

Recensões

TABORDA, Francisco: *A Igreja e seus ministros: Uma teologia do ministério ordenado*. São Paulo: Paulus, 2011. 325 pp., 21 X 13,5 cm. ISBN 978-85-349-2605-8.

Um livro cuja intenção é construir uma compreensão do ministério ordenado radicada no Evangelho, na tradição e na liturgia da Igreja é bem-vindo, ainda mais considerando a escassez de obras com essa temática produzidas em língua portuguesa. Soma-se a isso a experiência de seu autor, que há mais de quarenta anos concilia magistério, pesquisa e produção bibliográfica em Teologia com a prática ministerial em comunidades eclesiais.

Já na introdução o A. adverte que não tratará da crise do ministério ordenado e de suas causas. Inicialmente procura esclarecer a preeminência da Igreja frente ao ministro ordenado, como mostra a opção do título do livro. Nesse sentido quer-se evitar os equívocos de uma concepção do ministério como poder e honra. O pano de fundo do título é questão da eclesiologia, a saber, a relação entre a Igreja Universal no seu conjunto, dispersa pelo mundo, e as Igrejas particulares, sediadas num determinado lugar. Tal questão não é secundária na compreensão do ministério ordenado, como o livro demonstrará em sua argumentação.

O A. segue a tendência metodológica atual na teologia dos sacramentos, que consiste em partir da celebração para encontrar o sentido do sacramento, segundo o axioma *lex orandi – lex credendi*. Esse método se explicita em três momentos: o primeiro é buscar a fundamentação escriturística do axioma; essa é reforçada pelo uso da Igreja, o *sensus ecclesiae*, expresso em sua prática litúrgica, em sua Tradição. Por fim, se considera o conteúdo das preces da Igreja, das fórmulas litúrgicas que se baseiam na Escritura e na Tradição universal da Igreja. A partir dessa opção metodológica o livro é dividido em três partes, finalizando com um anexo que reúne preces de ordenação (cf. pp. 19-26).

A primeira parte da obra é uma volta às raízes, numa busca por estabelecer como a Escritura e a Tradição eclesial apresentam o ministério ordenado. Para isso é subdividida em três capítulos. O A. parte do princípio de que todo sacramento celebra um momento decisivo da vida da Igreja à luz da memória de Jesus. Nesse sentido, se inicia estudando como a prática de

Jesus pode iluminar a prática ministerial da Igreja, analisando a categoria de sacerdote, que se tornou dominante para qualificar o ministério ordenado. O A. mostra que a categoria de sacerdote não é a mais adequada para designar o ministro da Igreja. Sua argumentação explícita como a própria atuação de Jesus não correspondeu ao modelo sacerdotal e nem poderia, pois ele não pertencia à tribo nem à família de Aarão. Em sua prática Jesus se designa como o Servo de YHWH. Não obstante isso, a carta aos Hebreus apresenta a Cristo como sacerdote. Contudo, o A. mostra que o sacerdócio de Cristo não é ritual, mas histórico. É sua práxis de entrega ao Pai e aos irmãos e irmãs. Trata-se de um sacerdote sendo o antissacerdote, pois é a negação dialética do sacerdócio ritual. Ou seja, o sacerdote nas religiões tem a função de ser mediador entre Deus e a humanidade e vice-versa. Em Cristo há a união desses dois polos, sendo assim o único mediador que, pelo dom do Espírito Santo, torna-nos imediatos a Deus. Assim se mostra ser melhor evitar a designação de sacerdote para se referir aos ministros ordenados. O A. confirma sua tese ao afirmar que na Igreja não há lugar para sacerdotes, pois todos são imediatos a Deus e nesse sentido Cristo é o único sacerdote (cf. pp. 31-45).

Ao mostrar que a práxis de Jesus não foi sacerdotal, o A. dá um passo em vista a mostrar que a práxis de Jesus corresponde a sua identidade como Servo de YHWH, ao modo da figura do Dêutero-Isaías. Sua práxis é a do Servo. Nesse sentido, essa práxis tem outra equação com a questão do poder. A partir da perspectiva do poder pela fraqueza, a figura do Servo de YHWH é aplicada ao coletivo. Assim, o A. qualifica o ministério na Igreja segundo o modelo do Servo de YHWH. Outra designação do ministério ordenado, com base bíblica, é o modelo do bom pastor.

O segundo capítulo procura evidenciar o que o Novo Testamento testemunha sobre o ministério eclesial nas primeiras comunidades cristãs. Dessa abordagem se demonstra que o ministério não se desenvolveu em torno da liturgia ou da eucaristia, mas se originou da necessidade da direção da comunidade e não da preocupação sobre competências litúrgicas dentro da comunidade.

A partir dessa evidência o A. lança mão do recurso da distinção de primeiro e segundo milênio para demonstrar no terceiro capítulo como se deu a evolução histórica na concepção do ministério ordenado. Parte-se da constatação de que desde a Antiguidade já havia o tríplice ministério: *bispo, presbítero, diácono*, mas também se verifica certa evolução histórica em sua compreensão. Assim, o A. apresenta que, no primeiro milênio, predomina na teoria e na prática uma concepção pneumatológico-eclesial, em que a Igreja tem prioridade sobre o ministro: alguém é ordenado para determinada Igreja particular e em vista de suas necessidades. Já no segundo milênio, ao contrário, abre caminho uma concepção cristológico-individualista. Passa-se a conceber o ministro como “sacerdote”, que se configu-

ra a Cristo, isto é, determinado indivíduo que se coloca a serviço da comunidade eclesial. Nesse ponto o A. destaca o papel do Concílio de Trento na concepção de um novo modelo de presbítero, chamando a atenção para a dicotomia entre o decreto doutrinal e os decretos de reforma presentes neste Concílio. Ora, aqui fica evidente que a noção de poder e relação com os sacramentos passa a determinar a identidade do ministro ordenado, bem como sua identificação como sacerdote. Para finalizar o capítulo, o A. recorre ao Concílio Vaticano II como forma de apresentar a busca de uma síntese. O ministério ordenado é visto desde o episcopado, desde o tríplice múnus de ensinar, reger e santificar. Assim, o A. pode retomar a perspectiva do primeiro milênio em resposta ao modelo tridentino.

A segunda parte do livro é composta por dois capítulos. Nela é sistematizada a teologia do que foi elaborado na primeira parte desde os pressupostos bíblicos e históricos. O capítulo IV apresenta a eclesialidade do ministério ordenado. Parte da Igreja local para considerar o ministro como membro dessa mesma Igreja, posto por Deus em face da Igreja para mantê-la na unidade da fé e da celebração do mistério de Cristo. O A. apresenta uma eclesiologia de comunhão em referência ao Vaticano II. Nessa perspectiva a Igreja é compreendida como comunhão, que se concretiza numa Igreja local. A Igreja universal consiste na comunhão de comunhões. Trata-se de uma eclesiologia que identifica quatro elementos estruturais da Igreja particular: a Igreja local é congregada no Espírito Santo por meio de Evangelho e dos sacramentos em comunhão com seu pastor. Dessa estrutura deriva o ministério ordenado como função de serviço. Ao mesmo tempo é na Igreja que o Espírito suscita a diversidade de carismas, dons e serviços. Os carismas são serviços úteis à Igreja. Dentre os carismas há um que é o da direção, a função de presidir, o carisma da construção da unidade na diversidade de carismas. Em vista disso o A. recorre à metáfora do regente em relação à orquestra para explicitar o sentido do ministério ordenado. Assim concebe o ministro como aquele que rege a Igreja para mantê-la na unidade, na comunhão que a caracteriza como a Igreja que recebe sua unidade da unidade trinitária entre Pai, Filho e Espírito Santo. Assim, o ministério ordenado serve à unidade da Igreja. Essa perspectiva difere da visão comum que concebe o sacramento da ordem relacionado à liturgia e aos sacramentos. Temas tradicionais da teologia do sacramento da ordem também são analisados, como *in persona Christi*, *in persona Ecclesiae* e *sucessão apostólica*. Mas estão referidos à função de servir à unidade.

A problemática da vocação ao ministério é analisada ao término do capítulo. Problemática porque na tradição eclesial e no testemunho da *Lex orandi* a Igreja, entendida como Igreja local, tendo à frente o bispo tem um papel primeiro e decisivo. A despeito disso a prática das “pastorais vocacionais” apresenta uma perspectiva individualista do desejo pessoal do candidato ao ministério ordenado. Em vista disso o A. defende a volta à grande tradição para corrigir essa primazia do sujeito, a fim de garantir

o chamamento da Igreja para ordenar alguém ao ministério. A perspectiva do A. é melhor entendida desde a grave crise de vocações que assola a Igreja católica. É em vista disso que emerge a proposta de um retorno à perspectiva do primeiro milênio, quando a própria Igreja local elegia o seu ministro que garantiria sua unidade e o serviço da Palavra e liturgia. O A. não se exime de tratar do delicado assunto que envolve o sacramento do matrimônio e o ministério presbiteral, analisando essa possível coexistência desde o documento conciliar *Presbyterorum ordinis*.

A partir da tríade: bispos, presbíteros e diáconos, o quinto capítulo procura explicitar as características próprias de cada um desses graus. É desde o ministério episcopal que se podem compreender os ofícios do presbítero e diácono. Quanto ao bispo destaca-se a função de animar a comunidade local e mantê-la na unidade da fé em fidelidade ao testemunho apostólico desde a sua presidência. Já o presbítero é membro do presbitério do bispo para o governo da Igreja local. Assim copreside a unidade da Igreja local, por isso está à frente de comunidades de âmbito mais restrito. Por sua vez, o ministério diaconal se caracteriza por ser a mão direita do bispo. Trata-se da função de animar, reavivar e organizar a comunidade em vista do serviço aos pobres, enfermos e marginalizados. A perspectiva do ministro ordenado para uma Igreja local leva o A. a levantar a questão do religioso presbítero, bem como a dos bispos titulares, que caracteriza como situações anômalas. A situação do religioso presbítero é anômala pelo fato de não pertencer a nenhum presbitério. Ao mesmo tempo em que levanta essa questão o A. apresenta uma possível solução. Para isso recorre ao “princípio da economia” ou “da misericórdia” tão apreciado pelas Igrejas-irmãs do Oriente e o aplica ao caso dos religiosos presbíteros. Para o A. justifica-se a ordenação de religiosos na perspectiva da edificação da Igreja na fidelidade ao Evangelho, o que é uma perspectiva econômica. A hipótese do A. é considerar os religiosos presbíteros como membros do presbitério do bispo que os ordena e, ao mesmo tempo, libera para que se enquadre num instituto religioso com sua espiritualidade e âmbito de atuação próprios. Essa hipótese se justificaria a partir da *Lex orandi*, já que, na prece de ordenação presbiteral, o bispo pede a Deus que lhe conceda um colaborador membro de seu presbitério.

