros que as flexibilizam. Refere-se também à questão da *sola scriptura* luterana em tensão com a posição católica de valorizar a Tradição.

A lei de Deus e sua observação alimenta o quarto capítulo. Tema assaz amplo. Começa com a polarização entre puro e impuro para a lei judaica, prolongando-lhe a compreensão e as suas diversas expressões. Pontualiza momentos da tradição legal judaica, recorrendo aos escritos da comunidade de Qumran, abordando as questões do judaísmo pós-exílico, do Mishná, dos Talmudes, da visão de Maimônides respeito a Torá, da relevância dos rabis depois da destruição do Templo.

Um conjunto de parágrafos se concentra na Lei para Jesus, para os cristãos, seu significado, suas fontes, a codificação por parte da Igreja, os primórdios do direito canônico ocidental, a figura importante de Graciano, a catequese e o catecismo.

Procedimento semelhante acontece com o Islamismo a propósito de seu catecismo, de suas colunas religiosas: a profissão de fé, a oração, o dízimo-esmola, o jejum e a peregrinação. Delineia-se com o *xaria* verdadeiro caminho de vida para o muçulmano. O A. desce a aspectos da vida judicial islâmica: a administração da lei, os juízes, a sua aplicação da justiça, os pronunciamentos legais, os intérpretes da lei, as escolas de interpretação legal, a lei xiita, a *Jihad*, o encerramento das interpretações da lei, os ulamas, a lei costumeira e governo no Islã, a lei do sultão. Enfim, uma série de elementos da cultura jurídica e acadêmica islâmica.

Outro bloco de considerações se orienta para o campo dos mandamentos de Deus e da moral humana. Pontos muitos interessantes são tratados a respeito do mal, do diabólico, do pecado, do perdão, dos diversos ensinamentos morais de Jesus, de São Paulo, do maniqueísmo, do confronto entre Santo Agostinho e Pelágio. Prosseguindo a reflexão, o A. considera a questão da penitência, do sistema sacramental, do purgatório, das indulgências, da temática da salvação eterna e a vontade absoluta de Deus, sem faltar os espinhosos problemas da relação natureza e graça, da justificação, da predestinação, do *de auxiliis* e semelhantes. A crise da moral católica, o jansenismo, as figuras de Pascal e Afonso de Liguori merecem atenção. E esse capítulo fecha com a moral muçulmana, predestinação no Islã e outros aspectos dessa moral.

O próximos capítulos aprofundam as questões litúrgicas e teológicas. O capítulo 6º gira em torno do culto divino nas três religiões, desde os aspectos sacrificais até as devoções populares aos santos, às imagens. A parte teológica trabalha o pensamento sobre Deus, começando com o mundo grego no corte entre mito e logos, a teologia de Filo de Alexandria e a tensão entre Atenas e Jerusalém. Avança para dentro da teologia e das profissões de fé de Niceia a Calcedônia do lado cristão, passando pelo pensamento medieval no encontro com Aristóteles na Escolástica depois da fase platônica até a crise da Reforma. Traça o itinerário muçulmano que entra em contacto com a teologia não na sua forma grega, mas na sua adaptação cristã. Desenvolve a doutrina sobre Deus elaborada pelos muçulmanos no encontro com o pensamento grego, nas elaborações filosóficas da *kalam*, na expressão inquisitória, na elaboração dos próprios credos, na pena dos seus teólogos, na reação da ortodoxia conservadora, na Escola de Isfahan e sob outros aspectos mais.

A espiritualidade desempenha papel importante no ascetismo judeu, no Cristianismo com os santos e no Islamismo na corrente mística do sufismo.

O A. dedica um capítulo a esse setor. No judaísmo, ele trata das fraternidades judaicas na Galileia, dos hassidistas, do *habad*. No cristianismo, temos os santos do deserto e na cidade, a fidelidade ao Espírito, as regras de vida religiosa (S. Basílio, S. Bento, cartuxos, cistercienses, clérigos regulares, frades mendicantes e pregadores, ordens militares, a Companhia de Jesus, a Montanha Santa). No mundo islâmico, o exemplo espiritual de Maomé, o ascetismo muçulmano, os conventos e as ordens sufis, os sufis no serviço do Islã.

