

---

BÉGUERIE, Philippe; BEZANÇON, Jean-Noël: *A missa de Paulo VI: retorno ao coração da Tradição*. Tradução Paula Sílvia Rodrigues Coelho da Silva. – São Paulo: Paulus, 2016. 15 x 10 cm. 101 pp. ISBN 978-85-349-4388-8.

---

Trata-se de um pequeno grande livro que permite a todos os membros do povo sacerdotal que é a Igreja, apropriar-se e saborear o grande dom de Deus que foi a reforma litúrgica desejada pelo Vaticano II e levada a efeito sob o pontificado de Paulo VI. Os AA. mesmos declaram no preâmbulo da obra que tentarão “salientar a origem, os objetivos, o conteúdo e os desafios” da reforma (p. 8).

O título “Missa de Paulo VI” é sugestivo. É comum falar-se da “Missa de Pio V” para designar a forma de celebrar a eucaristia na Igreja Romana unificada por desejo do Concílio de Trento e levada a efeito pelo papa dominicano, mas se esquece de homenagear Paulo VI por sua obra ao efetivar a reforma litúrgica ordenada pelo Concílio Vaticano II. Também o subtítulo é significativo: “retorno ao coração da Tradição”. Primeiramente, a palavra “Tradição” é grafada com maiúsculas para distinguir das “tradições” com minúscula que não raro deturpam a Tradição. De fato, o missal de Pio V nada mais foi que a edição do missal da Cúria Romana usado na Idade Média tardia, enquanto o de Paulo VI é o resultado de estudos profundos sobre a forma original da celebração eucarística da Igreja Romana, anterior à contaminação com influências exógenas de origem gálica e germânica. Nesse sentido, a Missa de Paulo VI está muito mais de acordo com a Tradição que a de Pio V. Daí a expressão “*retorno ao coração da Tradição*”.

O livro se divide em quatro partes. Na primeira sobre a missa hoje (p. 13-32), depois de uma brevíssima história da missa, os AA. apresentam um “pequeno vocabulário” que explica doze termos, tais como anáfora, anamnese, cânon, epiclese, memorial... Por fim são acentuadas as “novidades” a partir da carta de uma senhora que havia 48 anos não punha os pés na igreja e teve a oportunidade de participar de uma celebração segundo o Missal de Paulo VI. Ela conclui sua carta com as palavras: “Tive verdadeiramente a impressão de que era ‘minha’ missa, e também de todas as pessoas que estavam lá, não apenas a missa do padre...” (p. 28).

A segunda parte explicita as fontes da renovação da missa (p. 33-56): a Constituição do Vaticano II sobre a liturgia, o movimento litúrgico, a volta

às fontes, com a redescoberta de que Cristo é o centro teológico da celebração, a redescoberta das raízes judaicas da liturgia cristã, a abolição das divisões e segregações, que levaram a que a liturgia fosse compreendida e vivida como coisa do clero ou dos monges, sendo os demais cristãos meros assistentes de um espetáculo.

A terceira parte descreve brevemente – como tudo no livro – o ritual restaurado (p. 57-76), resumido nos dois grandes focos: a liturgia da Palavra e a oração eucarística. A liturgia da Palavra é belamente esclarecida com uma citação do teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer, mártir do nazismo. Ele escreve: “Na Palavra anunciada, Cristo entra, segundo a promessa, em sua comunidade que o espera, o invoca e suplica na liturgia. Na Palavra proclamada, Cristo é vivo como Palavra do Pai; da Escritura, ela nos vem pelo Espírito Santo... Ela é a Palavra de Deus, graças à qual o mundo vive. Palavra que cria, aceita e reconcilia” (citação na p. 62). O texto de Bonhoeffer é um belo comentário *avant la lettre* da Constituição da Liturgia nº 7 sobre a presença de Cristo ao proclamar-se a Palavra na liturgia. Da Palavra proclamada nasce a eucaristia (cf. 62).

O trecho que apresenta a oração eucarística em seu dinamismo e em seus componentes é, sem dúvida, o coração deste livrinho. Os AA. são muito felizes ao destacar a dimensão de memorial e a ação do Espírito Santo, fonte do memorial, “como é fonte de toda oração” e “fonte de nossa coesão, de nossa solidariedade” (76), de forma que, na celebração eucarística, é o Corpo de Cristo inteiro que se oferece a Deus Pai. Assim descobrimos que Deus é fonte de nosso louvor e o que superficialmente parece ser oferenda nossa é, na realidade, dom de Deus. “A eucaristia é, para nós, o presente da ressurreição, nos dois sentidos da palavra presente: torna-a atual para nós e com ela nos presenteia” (70).

Na quarta parte os AA. apresentam quatro desafios provenientes da reforma litúrgica (p. 77-98). O primeiro desafio é descobrir que o *Espírito Santo* é “o ator principal de nossas celebrações” (p. 79). Isso significa que, pela ação do Espírito Santo, “todos nós, cristãos, em estreita comunhão uns com os outros e sob a presidência do sacerdote que realiza seu ministério, somos concelebrantes da única liturgia, que é aquela de Jesus ressuscitado” (p. 82).