A terceira parte do livro se divide em dois capítulos. Neles o A. apresenta como se expressa em gestos e palavras o ato fundamental da vida da Igreja, que é a instituição de ministros nas ordens do episcopado, presbiterado e diaconado. O sacramento está envolto num movimento que lhe é próprio, expresso em três momentos: a escolha, a designação e a acolhida dos novos ministros em cada um dos graus do sacramento da ordem. No capítulo VI estuda esses três momentos com sua culminância na imposição das mãos acompanhada da prece solene da Igreja reunida em oração. O A. procura mostrar que a imposição das mãos ou quirotonia é um gesto simbólico com horizonte cultural, antropológico e histórico que

Ihe dá sentido. Pela imposição das mãos a Igreja suplica a instituição de novos ministros. Em vista disso o capítulo é desenvolvido numa perspectiva histórica, bíblica e litúrgica.

No capítulo VII se analisam as preces de ordenação presentes no Pontifical Romano reformado após o Concílio Vaticano II e posteriormente retocado pelo Papa João Paulo II. O A. apresenta as preces desde o gênero literário das “preces de aliança”, cuja história finca suas raízes no Antigo Testamento e chega ao cristianismo através da tradição judaica. Esse gênero literário, comum às liturgias cristãs e usual em todas as celebrações da Igreja, apresenta uma estrutura teológico-literária que possibilita acesso à teologia dos três graus do ministério que se expressam nas respectivas preces de ordenação. Com isso, o A. finaliza o livro observando que, a partir do axioma *lex orandi – lex credendi*, seria mais lógico começar pelo que foi o fim. Contudo, as vicissitudes históricas pelas quais passou a teologia do ministério ordenado aconselharam a necessidade de se inverter a lógica (cf. pp. 225-315).

É um livro profundo, sério, com rigor conceitual em que a metodologia é preponderante no tratamento de sua temática. Contudo, quem conhece outras obras do autor sente a falta do viés latino-americano explícito, sobretudo neste ano em que se comemoram 40 anos da Teologia da Libertação.

A despeito disso, num contexto de outono eclesial, chamado até de “a volta à grande disciplina”, com crise vocacional em que as estruturas eclesiais se enrijecem, com a preponderância da Igreja universal sobre a Igreja local, marcado pelo clericalismo que se apodera dos ministros ordenados, é fundamental um retorno à tradição da Igreja, às Escrituras e a sua prática litúrgica para tirar a poeira que cobriu a teologia do sacramento da ordem. Nesse sentido, ao propor uma teologia do ministério ordenado segundo o Servo de YHWH, o A. aponta um caminho para que ministros e a própria Igreja repensem sua prática ministerial. Trata-se assim de um livro com um forte viés de espiritualidade que poderá contribuir para se reverem as “pastorais vocacionais”, mas, sobretudo, a própria vivência do ministério. Ao mesmo tempo se configura em leitura capaz de subsidiar os leigos que procuram melhor compreender o sentido da vida, do ministério e da própria função eclesial daqueles que foram chamados a servir o Corpo de Cristo em sua unidade e no serviço pastoral.

Paulo Henrique Cavalcanti

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. / SOUZA, José Carlos Aguiar de (org.): *Consciência planetária e religião: Desafios para o século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2009. 238 pp., 23 X 15,5 cm. Col. Estudos da religião. ISBN 978-85-356-2446-5.

O livro nasce de um grupo de pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas em parceria com a editora Paulinas e com a colaboração de alguns especialistas fora do grupo. O título já nos indica a natureza da pesquisa. Dois polos importantes da cultura atual: o surgimento da consciência planetária e a crescente relevância da religião. Como articular os dois? Que tipo de religião favorece o crescimento da consciência planetária e que tipo impede?

Os textos, embora façam parte de um projeto comum e tenham sido debatidos entre os pesquisadores, mantêm autonomia. Não houve nenhum nivelamento textual.

O movimento social ecológico vem de encontro com a mentalidade destrutiva da natureza da modernidade desenvolvimentista ocidental. Se, no início, visava antes a defender o meio ambiente, hoje avançou muito mais e pretende gestar novo paradigma. Este implica modificar radicalmente as relações entre o ser humano e o Planeta Terra com exigências de outro modelo de produção e consumo.

Estamos em face de fenômeno recente. Muitas ciências se veem envolvidas. Impõe-se metodologia interdisciplinar desde saberes empíricos até as alturas da mística. Estudam-se o modelo cartesiano com predominância da razão instrumental e o correspondente modo de pensar, de valorar, de analisar a realidade. Interessou ao grupo ver aí, de modo especial, o papel da religião. Há aquelas que afinam com a natureza em sintonia e harmonia. Há outras que valorizam de tal modo a soberania do ser humano que terminam por provocar atitudes agressivas e não ecológicas. Entre elas estão as religiões monoteístas. No entanto, ultimamente elas têm promovido uma releitura de suas fontes a ponto de embarcar na nova aventura da reconciliação com o Planeta Terra.

A presente pesquisa coletiva e multidisciplinar se apresenta dentro de uma ordem pensada pelos organizadores, sem violentar o conteúdo. A ordenação dos temas permite entendê-los em três grandes blocos que permitem, porém, liberdade do leitor de escolher aleatoriamente os temas sem prejuízo da sua compreensão.

Um primeiro bloco gira em torno da questão ecológica cuja expressão maior é a Carta da Terra. Para situá-la na gênese e na elaboração com as possíveis consequências, convidou-se um especialista fora do grupo: L. Boff. Conhecidamente como uma das maiores autoridades no assunto,

além de ter pessoalmente colaborado na redação do documento, desentranha-lhe a riqueza.

O olhar de Pedro A. Ribeiro de Oliveira explicita, de início, o conceito sociológico de consciência que implica três dimensões: autoconhecimento, conhecimento experiencial da realidade e o critério ético para o agir transformador. A consciência planetária designa, pois, o conjunto de ideias e valores que motivam a ação da defesa da vida da Terra. Está em jogo o gênero humano com diferentes povos e culturas e as complexas relações que sustentam a vida do planeta. Vai além da consciência ecológica, ao considerar o ser humano como um dos componentes sem o direito de impor sua vontade sobre os demais. O ideário é ainda algo vago. Para conseguir um objeto suscetível de análise, o A. tomou a Carta da Terra.

Ele analisa-a nas três partes: preâmbulo, declaração de princípios e a conclusão. O texto da Carta foi reproduzido no final do livro de maneira que o leitor facilmente segue a análise. É um documento escrito em tom incluído amplo, exortativo com verbos de obrigação e otimista com sinais de esperança ao lado das ameaças. Arma uma série de princípios éticos que se impõem como imperativos de graves consequências, se não seguidos. Tal declaração de princípios termina definindo a paz como “a plenitude criada por relações corretas consigo mesmo, com outras pessoas, com outras culturas, com outras vidas, com a Terra e com a totalidade maior da qual somos parte”. Jaz a utopia da paz universal. Numa palavra, a Carta da Terra é uma manifestação da consciência planetária. Falta-lhe apontar as mediações de ordem política para alcançar o consenso mundial e a concertação universal. Não explicita os padrões de produção e consumo, os vilões da ecologia: o sistema econômico.

Um terceiro texto do primeiro bloco de autoria de Cl. Bueno Guerra e M. Passos aborda as ciências da vida e os saberes ambientais: cultura, conhecimento e re-apropriação. A crise atual vai além do social e econômico. Desafia-nos alcançar outro patamar de pensamento e outra forma de experienciar o mundo. Está em tela de juízo o tipo de razão que tem funcionado no mundo das ciências. Esquece-se que todo saber tem dimensão política. Os AA. recuperam dados da história do movimento ecológico no Brasil até a Eco-92. Mostram a complexidade de relações sociais, valores e vínculos que se implicam no meio ambiente. O Brasil tem mostrado posição contraditória nesse campo. Vangloria-se de sua biodiversidade, mas ignora dimensões sociais, econômicas, culturais, políticas e éticas da apropriação e uso dos recursos naturais. Está em questão a relação entre cultura e natureza. Criticam uma fácil linguagem ecológica, mas ambígua. Discurso altissonante, prática suspeita. Fica o desafio para o futuro: a invenção coletiva no modo de apropriar-se e usar os recursos de forma que as pessoas, as comunidades sejam prioritariamente sujeito da sua história e obriguem os governos a uma gestão racional e equilibrada.

Aproveitar os conhecimentos locais, inventividade, solidariedade: palavras-chave para o futuro.

Fecha o bloco o escrito de G. Rocha: A consciência ecocosmológica na perspectiva ameríndia e no imaginário religioso afro-brasileiro. Inicia a reflexão apontando para a relevância dos mitos na ordem do saber: sistemas de significados reveladores da experiência humana. Expressam desejos, dramas, contradições vividas na realidade social. São formas de imaginário social.