Ainda no campo diretamente ligado à espiritualidade, o A. aprofunda o campo da mística, tão rico nas três religiões. Trata-se do ponto alto do caminho espiritual. Retoma elementos do capítulo anterior, ampliando-o. Focaliza principalmente a busca da realização aqui na terra de uma experiência imediata de Deus. Entram em questão a seita de Qumran, expressões gnósticas, viagens celestes, busca do Paraíso, a exegese mística do Cântico dos Cânticos, o Livro da Criação (séc. IV). Por sua vez, o Cristianismo, desde os começos, conheceu a tendência mística, fundada na vida de Jesus e em textos bíblicos paulinos. O hesicasmo, os *illuminati*, os alumbrados, o quietismo, os Exercícios Espirituais de Santo Inácio mereceram consideração. O A. termina o capítulo, alongando-se na mística islâmica.

Ele mergulha, no capítulo 10, nas realidades escatológicas. Desfilam ante nossos olhos as realidades últimas: final dos tempos com traços apocalípticos, a morte, o que vem depois dela, "o juízo, a ressurreição do corpo. No Cristianismo, a ressurreição ocupa lugar central. Os textos religiosos criaram verdadeira cosmologia do outro mundo, desde o vale de Josafá para ao juízo final até o mapa do inferno e do paraíso, sobressaindo a visão de Dante na Divina Comédia. A figura dos anjos ocupa lugar de relevância. A visão de Deus desperta a reflexão teológica.

No mundo judaico, Maimônides, o sionismo religioso e político têm toques escatológicos. Voltando de novo ao Cristianismo, o A. trata da escatologia realizada, do apocalipse cristão, do milenarismo, do quiliasmo, da singular figura de Joaquim de Fiore. Conclui com a escatologia islâmica: a figura de Abraão intercessor, os funerais muçulmanos, o eschaton alcorânico, a intercessão no Islã, a volta de um salvador e o *mahdi*.

À guisa de conclusão, o fecha a reflexão apontando para a relevância estatística dessas três religiões que somam mais de 3 bilhões de pessoas. Unem-se pela fé num único Deus que interveio na história e se vinculam a uma Escritura sagrada. Entre elas há desconhecimento ou até rivalidade, embora filhas do mesmo pai Abraão. O estudo pretendeu mostrar como na história se relacionaram as três religiões nas semelhanças e oposições. Há algo nessa trajetória de "briga de família". Todos se dizem filhos de Abraão. Mas quem merece ser o "verdadeiro filho"? Aí está a disputa.

O livro serve de manancial inesgotável de informações culturais, sociais, religiosas, teológicas e místicas dessas três grandes religiões do livro. Cum-

pre função enciclopédica e presta serviço para esclarecimento em inúmeras questões, garantido pela erudição e seriedade do trabalho.

Em relação à estrutura interna, o livro teria ganhado em clareza e didática, se o tratamento da temática seguisse rigorosamente a sucessão das três religiões: judaísmo, cristianismo e islamismo. Em geral, ele a segue, mas no texto passa de uma para a outra e volta à anterior.

Alguns termos não foram bem traduzidos ou não bem empregados pelo A., tais como, chamar a Escolástica de escolasticismo, a mística de misticismo, a Companhia de Jesus de Sociedade de Jesus e outros pequenos senões literários.

O leitor encontra-se em face de obra de peso que juntamente com o primeiro volume forma belo edifício de conhecimentos das três religiões. Merece boa visita!

João Batista Libanio SJ

URIARTE, Juan María / CORDOVILLA, Ángel / FERNÁNDEZ-MARTOS, José M^o: *Ser sacerdote en la cultura actual*. Santander: Sal Terrae, 2010. 127 pp., 21 X 14 cm. Col. Servidores y testigos, 118. ISBN 978-84-293-1845-6.