O A. desenvolveu reflexão em torno da categoria *cosmos* na perspectiva da etnologia ameríndia e do imaginário religioso afro-brasileiro com a intenção de captar as relações entre natureza, cultura e o plano sobrenatural. No fundo, estão em jogo as relações entre os humanos, animais, vegetais e espíritos. O A. problematiza as relações entre as cosmovisões religiosas e a consciência planetária no contexto da globalização. Considera os mitos, as cosmologias, as sociedades da natureza como saberes alternativos de cultura, história e ética, capazes de servir de guia ou modelos para a construção de uma consciência planetária. Fica ao leitor a curiosidade de conferir os principais pontos desenvolvidos: o mito como história, sobretudo na forma do mito A Terra sem Mal; a maior ou menor implicância entre natureza e cultura; o pensar ameríndio pelo qual os homens em face dos animais, plantas e espíritos partilham de uma mesma humanidade, natureza; as afinidades culturais entre as cosmologias ameríndias e africanas; e pensar os limites do particularismo e do universalismo epistemológicos, ou, em termos antropológicos, do etnocentrismo e do relativismo cultural diante do desafio da construção da consciência planetária e aí destacar o papel da religião.

O segundo bloco privilegiou o lado filosófico. Flávio Senra e Ibraim de Oliveira levantam, logo de início, a suspeita de que problemas ambientais da atualidade decorrem da concepção metafísica de mundo. Comanda até hoje avanços tecnológicos e científicos. Hábito ocidental já de dois mil anos. Levantam então a pergunta: que se entende por concepção metafísica do mundo? Metafísica se entende como um programa do saber ocidental concernente ao conjunto das verdades sobre o ser em sua totalidade. O mundo nesta perspectiva indica a natureza: um dos modos de concepção do ser em sua totalidade. Os autores estudam as perspectivas metafísicas de mundo (*physis*) propostas por Aristóteles. Em seguida, adentram no pensamento de Santo Tomás. Recolhem então os elementos que contribuíram para o hábito ocidental, lógico, de conceber-se o mundo, a natureza. E, num terceiro momento, a partir de Nietzsche mostra-se que somente escapando da visão metafísica de mundo será possível abrir espaço para uma profícua relação entre o ser humano e a natureza.

J. C. Aguiar de Souza e G. A. Leite trazem ao tribunal da razão filosófica o conceito de consciência. Depois de rápido percurso etimológico e se-

mântico, chegam à simples ideia de que consciência é saber que sabe. Nesse sentido, a consciência planetária significa um estar atento aos destinos do planeta que é a nossa casa comum, tendo presentes a nós mesmos os problemas que o afetam. Na modernidade, consciência passou a significar autoconhecimento advindo da capacidade da mente humana de refletir sobre si mesma. E a ciência caminhou na linha da objetivização analítica e matematizada. Domina a consciência cartesiana da vitória do espírito geométrico sobre o espírito de finura. Ela adquire o *status* de paradigma de toda a racionalidade moderna. O ato de conhecer é anterior ao ser. Só pensando a questão da origem conseguimos mudar radicalmente o *ethos* do pensar moderno. Os AA. introduzem as duas categorias gregas do *eros* e do *agape* – ambas significam amor, mas em movimentos diferentes –; *eros* para si, *agape* para o outro. E caminho a trilhar implica o serviço agápico como resposta à soberania erótica da consciência. Não dirigir-se ao outro para apoderar-se dele (*eros*), mas para servi-lo (*agape*).

O bloco filosófico continua com o trabalho de M. A. Paiva “Por uma ética da dialogia e da conjugação”. Em face do totalitarismo da tecnociência e do suposto pluralismo, o A. elabora reflexão ética, aberta, dialogal, e consciente da incompletude, diferente do dogmatismo moralista de respostas prontas e do discurso patético. Ele parte de quatro pressupostos: 1) o horizonte kenótico da morte de Deus (Derrida); 2) suspeita em relação à razão plural em prol de uma razão aberta, comunicativa, histórica, processual e pública; 3) a racionalidade aberta aliada ao humanismo no sentido de toda empresa humana, de um ser humano-no-mundo que faz parte do Planeta Terra; 4) uma ética civilizatória entendida como pensamento público de que todos podem participar, ética polifônica retroalimentada pela dialogia, própria da razão aberta e comunicativa num movimento do antropocentrismo ao ecocentrismo. E, em seguida, o A. reflete sobre a estrutura intersubjetiva do espírito humano, sobre a relação natureza e espírito, ética e religião. Termina defendendo uma ética da vida e da diferença.

Para fechar o bloco filosófico, L. Rocha Mota discorre sobre “A identidade da técnica e o controle do mundo”. Os riscos da natureza são de sempre: peste negra, terremoto de Lisboa e infinitas outras catástrofes e desastres que acontecem em todas as partes e tempos. Em face deles, o ser humano lança mão da técnica para minimizá-los. No entanto, não se manuseia a técnica inocentemente. A crise do ambiente passa por trás do desejo de controle do ser humano sobre a natureza e aí a técnica desempenha papel relevante.

O A. explana o item do controle técnico do mundo. Parte da afirmação de que a técnica substitui a religião cristã no controle do mundo e cresceu à margem da religião. A ideia de salvação e da metafísica está na origem do domínio e controle tecnológico. A ideia de salvação deslocou-se para

a do progresso no iluminismo, na política e na ciência. Passou de Deus para a ação da técnica a fim de controlar a imprevisibilidade da natureza. Nas pegadas de Heidegger, refere-se à evolução do conceito de Metafísica para o de Técnica.

Na sequência da reflexão, expõe o papel da técnica na representação do mundo. Em seguida, alude ao controle da técnica por meio do discurso. Acentua o caminho de descontrole surgido pela inversão do relacionamento entre o ser humano e a linguagem. Assim como a metafísica no mundo antigo cumpria a função de ciência do universal, a técnica o faz hoje. O caminho apontado implica mudança radical de vida, da passagem de uma vida técnica a uma vida poética na qual a linguagem não seja pautada sobre as interrogações, mas sim na possibilidade aberta de fazer perguntas e buscar respostas sinceras.

O terceiro bloco agrupa os temas teológicos e espirituais. P. A. N. Baptista abre a discussão sobre o conceito de paradigma com o título: “Ecologia e consciência planetária como paradigma teológico”. Aponta, de início, dados que revolucionaram o século passado da explosão demográfica à experiência dos astronautas de verem a terra de fora como “pálido ponto azul”, de guerras a tsunamis, de furacões ao aquecimento global, de comunicação local à planetária, de regiões locais à aldeia global. Tempo de velocíssimas transformações. Surge realmente uma consciência planetária? O A. discute a possibilidade de tal consciência, mostrando-a como expressão do paradigma ecológico. Portanto, trata-se de novo paradigma teológico que se compreende como articulação entre Deus, ser humano e natureza com consequente práxis libertadora e dialogal. O paradigma teológico reorganiza o saber teológico de maneira teórica e prática.

O A. explicita o conceito de paradigma, sua mudança com referência especial a seu uso na teologia de tal modo que o paradigma ecológico se apresenta como paradigma teológico e a consciência planetária revela nova consciência teológica. No *background* de tal abordagem situa-se o pensamento teológico de L. Boff, sobre o qual o autor escreveu ampla e profunda tese doutoral.

Para entender o conceito de consciência planetária, detém-se em aspectos filosóficos da consciência como tal, perseguindo autores clássicos e atuais como E. Morin, P. Ricoeur, G. Gadamer, Lima Vaz, E. Durkheim. A emergência de nova consciência depende de nova compreensão da realidade que se impõe com suas mudanças e provocações. Em seguida, o A. trabalha o conceito de paradigma, perseguindo-lhe a trajetória semântica desde os clássicos até Th. Kuhn que o forjou nos tempos atuais. H. Küng, por sua vez, o apropria na teologia e L. Boff o enriquece com ampla contribuição de diversos saberes das ciências humanas, da cosmologia e de outras ciências duras.

O paradigma ecológico se fundamenta na defesa da vida em todos os sentidos por meio de diálogo abrangente que faz emergir nova consciência e nova teologia. E o A. conclui, portanto, que a ecologia e a consciência planetária propiciam o surgimento de novo paradigma teológico nas suas expressões de Teologia do Pluralismo Religioso e da Libertação.

R. Panasiewicz prossegue a reflexão com o tema: “Teologia da criação: uma leitura da relação entre Criador e criaturas”. A Teologia da Criação tem-se renovado profundamente pelo impacto do paradigma ecológico. Reinterpretam-se sob outra luz os relatos da criação do Gênesis. O A. parte do tema central do livro, ao retomar ideias centrais sobre o paradigma ecológico quanto à gênese e quanto à diversidade de caracterização. Interessa-se pela sua repercussão sobre a teologia da criação. Remete-se às etapas dessa teologia na classificação de J. Moltmann. Estamos na passagem da modernidade, cuja compreensão do mundo se fazia a partir da subjetividade, para a entrada da nova consciência ecológica em que se respeitam as diferenças e as autonomias do ser humano e do meio ambiente.

Contra esse pano de fundo, o A. se pergunta: como compreender o agir de Deus? Em questão está a afectabilidade de Deus pelo fato de ter criado. E a partir daí se entende a relação entre Criador e criatura. Supõe nova leitura da passagem do Gênesis. O A. segue as reflexões J. Moltmann, ao interpretar os dias laborativos à luz do sábado e da festa. E nessa perspectiva aparece a corresponsabilidade do ser humano e não seu domínio. O paradigma ecológico faz com que o ser humano reavalie sua presença e atuação no mundo.

O tema “A subjetividade do discurso patriarcal sobre o lugar da mulher e da natureza: uma leitura ecofeminista” é trabalhado por A. Roese. Ela analisa o discurso que impede o desenvolvimento de uma consciência ética, aberta ao outro, ao estranho. Parte do lugar da mulher e da natureza no sistema religioso, social e econômico. No fundo, trata de uma leitura epistemológica ecofeminista e da antropologia feminista sobre a violência de gênero. Existem dimensões subterrâneas, sutis e subjetivas dos discursos a atravessar a moral social e religiosa de caráter violento como estratégia do sistema de dominação. Desmascara o sistema que sujeita a mulher e que faz o mesmo em relação à natureza. Desoculta o uso ideológico do texto sagrado, especialmente de 1Tm 2,11-15 em que aparece a noção clara da culpabilização da mulher em relação à queda do paraíso. Persegue a dimensão simbolicocultural da dominação da mulher e da natureza, a violência simbólica e moral, a subjetividade da violação da natureza e da mulher. E no ato de violar a mulher se esconde um ato moralizador do homem. A A. analisa em profundidade o significado do estupro e toda a problemática da violência em relação à mulher. O caminho é desarticular a moralidade patriarcal e violenta em vigor.