O livro contém três conferências pronunciadas nas Jornadas Nacionais de Delegados para o Clero (Madri, 27-29 de maio de 2009) como contribuição para o Ano Sacerdotal convocado por Bento XVI. O tema central versa sobre a influência no ministério e na pessoa do sacerdote das mudanças culturais da atual sociedade.

A primeira conferência, proferida por Mons. Uriarte, presidente da Conferência Episcopal Espanhola e bispo de São Sebastião, se intitula: Ser presbíteros no seio de nossa cultura.

Em estilo simples, sem mergulhar em profundidades de análise da realidade presente, o A. descreve-nos, com argúcia e bom nível de informação, os traços principais da sociedade atual. Em momento seguinte analisa o impacto que eles causam sobre a vida presbiteral. O pressuposto teórico da reflexão se impõe: o sacerdote vive imerso em determinada cultura cujos problemas lhe afetam a vida, o ministério e aos quais responde de diferentes maneiras. O conferencista elenca sete características básicas da cultura atual, numa ordem descritiva aleatória, sem dar valor de precedência.

O narcisismo constitui o primeiro aspecto. Analisa-o sob a dupla face positiva e negativa. O narcisismo genuíno, chamado de primário, é ne-

cessário para estruturar um eu sólido com autoestima capaz de regular os impulsos eróticos e agressivos, humanizando-os. Quando, porém, ele se torna amor narcísico, voltado intensamente para si mesmo, perde o vigor e a força para abrir-se ao outro. Então degenera e gera pessoas mendigas de amor, de apreço, de elogio, de admiração acrítica. A sociedade atual acentua esse narcisismo secundário, que dissolve os vínculos de solidariedade. Nesse contexto, o sacerdote é dilacerado pelos dois lados: valorizar-se a si para abrir-se ao ministério ou fechar-se num mundo centrado nele mesmo.

Um segundo aspecto, parecido com o anterior, privilegia a individualidade. Valoriza-se a pessoa humana na sua originalidade. Mas exagera quando se degrada em individualismo sem perspectiva comunitária, sem fidelidade a outra realidade que não ao próprio eu. E o sacerdote, metido em tal movimento, sofre do mesmo dilaceramento.

Um terceiro traço afeta a vida sexual, ao promover-se a liberação sexual. O termo liberação indica a positividade de superar uma cultura da repressão. No entanto, caminha-se para uma sexualização generalizada. E o sacerdote vê-se confrontado na vida de celibatário com tal onda envolvente como desafio sério e constante.

O conferencista assinala um quarto traço: o enfraquecimento do sentido de pertença. De uma sociedade gregária caminha-se para o descompromisso com as instituições. E o sacerdote, por definição, recebe a ordenação presbiteral como inserção ministerial na Igreja. Então sofre o dilacerante problema de crescente busca de autonomia, sem perder os laços de pertença e representatividade eclesial.

Um quinto ponto fundamental se refere ao desejo. Palavra mágica de nossa cultura. Tudo gira em torno da satisfação dos próprios desejos. Nada mais justo. Mas depende de que maneira e à custa de que se saciam os desejos. Vai-se de A a Z. Associa-se a tal sofreguidão o consumismo que açula os desejos até o extremo. E o sacerdote? Também ele se vê bombardeado pela sede consumista. Como viver a simplicidade evangélica nesse meio?

O ser humano carece de uma confiança básica. E a cultura atual dificulta-lhe consolidá-la por causa de fatores familiares desagregadores, de desconfiança generalizada. Ela persegue o sacerdote pela via da ansiedade, da insegurança existencial ou por afã doentio de hiperresponsabilidade.

Enfim, vive-se numa cultura que põe Deus à margem. E o presbítero carece da experiência profunda de Deus para viver a própria vocação.

Angel Cordovilla, professor na Pontifícia Universidade de Comillas, Madrid, elabora uma reflexão antropológica tendo em vista o homem e a mulher modernos. Analisa os dilaceramentos que afetam o habitante da modernidade e por conseguinte também o sacerdote. Para captá-los parte da identidade do sacerdócio, recorrendo ao Concílio Vaticano II –

Presbyterorum ordinis – e à epístola aos hebreus. Aí se trata do sacerdote na concepção do Novo Testamento. Essa identidade se confronta com o mundo moderno. Na leitura da *Gaudium et spes*, vive-se nele verdadeiro drama. O A. visa ao contexto da Espanha, mas as reflexões falam também a outras situações geográficas, por causa de proximidades culturais.

Postos esses pressupostos, elabora uma primeira tese: o dilaceramento antropológico que o sacerdote experimenta em sua vida pode ser compreendido como um lugar privilegiado da realização do homem e da revelação divina.

Com efeito, constatamos que ao viver no mundo e na cultura atual e ao querer ser fiel a seu ser e missão ministerial, o sacerdote experimental real dilaceramento. No fundo, estão em questão dois polos: a liberdade humana e as imposições de fora. O grego a viu como destino, fatalidade. O judeu como jogo entre graça e pecado. O homem moderno como conquista e o pós-moderno como algo conatural, não dramatizável. O sacerdote está jogado aí dentro com o desafio de vivê-la como graça.

Numa terceira tese, a história concreta, onde o ser humano vive esse dilaceramento, é, em certa medida, insuperável. Cristo não anula as tensões inerentes ao ser humano, mas sim, ao assumi-las, radicaliza-as, integra-as em sua pessoa e leva-as à consumação. Estabelece-se novo ritmo dessa tensão a partir da pessoa de Cristo.

E numa quarta tese, o A. analisa tensões que vive todo ser humano e, de forma especial, o sacerdote. Elas se resumem em três relações: corpo e espírito, indivíduo e comunidade, mundo e Deus. Clássicas tensões que se configuram diferentemente em cada momento da história. Toca-nos vivê-las na cultura atual que acentua o polo do corpo, do indivíduo e do mundo, enquanto cabe ao sacerdote responder a tal desafio acentuando o espírito, o comunitário e Deus. Enfim, tal situação se faz campo de evangelização para o sacerdote.

José Maria Fernández-Martos, jesuíta, psicólogo e terapeuta, apresenta a situação atual com a comparação da caça às raposas culturais nos três campos do eu, do mundo e de Deus. Para tanto oferece estratégias.

No mundo do eu, a caça se trava em face da superficialidade, do narcisismo, do individualismo. E onde buscar a estratégia: no adentramento de si mesmo, do mistério de Deus e no misturar-se com os demais, levado por uma saída de si apaixonada. Fora desse duplo mergulho e dessa ida aos outros, não “caçamos essas raposas” do mundo do eu. Existem outras como o relativismo, o subjetivismo que se derrotam pelo esmero na fidelidade, no amadurecer a intimidade e na espiritualidade da comunhão.

Em relação ao mundo, as raposas se postam nos extremos de prescindir dele ou só criticá-lo. Cabe-nos amá-lo, discernindo nele os aspectos posi-

tivos em contraste com os negativos. E também atacam-nos as atitudes de explorá-lo ou consumi-lo. Superamo-las pela contemplação e cuidado, pela pobreza e consumo responsável, pela justiça que sana as feridas.

E finalmente, respeito a Deus, as raposas têm o nome de ateísmo, indiferentismo enquanto que as caçamos pondo a Deus na sua real situação de meu Senhor, fazendo-nos homens de oração e construindo-nos uma ermida para o silêncio. E em face da cultura de informação com gigantesca avalanche de palavras, a estratégia de resposta consiste em apropriar-se do Livro Sagrado e em anunciar a sua mensagem com entusiasmo. E na Eucaristia, deparamos com a Palavra feita sacramento. Enfim, sabemos que sem pedir a Deus tal graça, o sacerdote não caça as raposas do momento atual.