A. Schultz desenvolve o tema da “Consciência planetária espiritual”. Já é um problema que se acerca do imaginário geral e sai de círculos fechados. Com essa contribuição, ele agrega às ecologias ambiental, social e mental uma certa Ecologia espiritual. A Teologia se vê diretamente envolvida com a ecologia. Cuidar do planeta é questão de fé. Consciência planetária e Teologia se encontram na busca do Sagrado. E recuperar o sentido do Sagrado traz sentido para a vida das pessoas e para uma relação de respeito em relação aos ecossistemas ambientais. A destruição ecológica é profanação. O processo da consciência planetária implica a reconciliação da emoção com a razão e da natureza com a cultura. O A. discorre também sobre a consciência planetária na religiosidade contemporânea, tanto na sua superfície como na sua profundidade. Conclui que o debate em torno da consciência planetária pede da Teologia e da religião um deslocamento da espiritualidade individual para a coletiva, da ênfase no presente para a abertura para o futuro.

Fechando o périplo teórico, Faustino Teixeira leva a espiritualidade aos píncaros da mística. “O sentido místico da consciência planetária” põe em relevo a dimensão de espírito do ser humano que se integra ao Todo, religado a todas as coisas e que supera a sua autocentralidade.

A relação mística envolve uma dinâmica de relação. Na tradição cristã, ela traduz um “conhecimento experimental das profundidades de Deus”. Encontro com o Mistério maior. O A. propugna resgatar um sentido terrenal da mística: descobrir a dimensão mística em todo o criado, verdadeira experiência da vida, experiência integral da realidade. Trata-se de perceber a diafania de Deus no universo, como Teilhard de Chardin o mostrou em “O meio divino”. Destarte o ser humano desperta para a presença do Mistério em todas as coisas. Citando Panikkar, usa a expressão “intuição cosmoetândrica” que articula o cosmos, Deus e o humano. Avança a reflexão, mostrando a relação entre a profundidade da mística e a dinâmica do amor solidário, nas pegadas dos grandes místicos. Conclui que nada se faz tão urgente como uma nova aliança em favor do resgate da Terra e a salvaguarda da criação. Esse cuidado com a Terra tem viva fundamentação na mística inter-religiosa. Por isso se faz importante reafirmar o sentido místico da consciência planetária.

Para informação ágil do leitor o livro publicou à guisa de anexo o documento A Carta da Terra. Ele esteve presente nos diferentes textos.

A leitura dos diversos trabalhos oferece excelente nível de informação sobre a problemática. As reflexões articulam desejos, utopias, buscas já difundidas na grande imprensa sobre as ameaças contra a vida dos humanos e do Planeta Terra com elementos teóricos oriundos de fontes muito diversas. Está aí a riqueza da multidisciplinaridade em que um único objeto é visto à luz de vários saberes. É positivo mostrar a complexidade da problemática envolvida e oferecer elementos para equacioná-las.

Às vezes, porém, tem-se a impressão de uma congêrie de dados não tão bem articulados com certo sabor de Google. Em outros momentos, o leitor tem a sensação de que o pesquisador já tinha por outras vias as pesquisas próprias de temas e de autores e aproveitou a ocasião de inseri-las na temática escolhida pelo grupo de pesquisa. Sabem alguns textos a certa artificialidade que conjuga pedaços heteróclitos e sem vinculação entre si com o assunto escolhido. Naturalmente, isso não tira o mérito do esforço coletivo de produzir um texto amplo e bem documentado.

João Batista Libanio SJ

VATTIMO, Gianni: *Addio alla verità*. Roma: Meltemi, 2009. 143 pp., 19 X 12 cm. Col. Le melusine, 42. ISBN 978-88-8353-648-9.

Esta obra representa, nas palavras do A., o esforço de exprimir a situação paradoxal na qual se encontra nossa cultura atual. De um lado, instituições (sobretudo a Igreja Católica) saudosistas do passado regido por uma verdade única e objetiva; de outro, a crescente constatação de que o sujeito pós-moderno não admite a existência da verdade absoluta. A clássica concepção grega da existência da verdade única e objetiva se apresenta cada vez mais distante e inviável. Tal concepção constitui justificativa política de totalitarismos. Em face do cenário cada vez mais pluralista da pós-modernidade, urge conceber a verdade como possibilidade e abertura ao novo na história. Os chamados mestres da suspeita já nos remetiam a essa questão, ao dirigirem críticas à pretensão da verdade absoluta. A crise da verdade na metafísica se desenvolve em conexão com a queda das condições políticas de um pensamento universal. O ser revelado de uma vez por todas impede a possibilidade de abertura e de liberdade na história. Por isso a metafísica deve ser superada.

O A. reflete acerca do que acredita compor o grande desafio para a proposição da verdade no mundo pós-moderno: a construção de um consenso reconhecido por todos em relação às escolhas singulares. A verdade não reside no império metafísico do uno e do imutável, mas na trama das subjetividades e liberdades a configurar o mutante cenário da história. A realidade se apresenta como um jogo de interpretações em conflito. Estabelecer o diálogo e acordar a partir dos opostos conflitantes desenha o caminho pelo qual podemos pensar a verdade hoje. Não se trata, segundo o A., de apologia à fragmentação da verdade ou exaltação do relativismo. Trata-se, porém, do reconhecimento das possibilidades de discussão e afirmação de escolhas a partir do diálogo de interpretações da coletividade da cultura, da ciência e da comunidade que, se pautadas pela caridade, promoverão vida para a sociedade.

O A. fundamenta e amplia sua reflexão ao advogar que repensar a noção de verdade só foi possível a partir do pensamento de Nietzsche e Heidegger. Ambos criticaram a verdade como objetividade. Com Nietzsche tem lugar a proposição da verdade como subjetividade e abertura, e não simplesmente como objetividade absoluta. Heidegger desferiu grande crítica à metafísica.

Nessa perspectiva, devemos compreender a realidade, situando-nos para além do mito da existência da verdade objetiva. Não possuímos verdades absolutas, mas interpretações da realidade. Ou seja, possuímos atitudes interessadas de aproximação do mundo. O próprio Cristo se apresenta como intérprete de uma tradição precedente.

Na convicção de posse da verdade reside o perigo dos autoritarismos que se impõem e justificam-se, pautados numa ordem desde sempre já dada, a “lei da natureza”, ou ainda, a essência do homem. Politicamente verdades são inventadas para sustentar a validade de guerras. As normas da Igreja Católica, para o A., têm como fundamento uma lei natural dada por Deus mesmo na criação: daí, a condenação do aborto, do divórcio, das uniões homossexuais etc. A Igreja utiliza tal discurso proibitório e coercitivo em nome da lei natural e da tradição. Nesse discurso a Igreja se apoia também para dificultar o avanço de pesquisas no campo da biotecnologia. O papa, ao visitar a África e se posicionar contra o uso de preservativos, demonstra a atitude da hierarquia da Igreja a preferir ao Deus da ordem natural em detrimento à mensagem de Jesus, questionadora e subversiva dessa mesma ordem.

A segunda parte da obra ocupa-se da reflexão acerca do futuro da religião. O cristianismo não representa mais “a” religião do Ocidente. Há de se compreender, portanto, não como o grande arauto anunciador da verdade, mas como portador de uma mensagem de salvação cujo conteúdo é já interpretação e, no horizonte atual, uma interpretação dentre outras. No mundo globalizado em que vivemos, torna-se cada vez mais inverossímil conceber a salvação monopólio de uma única fé religiosa. A vocação do cristianismo hoje consiste em promover a dissolução dos dogmas e autoritarismos a favor da escuta de todos. Escuta que há de ser guiada pela caridade. A teologia, por sua vez, também atravessa momento paradoxal. Os meios de comunicação de massa dão visibilidade aos temas teológicos, cada vez mais em contato com a discussão pública. Entretanto, a reflexão teológica como tal, aparece cada vez mais pobre de obras e novidades relevantes. Diante dessas questões, diminui o interesse pelos dogmas e os conteúdos tradicionalmente centrais da doutrina da Igreja.

O problema do poder na Igreja apresenta-se como um fator de entrave ao progresso social e à constituição de um mundo mais justo. Constitui algo sempre mais intolerável o fato de uma autoridade terrena comandar e proibir em nome de uma divindade. Soma-se a esse fato o crescente número de fiéis escandalizados com o posicionamento público da Igreja Católica em termos

de prescrições éticas. A mensagem moral da Igreja não se comunica ao sujeito pós-moderno, soa-lhe carente de fundamentos plausíveis, razoabilidade e testemunho. De modo geral, as pessoas não questionam o dogma do Deus Trindade, nem tampouco o da encarnação. Por outro lado, divergem e/ou ignoram o conteúdo da mensagem moral da Igreja.

Apesar de o pensamento cristão empenhar-se em ler os sinais dos tempos e dialogar com a modernidade, ainda a vê fundamentalmente como inimiga. Haja vista a constante insistência do papa sobre o perigo do relativismo. Para o A., a verdade da fé poderá salvar-se reduzindo o peso da autoridade central e dos dogmas. O problema crucial da Igreja circula em torno do poder exercido, desejado ou imposto pela hierarquia.