Aí temos um livro, simples, bem escrito, com toques literários, imagens sugestivas, que oferece elementos para uma reflexão tanto de sacerdotes, como de leigos sobre o desafio que a situação atual levanta à fé cristã. Nada de sofisticado, acadêmico. Antes pastoral, com toques filosóficos e psicológicos.

João Batista Libanio SJ

CARRIER, Yves: *Mgr Oscar A. Romero: Histoire d'un peuple. Destinée d'un homme.* Paris: Du Cerf, 2010. 346 pp., 21,5 X 13,5 cm. Col. L'histoire à vif. ISBN 978-2-204-09165-7.

CARRIER conjuga série de qualidades e circunstâncias que lhe permitiram escrever obra tão significativa sobre o Mons. Romero. Antes de tudo, doutorou-se na *Université de Laval*, Québec, com tese sobre as homilias de Mons. Romero. Pude apreciar o trabalho e ouvir os elogios dos professores, ao participar da banca examinadora. Mais tarde publicada em livro, fiz recensão do mesmo [CARRIER, Yves: *Le discours homilétique de Mgr. Oscar A. Romero: Les exigences historiques du Salut-Libération.* Paris: L'Harmattan, 2003 in *Perspectiva Teológica* 42 (2010), n. 117, p. 271-274]. Fez longos estágios em El Salvador tomando contacto com a realidade em que viveu Mons. Romero. Esteve como aluno extraordinário da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte onde frequentou cursos em vista do doutorado que fazia no Canadá.

Com a experiência latinoamericana, com o estudo pormenorizado das homilias de Mons. Romero, com inserção profunda no contexto salvadoreño e com a distância de ser de outro país e língua, conseguiu conhecimento e equilíbrio para estudar a vida tão rica e questionadora do arcebispo de San Salvador.

O prefácio merece relevo. Escrito por F. Houtart, renomado sociólogo, profundo conhecedor da América Latina, situa o leitor, em breves páginas, no coração do conflito social e eclesial que viveu Mons. Romero e oferece excelente prisma de leitura do livro.

Este divide-se em três partes bem distintas e de tamanho diverso. O primeiro capítulo situa o leitor no contexto salvadorenho. O segundo, bem pequenino, apresenta-nos a primeira face do arcebispo, homem conservador e desejado pela burguesia como seu arcebispo. E o terceiro, o mais amplo, persegue a trajetória do profeta convertido aos pobres até a entrega de sua vida no martírio.

A vida de Mons. Romero não se entende fora do contexto atribulado de seu país. Não flutua em certa universalidade que caberia em qualquer lugar numa santidade monacal, mas vive intensa espiritualidade na tríplice condição de fiel seguidor de Jesus na radical opção pelos pobres, na condição de bispo da Igreja católica e na terrível realidade repressiva de brutal regime militar. Síntese única e heróica.

Para captá-la, CARRIER consagra as primeiras 80 páginas a introduzir o leitor no mundo de El Salvador. Ele envolve a vida de Mons. Romero na história do seu povo. O subtítulo do livro revela bem a intenção fundamental dessa obra de retratar a vida de um povo que luta por sua existência em confronto com oligarquia opressora, sustentada por violenta repressão militar. E dentro dela acontece o destino trágico e grandioso de Mons. Romero e de tantos homens e mulheres que deram a vida na luta por sua dignidade, superando o medo e o fatalismo. Há nessa vida e nesse povo lição para a consciência universal, imersa em mundo de tanta injustiça.

A atividade conflituosa de profeta e mártir aconteceu no curto período de arcebispo de San Salvador (1977-1980) depois do assassinato do jesuíta Pe. Rutilio Grande (12/03/1977). Este fato provocou-lhe profunda conversão. Para entender esse breve lapso de tempo, vale ter uma ideia do processo histórico do país.