O A. retoma ideia já desenvolvida em sua obra "*La fine della modernità*" (2ª ed., Roma: Garzanti, 1998): o niilismo como oportunidade e nossa única chance. Atesta que Nietzsche já havia proposto uma análise da cultura ocidental sob o cunho niilista. O niilismo deve ser visto não apenas como a dissolução dos princípios e valores, mas também como niilismo ativo, a chance de iniciar uma história diferente. Chance associada ao cristianismo na cultura ocidental. Aqui reside, a nosso ver, a grande provocação da obra do autor: que o niilismo seja a ocular interpretativa positiva da realidade política, cultural e cristã. Em outros termos, o niilismo compreendido como versão pós-moderna do cristianismo a salvá-lo da dissolução de suas pretensões absolutas ou do fim violento em guerras religiosas. O niilismo é cristianismo na medida em que Cristo veio ao mundo não para assegurar a ordem natural, mas para destruí-la em nome da caridade. O Deus que pode nos salvar, para o A., não é uma entidade metafísica, mas um Deus quenótico, o Deus que se faz *debole* e assume a história. A quênosis divina confere ao cristianismo a vocação relativista. Acreditar em um Deus quenótico, relativista, implica reconhecer o relativismo como qualidade própria do cristianismo, com a qual paradoxalmente a hierarquia não se cansa de debater. Para o A., o próprio relativismo se difunde na cultura ocidental pelas veias da Igreja. Ressoa através dos tempos o ensinamento subversivo de Jesus, relativizador da realidade: o sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado.

Em relação ao futuro, dupla tarefa interpela o cristianismo em marcha, a necessidade do empenho em abandonar o fundamentalismo e a missão de tornar-se uma religião não da verdade, mas da pura caridade.

Por fim o A. estabelece uma crítica à filosofia em dupla constatação, à luz da experiência das guerras. De um lado, o descrédito atribuído ao poder emancipatório da filosofia, da capacidade de produzir efeitos práticos sobre a vida da humanidade. De outro, a renúncia da filosofia à sua responsabilidade histórica e política. As últimas guerras revelam a ausência do pensar filosófico, das armas da crítica comprometida com as circunstâncias concretas à sua volta. Na perspectiva ética, a crise reside no choque com o niilismo, o qual remete o agir moral à carência de imperativos unívocos e

ao persistente esforço pela busca de fundamentos últimos. A filosofia deve recuperar sua capacidade de, pela reflexão, antecipar os acontecimentos e profeticamente estabelecer críticas às ideologias.

A obra apresenta intuições questionadoras e oportunas para o leitor interessado em se confrontar com a problemática da verdade em face do niilismo contemporâneo e da cultura ocidental. As relevantes críticas direcionadas ao cristianismo evocam os estudiosos comprometidos com a fé cristã a repensarem a relação Igreja instituição *versus* poder, e a analisar não apenas os desafios, mas sobretudo as possibilidades que se descortinam no horizonte do inegável relativismo.

Omar Lucas Perrout Fortes de Sales

GASDA, Élio Estanislau: *Fe Cristiana y sentido del trabajo*. Madrid: San Pablo / Universidad Pontificia Comillas, 2011. 260 pp., 21,5 X 14,7 cm. Col. Teología Comillas. ISBN 978-84-285-3776-6.

Élio Estanislau Gasda é professor de teologia da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia –, bacharel em Filosofia e Teologia (FAJE), mestre e doutor em Teologia pela Universidad Pontificia Comillas, Madrid. O livro *Fe cristiana y sentido del trabajo* foca um tema relevante e atual. Ao tomar o trabalho como fenômeno social, à luz da fé, Élio Gasda quer dar uma contribuição à emergência e atualidade da teologia do trabalho.

O termo trabalho possui um sentido, no mínimo, curioso. De acordo com sua etimologia, o termo *traballar* está vinculado a sofrimento. Originado do latim, *tripaliare* (torturar), é derivado de *tripalium*, uma espécie de instrumento de tortura feito de três pedaços de madeira. Em quase todos os idiomas, a palavra tem esta mesma raiz: *Arbeit*, *travailler*, *trabajo*, *trabalho*.

Do ponto de vista histórico, nenhum dos projetos surgidos da modernidade se concretizou de maneira tão marcante como a *civilização do trabalho*. Boa parte dos direitos socioeconômicos do século XX estão fundados no trabalho. O art. 23 da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* institucionaliza o trabalho como direito humano inalienável. Também a Igreja, a partir de Leão XIII, dedica atenção especial ao tema. No âmbito da teologia se deve a Marie-Dominique Chenu, com sua obra *Por uma teologia do trabalho* (1955), a assunção do trabalho como lugar teológico. Élio Gasda, com este estudo, mostra a importância de retomar teologicamente o sentido do trabalho, exigido pela reconfiguração do sistema produtivo capitalista. Considerado uma atividade essencial para as pessoas e a sociedade, não pode reduzir-se a mera finalidade econômica e enriquecimento material.

O livro tem 9 capítulos e um balanço, a modo de conclusão. As mudanças no mundo do trabalho são constantes e exigem um processo constante de reflexão. Por isso, antes de entrar diretamente na reflexão bíblico-teológica, o autor oferece um quadro analítico-descritivo da situação do trabalho no processo de globalização. O leitor saberá apreciar a seriedade com que Élio Gasda analisa sociologicamente as condições atuais do mundo do trabalho. Com a globalização do capitalismo estabeleceu-se um novo complexo de reestruturação produtiva que atingiu profundamente a condição humana. O mundo do trabalho é altamente competitivo, precário, flexível, múltiplo, tecnológico, imaterial. Apesar de o capitalismo estar financeirizado, tecnologicizado, toyotizado, mantém intacta sua essência: obsessão pelo acúmulo individual, a inviolabilidade da propriedade privada, a exploração do trabalho para fins de acúmulo do capital. Restou algum vestígio de humanidade no trabalho? O mercado pode ser resgatado como instrumento a serviço do bem comum e da justiça social?

Este quadro leva a uma revisão da chamada *teologia do trabalho*. A partir do capítulo 2, o autor nos introduz na perspectiva cristã a partir dos núcleos da tradição teológica. Na Bíblia, os textos sobre o trabalho são interpretados em conexão com o horizonte da divina revelação e com as etapas da história do povo de Israel. Sua mensagem mais importante está condensada na instituição do *Sábado*, dia de descanso. A saída da casa da escravidão de um grupo de trabalhadores explorados dá origem a um novo quadro social em que o *Sábado* exerce o papel de vigia atento da liberdade e da fraternidade da comunidade libertada. Além das opressões políticas, a sabedoria bíblica exorta à vigilância diante das formas mais sutis de opressão. Nesta direção, a tradição sapiencial desmascara a ilusão que esconde o sucesso meramente político-econômico do trabalho, tão bem ilustrado pelo livro do *Qohélet*.

Seguindo o processo evolutivo da Revelação, a mensagem fundamental implícita no Antigo Testamento é esclarecida, no Novo Testamento, pelo *Mistério Pascal* de Cristo. O Verbo Encarnado radicaliza os sentidos da condição humana conferidos pela tradição de Israel. A irrupção do Reino redimensiona o trabalho e, unido ao descanso, se converte em lugar de peregrinação rumo ao sábado sem ocaso, onde Deus oferece seu descanso prefigurado no sétimo dia da criação. Em Cristo se encontra o sentido da vida, do trabalho e do descanso.

O estudo mostra como a teologia cristã foi decisiva para a constituição da cultura do trabalho no Ocidente: a tradição monástica do *ora et labora*, o acento dado por santo Agostinho sobre a reta *intenção* e a *caritas* aplicada ao trabalho, toda a novidade do pensamento de santo Tomás de Aquino sobre o trabalho como *utilidade comum* e social, a inegável influência dos Reformadores Lutero e Calvino, representantes da passagem do *ascetismo contemplativo* ao *ascetismo mundano, laical*. Em síntese, se nos albores do período medieval o trabalho era considerado uma consequência do pecado

das origens e um ato de expiação e ascetismo, no final da Idade Média o trabalho passa a ser vivido como forma privilegiada de servir e glorificar a Deus. E, quanto maior o êxito, maior a bênção divina.

Antes de ingressar na contemporaneidade, o livro faz uma rica análise do discurso sobre o trabalho que preparou o terreno da *revolução industrial* e da *sociedade de mercado*. Esta leitura dos bastidores das origens do capitalismo facilita enormemente a compreensão do conteúdo da doutrina social da Igreja. A partir da modernidade, a sociedade enfrentará uma situação histórica que modificou profundamente o sentido do trabalho. Por um lado, a visão antropológica liberal, técnica e capitalista libertou o trabalho da cosmovisão religiosa e o constituiu em elemento central da condição humana: é a *civilização do trabalho* que emerge da *revolução industrial*. Por outro lado, a exploração selvagem do proletariado desperta a crítica profunda e certa de Karl Marx: o capitalismo nada mais é do que a *alienação* do trabalho e a desumanização do trabalhador. Com este pano de fundo, Élio Gasda passa em revista o discurso sobre o trabalho desenvolvido pelas grandes encíclicas sociais apontando seus elementos relevantes: primazia do trabalho sobre o capital e a propriedade, direitos laborais inegociáveis, sentido teológico-espiritual do trabalho como lugar da construção do Reino de Deus.

Inspirado por este panorama histórico, o autor começa um processo de revisão da compreensão do sentido do trabalho. Antes, uma nota epistemológica imprescindível: para impedir a instrumentalização da reflexão por parte do pensamento hegemônico, é essencial que a teologia mantenha a autonomia do discurso. O capítulo 5 faz uma leitura crítica da irrupção da *teologia do trabalho* no século XX destacando sua conexão com a evolução da *civilização do trabalho*. Apesar da relevância da figura de Marie-Dominique Chenu, seu projeto não alcançou o estágio do confronto com o capitalismo. Um contexto generalizado de otimismo em torno das potencialidades humanas pode contaminar o uso de conceitos fundamentalmente teológicos. Tal atitude leva a justificar, de forma ingênua ou intencional, determinados projetos de civilização. A construção de uma *teologia do trabalho* afim à *civilização do trabalho* de matriz ocidental pode conduzir à marginalização de outras formas de vida e de produção. Uma visão excessivamente benevolente do capitalismo tende a ocultar seus aspectos perversos.

No âmbito estritamente teológico, a partir do capítulo 6 aparece todo o esforço de Élio Gasda de elaborar uma reflexão ético-teológica do trabalho a partir do conteúdo do descanso, condensado no sábado judaico e no domingo cristão. A *teologia do trabalho* tem na ação litúrgica do «memorial» do Mistério Pascal de Cristo seu ponto mais elevado. A economia da salvação presente e atuante no Mistério Pascal de Cristo é o pressuposto do vínculo indissolúvel da reflexão teológica com a ação litúrgica – *lex orandi, lex credendi*, diziam os Padres da Igreja. As duas páscoas – dois êxodos –

conformam uma única história da salvação, que alcançou sua plenitude em Cristo. A redenção é sua categoria fundamental, a liberdade é sua explicitação histórica, a dignidade humana sua antropologia. Esta perspectiva constitui uma chave de interpretação dos núcleos temáticos de uma *teologia do trabalho*: dignidade humana, humanização da natureza, sociabilidade, temporalidade e esperança escatológica.

Em suma, o trabalho não encontra seu sentido último em si mesmo, mas na libertação prefigurada no dia de descanso festivo. No memorial da ação litúrgica do *dia do Senhor* o fiel compreende o sentido de sua vida e a intenção última de seu trabalho na transformação do mundo.

A teologia não pode cair na mera abstração, mas *inspirar* uma *práxis* ética. O capítulo 8 visa articular liberdade, dignidade humana e trabalho. A solidariedade irrompe como conceito vinculante e inspirador da multiplicidade de iniciativas em torno da superação do individualismo e da competitividade em torno do acúmulo do capital. Nesta compreensão do trabalho, oposta ao capitalismo, Élio Gasda aproveita algumas pistas importantes apontadas por Bento XVI, na encíclica *Caritas in veritate*: a reconfiguração da OIT através do *Programa Trabalho Decente*, o movimento sindical cidadão e global, a *economia solidária e de comunhão*. Apesar do contexto econômico desfavorável e da hegemonia do capitalismo, o autor é otimista.

Não basta apenas humanizar o mercado. O trabalho faz parte da sociedade em um contexto histórico e cultural. Isso requer uma nova e profunda reflexão sobre o sentido da economia, sobre os rumos da política, sobre os projetos de sociedade. O trabalho é um fenômeno cultural, não só econômico. A cultura de uma civilização depende muito do sistema produtivo. O autor avalia o alcance da solidariedade como marco referencial para a mudança das estruturas econômicas, seus mecanismos políticos e sociais. As relações interpessoais de reciprocidade, de gratuidade e de solidariedade no trabalho podem converter o mercado em instrumento de concretização da justiça social. A humanização do trabalho deve ser buscada em conexão com a recuperação da liberdade e da dignidade humana dos trabalhadores. Ou seja, a proposta de valorizar o descanso como ponto de partida da teologia tem a finalidade de conferir ao trabalho um sentido humano e humanizador do mundo. É por isso que a *teologia do trabalho* não deveria limitar-se aos seis dias da criação, mas começar justamente pelo sétimo dia, caracterizando-se, assim, como uma teologia aberta a Deus, ao outro e ao futuro.

O descobrimento do descanso como uma componente essencial da ética do trabalho apresenta muitos desafios. Para Élio Gasda, o principal desafio que se apresenta é a solidificação de uma pastoral do mundo do trabalho que leve à emancipação dos trabalhadores e à superação da subordinação da sociedade ao poder do capital.

Esta obra lança a teologia do trabalho na tarefa de repensar suas bases e buscar fundamentos mais sólidos. É um excelente instrumento para pensar o trabalho à luz da fé. Neste sentido, vem preencher uma lacuna, como afirma no prólogo Luis González-Carvajal: “é verdade que recentemente têm aparecido algumas reflexões, mas me atrevo a dizer que nenhuma tão completa como a de Élio Gasda”. Este livro é uma boa forma de comemorar os 60 anos da publicação de Chenu – *Para uma teologia do trabalho* e, também, os 120 anos da Doutrina Social da Igreja (DSI) e os 30 anos da encíclica *Laborem exercens* de João Paulo II.

Geraldo Luiz De Mori SJ

FOSTER, David: *La llamada de lo profundo: Ahondar en la oración*. Tradução do original inglês de 2007 por Juan Antonio Medina López. Santander: Sal Terrae, 2009. 181 pp., 20 X 13,3 cm. Col. El Pozo de Siquem, 254. ISBN 978-84-293-1827-2.

1. O livro do beneditino D. Foster apresenta uma proposta para o aprofundamento da escuta de Deus na vida cotidiana. Concentra-se nos pressupostos antropológicos fundamentais envolvidos no processo de amadurecimento na orientação do ser humano para Deus. Relaciona os aspectos antropológico, teológico e espiritual da oração como unidade e evidencia o mútuo remeter-se entre as dimensões pessoal e comunitária (eclesial) da vida de oração. A abordagem enfoca elementos da teoria da meditação e contemplação, bem como métodos de meditação e contemplação. Com naturalidade o autor integra nos elementos discursivos a riqueza da própria experiência como alguém que se exercita diariamente na contemplação.

Sua proposta global consiste em mostrar que o aprofundamento na orientação da vida para Deus implica passar das orações à oração. Considera a importância das diversas formas de orar com o emprego de palavras, mas o cristão necessita entrar no nível da contemplação. Seria propriamente a prática do “escutar” a Deus. Alude a vários tipos de oração que incluem a leitura da Escritura e a meditação como método. Na fase mais antiga está a *Lectio divina*; refere-se também à meditação inaciana e à oração “centrante”. Dá atenção aos vários modos de oração pessoal. Ocupa-se também da oração da Igreja, incluindo-se aí a Liturgia das Horas e a eucaristia. Todas elas visam a encontrar um itinerário do aprofundamento e amadurecimento na relação com Deus.

2. A definição de oração como escuta do Senhor e “orientação para Deus” inclui várias “verdades básicas”, que partem obviamente da compreensão

cristã do ser humano. A primeira é a *necessidade da oração*. Esta constitui uma atividade própria do ser humano. A sua falta diminui a realidade da criatura humana enquanto tal. Do ponto de vista espiritual, a ausência da oração gera um atrofiamiento e carência espiritual. Em consequência disso, a oração deve tornar-se uma prioridade na vida do cristão. Dar-lhe prioridade significa cumprir o que deve ser feito a fim de orientar a vida para Deus. Em segundo lugar, está o *aprender a orar orando*. Uma vez que se sente interiormente a necessidade da oração, então basta começar a praticá-la. Não é necessário apropriar-se de técnicas especiais. A oração é essencialmente relacional. Por isso leva o ser humano a estabelecer compromisso com Deus na amizade e no amor. Na esteira desse relacionamento o orante se compromete com o próximo e o mundo. O *esforço pessoal* constitui outra verdade da oração. Aparece aqui certo paradoxo da oração. Por um lado, orar consiste em receber um presente divino. Se ela requer esforço do sujeito e este se dispõe ao trabalho, a prática da oração se desenvolverá de modo espontâneo, criativo e alegre. A oração torna-se um hábito do pensamento e do coração. Progressivamente forma no cristão uma atitude orante, ensina-o uma forma de ver as coisas e o guia no modo de viver e responder a tudo. A essas verdades, juntam-se três regras básicas da oração: deixar que Deus seja Deus; deixar que Deus seja Deus para nós e deixar que Deus tenha seu tempo. Para a prática concreta da contemplação, aquele que está buscando cada vez mais orientar seu ser para Deus utiliza-se de meios que estão ao alcance de todos. Incluem-se aí a escolha do tempo, por exemplo, considerar que o melhor horário para o silêncio e oração será pela manhã. Podem-se usar técnicas de relaxamento.

O autor apresenta sua concepção de modo progressivo. Neste sentido afirma que a oração consiste na “inserção da mente no coração”. Ao mesmo tempo assume um caráter muito realista, considerando o “hic et nunc” dessa escuta de Deus. Alude à própria experiência ressaltando que no mosteiro tem havido uma atenção a questões como a justiça e a paz no mundo. Consciente da própria realidade pessoal e do mundo onde está, o orante vivencia a passagem do pensamento ao desejo de Deus. Volta-se para Deus. Ocorre uma recordação constante de Deus.

3. Foster apresenta a importância do silêncio, tanto o interior quanto o exterior. Distingue-os o valor de ambos e mostra a relação entre esses dois aspectos. Uma consequência fundamental do silêncio é a descoberta do “segredo da escuta”: ser você mesmo no silêncio de Deus. Na escuta, tomamos consciência do mistério de Deus presente que constitui a base de toda oração. A oração afetiva permite que o coração e o desejo orientem nossa consciência. Isso reflete uma questão determinante no processo de aprofundamento da escuta: Deus escapa à nossa capacidade de conhecimento. Pela oração vamos além do âmbito da imaginação e do “raciocínio discursivo”, aprendemos que Deus é realidade pura e simples. Não se atinge nem conhece a Deus como tal e com frequência podemos ter uma

experiência de confusão. Ainda que não vejamos a Deus, temos um encontro com ele. O Espírito Santo está agindo para nos unir a Deus que desejamos e buscamos. Mas isso não significa dizer que nossa oração seja irracional, mas trata-se de deixar que os pensamentos sejam guiados pelo coração. Portanto, na oração não é o conhecimento que orienta nossa consciência, mas sim o amor e o desejo. Alguns elementos bíblicos contribuem para que o cristão entre na escola do silêncio. Entre eles está a figura do servo de Javé apresentada pelo Dêutero-Isaías. O servo aparece aí como o cordeiro maltratado, mas que não abre a boca (cf. Is 53,7). Nos relatos da paixão registrados nos evangelhos, o silêncio de Jesus é paradoxalmente eloquente, enquanto sendo a Palavra do Pai entrega-se a ele no silêncio da Cruz. Ele anunciou a palavra de Deus, terminou no silêncio e voltou ao Pai. Mas Deus completou a sua obra de salvação em silêncio, na ressurreição. O silêncio não pode ser levado ao romantismo. O homem é posto diante de sua própria realidade e resta-lhe o silêncio. Assim ocorreu com Jó, a quem Deus reduziu ao silêncio (cf. Jó 42,6). A soberania de Deus convida ao conhecimento dele no silêncio (cf. Sl 46,10). O profeta Elias o descobriu quando o próprio Deus permaneceu em silêncio (cf. 1Rs 19,12). No silêncio se alcança a libertação dos ídolos e certas imagens de Deus e assim aprendemos a amá-lo tal como ele é. Não o conhecemos cabalmente, mas algo mais importante que isso nos sucede: ele nos conhece, o que nos enche de confiança. No entanto, esperamos vê-lo como Ele é (1Jo 3,2) pelo amor nos assemelhamos a Ele (1Jo 4,17-19). No silêncio não há lugar para o medo; neste espaço Deus atrai para a vida na Trindade.