A época colonial inicia o processo de confiscação da identidade do povo e da destruição de seu mundo, cultura e religião pela invasão colonialista da espada e da cruz que se impuseram pelo medo, exigindo submissão, gerando fatalismo e morte simbólica e física dos índios. A colonização rouba-lhes o presente e proíbe-lhes o futuro com seqüelas profundas e indeléveis. À invasão seguiu-se a exploração agrícola com conseqüente submetimento do índio e escravidão do negro. Cobria tal empreendimento o manto civilizatório religioso de que a Igreja católica foi o principal instrumento com raras vozes proféticas de protesto, como Bartolomeu de las Casas. Menciona rapidamente a presença intelectual dos jesuítas e a catástrofe que significou sua expulsão na segunda metade do séc. XVIII.

A independência decorre diretamente da decadência do poder da Espanha na Europa no início do século XIX, praticada pela oligarquia crioula que

perpetua a dominação sobre os índios e a grande massa de mestiços. Não se cria nenhuma identidade própria do povo, mas introjetam-se as estruturas de dominação e submissão, como grandes fazendas para alimentar outros à própria custa. O A. descreve os subterrâneos da façanha da independência do país, os novos impérios dominadores, as insurreições e os processos econômicos, políticos, culturais e militares peculiares de El Salvador. No final desse período temos um punhado de famílias (catorze) crioulas que gozam de importantes benefícios, que consolidam o poder hegemônico explorador do povo, apoiado em intensa repressão militar. Qualquer exercício realmente democrático se torna ameaçador e perigoso. Implantam-se a lógica da dominação e a organização do trabalho para o mercado exportador.

No século XX, o neocolonialismo se reforça pela substituição da Grã-Bretanha pelos EUA. A América, sobretudo a Central, agora pertence a eles. Por qualquer razão que fira os interesses americanos, eles se julgam no direito de invadir o território em questão e impor sua lei. No correr de 25 anos, eles intervieram no Caribe e na América Central 35 vezes por perceberem os investimentos americanos em perigo. As oligarquias locais tiravam proveito de tais intervenções.

Aprofundando a análise da realidade social, CARRIER descreve os três principais atores sociais a partir de 1960 que configurarão mais de perto o contexto político da vida de Mons. Romero. Aí estão os americanos a controlar qualquer despertar da ideologia marxista em territórios sob sua hegemonia no quadro da guerra fria. Para tal estavam as forças armadas americanas de prontidão com a colaboração da CIA e da Escola (militar) das Américas no Panamá. Os EUA desenvolveram verdadeira política internacional militarista sob o pretexto da “Aliança para o Progresso”. A Igreja progressista do pós-Vaticano caiu sob sua suspeita e perseguição. A seu serviço, entrava o segundo ator social: os militares locais mancomunados e doutrinados pela Ideologia da Segurança Nacional. Esses matarão a Mons. Romero. E por fim situa-se a sociedade civil. Aí acontecem diversos fluxos e refluxos democráticos e autoritários, com ditaduras militares, interregnos liberais, organizações de massa, surtos revolucionários armados com membros de ideal cristão influenciado pelo Concílio Vaticano II e Medellín (1968). Influencia tal situação uma intelligentsia de esquerda, presente na UCA, universidade dirigida pelos jesuítas e o surgimento das comunidades eclesiais de base. Não se pode esquecer o papel do Partido Democrata Cristão, ligado ideologicamente à Igreja católica que não deixou de servir de instrumento para interesses oligárquicos, imperialistas e militares, como Mons. Romero denunciou.

Para entender essa situação de Igreja, o A. traça excelente síntese da trajetória da Igreja católica desde João XXIII no referente à opção preferencial pelos pobres. Conhecemos melhor esse percurso que encontra os pontos referenciais no Concílio Vaticano II, na Encíclica de Paulo VI *Populorum progressio* (1967), em Medellín, na Exortação apostólica de Paulo VI

Evangelii nuntiandi (1975) e em Puebla. Eles simbolizam momentos fundamentais da constituição da Igreja dos pobres. Em Puebla já aparece a tensão que atravessa a Igreja, sobretudo o episcopado latinoamericano, a respeito da teologia da libertação que alimentava a Igreja dos pobres. A esta Mons. Romero aderiu depois de sua conversão, distanciando-se de irmãos seus no episcopado.