A ênfase no valor do silêncio justifica-se pelo vários elementos que ele ajuda a descortinar e assumir. Do ponto de vista antropológico está claro que a “Oração no silêncio” não é algo tão fácil. Nesse âmbito, Deus nos apresenta o que tentamos esconder de nós mesmos. Faz vir à tona nossos medos. Aí Deus nos ensina a esperar e aprofundar em nossa disposição interior. Fortalece o nosso desejo de algo maior que tudo aquilo que possa haver em nosso enfraquecido “mundo de atos e palavras”. A aprendizagem da escuta do silêncio nos introduz em uma “nova forma de comunicação com Deus”. Trata-se de uma nova linguagem que não é composta de palavras. Nela encontra-se o modo como o Pai e o Filho estão presentes no Espírito Santo em cada um de nós. Entendemos então que o silêncio torna-se uma forma de oração através da qual Deus ora dentro de nós. Além disso, nesse espaço criativo Deus nos transforma para aperfeiçoar em nós a imagem de Cristo e infundir-nos o Espírito Santo.

4. O contexto biográfico ocupa também um lugar significativo na oração. O renascimento espiritual implica a narração da própria história. Opera-se um voltar-se para Ele descobrindo o modo como Ele tem atuado na origem e no fazer-se de nossa vida. Mas esse olhar interior não afasta a pessoa de sua realidade, pois implica ter atenção à história, descobrindo “a ordem de todas as coisas”.

Na análise do crescimento espiritual Foster leva em conta vários aspectos: a purificação do coração que se origina no ambiente monástico; a elevação da mente para Deus, que se baseia no pensamento de Santo Agostinho e a psicologia moderna que procura explicar a passagem do “ego” ao nosso verdadeiro “eu”. O autor acentua o segundo elemento, ressaltando que a mente é o lugar da relação com a fonte do ser. Nas *Confissões* defende que o objetivo do itinerário racional é perceber Deus em nossa experiência como aquela luz intelectual presente em nossa mente. Mas tal percepção situa-se em nível superior e transcendente. Neste sentido, o objetivo da oração seria transformar o centro de nossa atenção na fonte de luz da mente. A contribuição mais importante de Agostinho para este tema consiste em estabelecer a dimensão contemplativa da oração como descobrimento de Deus em nossa consciência. Desta forma, o caráter cognitivo da fé constitui o aspecto mais significativo de sua teoria. Há estreita relação entre o amadurecimento da fé e a reforma moral e espiritual da vida dos cristãos. A partir dessa concepção agostiniana dos princípios da oração o autor formula outra descrição conceitual de oração, que se reveste de dimensão escatológica. A oração será então a tentativa de orientar a mente para a fonte da luz. Por meio de tal luz entendemos o valor último das coisas.

A passagem do ego ao eu verdadeiro implica estreita comunicação entre essas realidades. O eu atinge uma transparência de si próprio. A partir dessa determinação, a oração surge como um desaprender. Pois o sujeito confronta-se com a verdadeira identidade. Descentra-se de si mesmo. A vida coloca-se como linguagem básica. A integridade espiritual é outro fator que faz parte do processo de amadurecimento na fé e na vivência da oração. Nesse nível espiritual se desenvolve a entrega aos demais. Vemos assim a consequência pastoral da oração, quando assumida como caminho da missão pacificadora. O fim da oração é a entrega do orante ao Senhor e ao próximo pela comunhão e a criação da paz.

5. Chave fundamental para o exercício da oração contemplativa: a paciência, que está aliada a condições de meio como o espaço adequado e o tempo para a oração. A pureza de coração tradicionalmente presente nos manuais de ensinamento implica na unidade de contemplação e justiça. Neste contexto, o autor define contemplação como veracidade, sinceridade que alguém tem para consigo mesmo. Inclui-se aí tanto aquilo que se faz como as afirmações. Biblicamente significa ser honesto e autêntico diante de Deus. O encaminhar-se para Deus e encontrá-lo em nosso coração e escutá-lo em nossa existência tem a ver diretamente também com o amor e o perdão a si próprio. A orientação para Deus exige assumir também um caminho de conversão.

Com sua forte ênfase antropológica, o livro constitui uma chamada à tomada de consciência da verdade pessoal de cada um diante de si e de Deus.

Esta é a base para o empenho pleno em construir a paz. O sujeito estabelece a paz consigo próprio e com os demais e a partir daí cria paz no mundo. O beneditino avalia que a regra da humildade de São Bento serve para os cristãos em geral. Pela observância desta regra atribuímos qualquer passo adiante na vida de fé ao Deus que nos ama. Acrescenta-se a isso a afirmação da confiança no Senhor, reconhecendo a existência das linhas do mal na própria história. Como sabedoria no Espírito, aprendemos a aceitarmos a nós próprios e buscamos paz com o próprio "eu".

6. Finalmente o autor trata da dimensão sacerdotal da oração. Nada mais é do que a assunção dos compromissos do batismo. Daí decorre a participação no sacerdócio de Cristo. Ocorre a transformação de nosso amor em amor divino. Atingimos o nível de oração profunda e se eleva a Deus oração de intercessão, que tem vários níveis, conforme a responsabilidade do orante diante de Deus. A intercessão está intimamente ligada com a necessidade de paz.

O caráter pessoal da oração e sua eclesialidade tomam forma a partir da participação no coração orante de Cristo. A eucaristia é expressão do sacerdócio como dom supremo de Deus em Cristo. A estrutura pascal da vida humana de Jesus constitui a base estrutural da nova vida na fé e na contemplação. A partir dessa estrutura cristológica a vida de oração transforma-se em serviço, torna-se uma oferta a Deus em contínuo morrer e ressuscitar.

7. O livro de Foster é uma valiosa contribuição para uma compreensão do significado profundo da oração contemplativa. A proposta do monge dirige-se a todo fiel cristão que queira aprofundar a orientação de si mesmo e sua existência para o Senhor. Valoriza as expressões de fé e as formas simples de oração e as orienta para o aprofundamento da vida de fé e oração. Esclarece as bases antropológicas da oração e da contemplação. Abre portas de compreensão da relação entre o encontro com Deus no silêncio interior e a realidade do mundo necessitado de harmonia e reconhecimento do valor do ser humano. A contemplação como nível elevado de intimidade com Deus tem consequências para a vida pessoal e para a comunidade por meio da conversão. Igualmente diz respeito à sociedade através do serviço na busca da paz a partir da paz interior. O leitor poderá assim fazer o itinerário do orante que vive um processo de aprendizagem passando pelo encontro consigo mesmo. É convidado a saborear a presença de Deus deixando que seu conhecimento seja conduzido pelo coração e o desejo de Deus. Os que se interessam por fazer um processo de acompanhamento espiritual considerando a própria vivência de oração contemplativa podem ser ajudados por este livro.

Francisco das Chagas de Albuquerque SJ

GRÜN, Anselm: *El Padrenuestro: Una ayuda para vivir de verdad*. Tradução do original alemão de 2009 por José Luis Vázquez Pérez. Santander: Sal Terrae, 2010. 142 pp., 20 X 13,3 cm. Col. El Pozo de Siquem, 261. ISBN 978-84-293-1850-0.

Monge beneditino da Abadia de Münsterschwarzach (Alemanha) e conhecido mundialmente pelo sucesso editorial de seus livros sobre diversos temas de espiritualidade cristã na atualidade, o A. busca nesta obra oferecer ao leitor uma nova interpretação teológico-espiritual da oração do Pai-Nosso, baseando-se inicialmente na narração desta oração presente no Evangelho de Mateus e na sua própria visão pessoal, para depois comentar também a interpretação que o evangelista Lucas faz da Oração do Senhor, na tentativa de extrair da mesma uma espécie de “teoria da oração”.

O primeiro capítulo traz uma interpretação do Pai-Nosso a partir de três grandes significados que o A. detecta nesta oração de Jesus, quando a lê no relato evangélico mateano. Num primeiro momento, trata-se de um caminho para adentrar mais profundamente na mentalidade de Jesus. Num segundo momento, consiste no resumo de toda a mensagem do Evangelho, revelando os seus temas essenciais. E, num terceiro momento, o Pai-Nosso é vinculado teologicamente pelo A. ao discurso de Jesus no sermão da montanha, desafiando o cristão a unir na sua experiência de Deus oração e ação, mística e compromisso político, tal como fez Jesus.

De fato, a intenção do A. é chamar a atenção do leitor para o *perigo da privatização da espiritualidade cristã* (1.1) e sua consequente esterilidade social. Além disso, na sua *interpretação do Pai-Nosso a partir do sermão da montanha* (1.2), ele apresenta esta oração de Jesus como fruto de uma experiência mística, mas também como resumo de toda a Boa Nova de Cristo.