Mas antes de mostrar esse personagem profético e libertador, CARRIER o apresenta na fase anterior de um homem de formação piedosa e tradicional, de sacerdote zeloso e bom orador, organizador da Legião de Maria, dos Cavaleiros de Cristo-Rei. Devoto de Nossa Senhora da Paz, pessoa de caridade insuperável, alimenta-se da espiritualidade inaciana na fidelidade à prática anual dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, de Marmion, de Santo Agostinho, de São João da Cruz, de Santa Teresa, unida com a obediência no estilo *Opus Dei*, de cujos membros se torna muito próximo. Chama o *Opus Dei* de “mina de riqueza para a Igreja”. Mostrou reservas, como bispo, ao texto de Medellín, especialmente nos aspectos sociais. No entanto, a situação social do país inquieta-lhe a consciência até consumir seu lento despertar para nova fase marcada pelo já citado fato do assassinato do jesuíta Rutilio Grande.

O livro se expande na terceira parte ao tratar do papel de arcebispo de San Salvador entre os anos de 1977 e 1980. Três anos, mas intensos e de enorme riqueza. CARRIER estuda esse período, baseado na leitura de suas 4 cartas pastorais, do seu discurso em Louvain em fevereiro de 1980, em testemunhos dos que o acompanharam de perto.

A nomeação de Mons. Romero, como arcebispo de San Salvador, se deve a seu caráter conservador e de defensor da ordem estabelecida com assentimento dos dirigentes da sociedade salvadorenha. Assim começa o ministério arquiépiscopal. Seria longo percorrermos nessa breve recensão essa trajetória, já bem conhecida entre nós. Fica o sabor de curiosidade para o leitor. Os itens abordados por CARRIER já nos apontam as balizas de tal percurso. O começo foi difícil. Em seguida, vem o affaire de Aguilares, onde o Pe. Rutilio Grande desempenha papel pastoral de conscientização e de organização popular até ser assassinado. Fato decisivo na vida de Mons. Romero, como já disse mais de uma vez. Verdadeira conversão como obra do Espírito Santo. Daí em diante, ele se transforma no peregrino que caminha com seu povo. Em 1977, publica a segunda carta pastoral: A Igreja, o Corpo de Cristo na História onde reafirma a opção pelos pobres e suas consequências. Sua prática pastoral ultrapassa o território de seu próprio país. Sofre pressões dos EUA para não se opor ao regime salvadorenho, de um lado, e, de outro lado, recebe o título de *Doctor honoris causa* da Universidade de Georgetown, EUA. Seguem-se entretanto com as forças de repressão de El Salvador. Investe nas organizações populares políticas. Participa de Puebla, onde vive a tensão existente no epis-

copado em relação à teologia da libertação e à opção pelos pobres. Cresce a crise do país, desaba verdadeira tormenta sobre ele até o desenlace final. Sua profética sua frase: ressuscitarei no povo salvadoreño. Nesse tempo, ele ocupava o cenário religioso do país com suas longas e aplaudidas homilias. Já me referi ao excelente estudo de CARRIER sobre elas.

Realmente, estamos diante de obra que merece ser lida, sobretudo nesse momento de pós-modernidade líquida. A hierarquia Igreja católica da América Latina encontra em Mons. Romero verdadeira interpelação para prosseguir o testemunho profético no campo social, não se prendendo simplesmente à questão do neopentecostalismo e da moralidade sexual. Este livro vem muito a propósito por bater em tecla de suma importância, cujo som se esvai no horizonte de outros interesses. No epílogo CARRIER resume muito bem a relevância de Mons. Romero: “[Ele] permanece um personagem perturbador para o mundo contemporâneo porque ilumina as lacunas das pessoas e as faltas imperdoáveis de um sistema desigual que sacrifica vidas humanas para manter-se”.

João Batista Libanio SJ