No segundo capítulo cada frase da oração ensinada pelo Mestre Jesus é comentada pelo A. Assim, é destacada a íntima relação nossa de filhos com o *Pai* (2.1), mas também se recorda o quanto determinadas feridas paternas e maternas podem atrapalhar que exista a mesma intimidade entre o orante e o Senhor. Deus é recordado como o Pai de todos os seres humanos, de toda a humanidade. Por outro lado, ao dizermos que Ele *está no céu*, reconhecemos a nossa sede de transcendência, de encontro com este céu que também está dentro de nós. E quando desejamos que *santificado seja o vosso nome* (2.2), é porque o nome remete, na verdade, ao ser pessoal de Deus, pois na oração falamos a Deus como a uma pessoa. O nome de Deus descreve a sua essência: o amor. Para o A., esta santificação do nome de Deus é algo diretamente ligado à santificação da nossa vida, quando esta se deixa tocar pelos valores éticos, pela liberdade e pelo amor oriundos da santidade divina, tais como aqueles encontrados nas oito bem-aventuranças. Já *o venha o vosso reino* (2.3) quer indicar não só que o Reino de Deus

chega através de nós e de nossas opções políticas, mas igualmente por meio da experiência mística do encontro com o reino interior, enquanto o pedido para que *seja feita a vossa vontade na terra como no céu* (2.4), segundo o A., evoca a necessidade de sabermos discernir entre a nossa vontade (superficial) e a vontade divina, sendo esta a única capaz de nos conservar sãos e íntegros e de viver em conformidade com o nosso verdadeiro ser, tal como fez Jesus assumindo a vontade do Pai. Nas três últimas petições do Pai-Nosso o orante pede pelo *pão nosso de cada dia* (2.5) que, além de significar o necessário para a nossa subsistência, do ponto de vista material, quer também aludir ao pão eucarístico, que é o próprio Cristo. Pede-se igualmente o perdão de *nossas dívidas, assim como também nós perdoamos aos que nos tem ofendido* (2.6), como verdadeiro ato de libertação, sugere o A., tendo mais uma vez a Jesus como modelo de perdão. É também pedido a Deus que *não nos conduza à tentação* (2.7), pela qual rogamos que Ele não nos deixe cair em tentação, mas que ao passar por ela, possamos estar em comunhão com o seu Filho Jesus, vencedor das tentações, a fim de sairmos também vencedores. Por fim, numa visão realista do mundo, somos levados a pedir ao Pai que *nos livreis do mal* (2.8), que nos oprime e prejudica a nossa humanidade.

Se no segundo capítulo o cenário de fundo com o qual o A. busca articular toda a oração do Pai-Nosso é o das Bem-Aventuranças narradas pelo evangelista Mateus, já no terceiro e último capítulo da sua obra, será o evangelho de Lucas a ocupar o centro da sua reflexão, voltada agora a estudar a importância da oração para Jesus Cristo, visto ser este o evangelho que mais nos apresenta o Jesus orante (3.1), nas mais diferentes situações e nos momentos cruciais da sua vida. Mais que isso, busca o A. explicitar o Deus que a oração de Jesus revela, qual seja, um amigo e um pai, ao qual podemos orar com toda confiança (3.2), pois é Ele quem nos apoia em nossos dramas cotidianos, mesmo quando os outros nos abandonam (3.3). Porém, para que a nossa oração seja eficaz temos que evitar o perigo da autojustificação, como o fariseu da parábola contada por Jesus no evangelho de Lucas (3.4), conservando-nos, ao contrário, humildes e conscientes da nossa dependência de Deus. Encerrando este capítulo, o A. apresenta a oração como fundamento da comunidade cristã (3.5), instrumento de intercessão, experiência de comunhão, missão do cristão e louvor a Deus.

Não obstante toda a riqueza das reflexões trazidas pelo A. sobre a oração ensinada por Jesus aos seus discípulos, o mesmo conclui afirmando que todas as interpretações do Pai-Nosso continuam inacabadas, restando-lhe somente a admiração diante do mistério das palavras orantes do Mestre. Com efeito, longe de ser um estudo exegético exaustivo das narrativas mateana e lucana da oração do Pai-Nosso, a obra parece atingir o seu escopo de despertar no leitor o desejo de continuar explorando os tesouros novos e antigos contidos na oração central do cristão.

Adelson A. Santos SJ

LIBANIO, João Batista: *A escola da liberdade: Subsídios para meditar*. São Paulo, Loyola, 2010. 446 pp., 23 X 16 cm. ISBN 978-85-15-02431-5.

Quem acompanha de perto e com entusiasmo a vasta e bela obra teológica do Pe. João Batista Libanio esperava um livro como esse há muito tempo. Tal é o caso da recenseadora, que o teve como professor e mestre e consciente está de seu profundo conhecimento da espiritualidade na qual foi formado. Espiritualidade esta que também o configurou e formou como teólogo.

É por isso que a publicação suscita uma alegre surpresa. Certamente se trata de uma obra de maturidade por parte deste incansável trabalhador da Palavra de Deus e da inteligência da fé. Como se fosse um desaguar caudaloso de um rio espesso e vasto no Oceano que é seu Alfa e seu Omega.

O que mais impressiona no livro em questão já ao primeiro golpe de vista sobre ele lançado é seu título: *Escola da liberdade*. Apenas os que conhecem Inácio e seus Exercícios adivinharão tudo que se encontra por trás desta palavra: liberdade, que os poetas e menestréis cantaram em todos os tons ao longo de toda a história da humanidade; à qual Jesus de Nazaré deu conteúdo novo e especial; e que Inácio de Loyola conhecia como poucos.

Os Exercícios na verdade são uma experiência que se faz na liberdade para dela sair mais livres, banhados pela liberdade absoluta de Deus que a suscita, a acompanha e a conduz a bom termo, qual seja, sua santíssima vontade. Inácio com seus Exercícios propõe um método de “ordenar-se a si mesmo a fim de buscar e encontrar a vontade de Deus para a própria vida” e nele e através dele se dirige diretamente à liberdade humana. Respeitando essa liberdade de maneira profunda e verdadeira, propõe um caminho àquele ou àquela que deseja encontrar o Senhor como Sentido de sua vida.

Como diz o autor na introdução de seu livro, “a espiritualidade inaciana... posiciona-se... do lado da liberdade” (p. 20). Mas enfatiza que a liberdade segundo Inácio está longe de ser o trêfego e “light” seguir impunemente impulsos e instintos, tão presente na época atual. Equilibrando a balança da vida espiritual, do outro lado da liberdade está a obediência humilde e amorosa a Deus e seu projeto que o exercitante buscará com diligência e prontidão (cf. EE 91-98: Meditação do Reino).

Notável na preocupação metodológica e didática, a fim de ajudar aqueles e aquelas que o leem e guiá-los discretamente e eficientemente na leitura, o Pe. Libanio estrutura seu livro na forma de um processo meditativo teológico-espiritual. Segue a espinha dorsal dos Exercícios Espirituais e os vai recheando de preciosas reflexões teológicas, indicações bíblicas e bibliográficas.

São 21 capítulos que cobrem o itinerário das quatro semanas do retiro de mês (30 dias) que o mesmo Inácio compôs e propôs a gigantes da espiritualidade de seu tempo, como Pedro Fabro e Francisco Xavier. As quatro “semanas” inacianas estão permeadas com alguns Excursus, nos quais o autor resgata o

aparelho metodológico de Inácio que oferece instrumentos ao acompanhante do retiro e ao próprio exercitante: anotações, adições, regras, etc.

Fiel a sua preocupação de auxiliar a experiência dos Exercícios nos dias de hoje, o autor inicia todos os capítulos do livro com uma aterrissagem contextual. Relembra as circunstâncias, os desafios e questões levantadas com relação ao que é o conteúdo das meditações e contemplações daquela precisa etapa que se dispõe a comentar. E assim fazendo, situa o leitor para que consiga extrair mais fruto da leitura orada do texto. Ao final de cada capítulo, propõe textos de apoio, indicações bibliográficas, assim como textos bíblicos que enriquecem a leitura. Essas indicações permitirão inclusive ao leitor retornar sobre a leitura feita, repetindo-a e dela extraindo novos “insights” e inspirações, seguindo uma prática muito inaciana (cf. a orientação a fazer todos os dias uma “repetição” sobre o conteúdo da oração: EE 118).

Ao final de cada capítulo, são propostas perguntas para reflexão pessoal ou comunitária. Pretende assim o autor facilitar o uso do livro por indivíduos ou grupos que façam sua leitura pausada e meditadamente, ao longo dos dias. São perguntas que vão ao coração dos temas e que certamente ajudam muito no objetivo que o livro tem: oferecer elementos para quem quiser usá-los no interior da estrutura dos Exercícios (p. 20).

Sendo um livro bastante diferente em conteúdo e forma da maioria dos outros que compõem a vasta obra do Pe. Libanio, este não deixa de obedecer às características de um texto propriamente teológico. O teólogo que o escreve não se esconde, mas se revela de forma inconfundível e perceptível não apenas ao leitor mais avisado, mas a todos os leitores e leitoras da mesma. É assim que o leitor poderá encontrar alimento teológico para sua reflexão na medida em que avança no aprofundamento espiritual proposto pelos Exercícios de Inácio.

O próprio autor ressalta essa característica, ao situar a cristologia inaciana dentro da mais recente corrente cristológica ascendente, que parte de baixo, do Jesus da história, da humanidade do Verbo Encarnado “por nós”. Revela assim sua pertença inegável a toda uma linhagem de teólogos maiores contemporâneos, como Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar, que admitem e proclamam com júbilo ser sua teologia configurada e selada indelevelmente pela experiência dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio.

Não é diferente com este teólogo mineiro. Nesta obra, o professor e pesquisador, exímio nas lides teológicas acadêmicas e nas assessorias pastorais, expõe diante do leitor a fonte da qual bebe e que lhe dá razão para viver e para esperar. O leitor, agradecido, é convidado a unir-se a esta ação de graças. E a usar responsável e livremente este precioso material que tanto pode ajudá-lo em sua vida espiritual a nível pessoal como também pastoral e comunitário.

Maria Clara Lucchetti Bingemer