O segundo desafio é aprender da liturgia a verdadeira *dinâmica da oração cristã* que se distingue da oração de qualquer outra religião, pois se dirige ao Pai pelo Filho no Espírito Santo. Este desafio poderia ser aprofundado com a leitura do livro de Jon SOBRINO, *La oración de Jesús y del cristiano*. Bogotá: Paulinas, 1979 e das páginas 207-211 de seu livro *Jesus, o libertador*. Tomo I: *A história de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Vozes, 1994. Também o recenseador explicita essa temática em seu livro *Nas fontes da vida cristã*: para uma teologia do batismo-crisma. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2012, páginas 130-134.

O terceiro desafio é conservar a tensão e unidade entre ceia e sacrifício: “... quando se dissocia, na compreensão da missa, refeição e sacrifício, confronta-se uma concepção pagã de refeição, ato profano de comer, com uma concepção, também pagã, do sacrifício como imolação sangrenta” (92). Para a tradição judaica e cristã, a refeição é sempre um ato religioso que se inicia bendizendo o Senhor que nos dá o alimento. E o essencial do sacrifício é a oferta que expressa o reconhecimento humano pelos dons de Deus. “Esse verdadeiro sacrifício não se limita à refeição fraterna: ele se consoma, depois de Cristo, no dom de si” (p. 94). E os AA. concluem sua reflexão, citando J. Ratzinger: “Podemos dizer que só celebra realmente a eucaristia aquele que a realiza no serviço divino de todos os dias que é o amor fraterno” (citação do livro *O novo povo de Deus*).

O quarto desafio é a dimensão ecumênica da reforma litúrgica. Diante do escândalo que significa o fato de a eucaristia, o sacramento da unidade, ser o que mais divide as Igrejas cristãs, os AA. se perguntam se não se deveria inverter a prática atual: a divisão nos impede de celebrar a eucaristia juntos; por que a hospitalidade eucarística não poderia ser justamente um caminho para a unidade? Depois desta pergunta, os AA. mostram claramente que sua opção vai nesta direção, o que – na opinião do recenseador – é muito problemático.

Na conclusão (99-101), os AA. recordam que se celebra a missa “para honra e glória de seu nome e para o nosso bem e de toda a santa Igreja” (os AA. usam o texto da tradução francesa do missal: “para a glória de Deus e a salvação do mundo”).

Com esta última observação já estamos num aspecto da crítica a ser feita à tradução – em geral bastante boa: por que não citar os textos litúrgicos em sua tradução oficial brasileira, com que os leitores devem estar familiarizados? Parece que a tradutora nunca vai à missa, para perceber expressões correntes da liturgia, como, por exemplo, a resposta do diálogo invitatório da oração eucarística que em português soa “é nosso dever e nossa salvação” e assim se distancia do original latino (*dignum et iustum est*) e da tradução oficial francesa (“é justo e necessário”) (31). Assim também “Irmãos, oremos” (99) em vez de “Orai, irmãos”. Ou à p. 66 a citação da epiclese sobre as oferendas da oração eucarística IV diferente da tradução oficial brasileira. A regra geral seguida pela tradutora é dar preferência à tradução do texto litúrgico em francês vertido ao português, embora haja também exceções, como a citação da doxologia final das orações eucarísticas (86). Já com relação aos textos bíblicos, a tradutora se escravizou à tradução da Bíblia de Jerusalém (cf. 48, nota 1) e, com isso, é obrigada a acrescentar várias notas de rodapé, já que o comentário do texto se baseia em outra tradução francesa (cf. 49, n. 2 e 3; 50, n. 4; 59, n. 1).

A regra que o recenseador propõe como mais adequada é citar os textos litúrgicos sempre na tradução brasileira oficial, mas ela tem suas exce-

ções. Assim no caso da exclamação “Como é grande a luz”, usada para desencadear a aclamação anamnética da assembleia no missal francês, quando se deseja determinada resposta. Neste caso, a tradutora tem razão em manter o francês com nota trazendo a expressão usada no Brasil (66, n. 1), porque os AA. a seguir refletirão sobre a palavra “luz” que neste contexto não aparece no nosso missal.

Seria bom recordar aos tradutores das editoras católicas em geral, aquilo que Tomás de Aquino escreveu no prólogo de sua obra *Contra errores Graecorum* (ed. Verardo, nº 1030): “O bom tradutor, esforçando-se por ser fiel ao sentido do texto que traduz, deverá, sobretudo, adaptar seu estilo ao gênio da língua em que se exprime” (...*ad officium boni translatoris pertinet ut [...] servet sententiam, mutet autem modum loquendi secundum proprietatem linguae in quam transfert*). Poderíamos dar alguns exemplos que poderiam ter sido seguidos nesta tradução: O canto litúrgico de L. Deiss, citado à p. 7, foi traduzido ao português e é usado em nossas comunidades, mas não na tradução literal que a tradutora fez. Caberia citá-lo como o cantamos no Brasil (“Povo de reis, assembleia santa, povo sacerdotal, povo de Deus, bendize o teu Senhor”). Não seria traição ao original, mas antes fidelidade ao sentido do que os AA. queriam dizer. – Da mesma forma, à p. 69, os AA., escrevendo em francês, informam que o vocábulo “memorial” é a tradução francesa da palavra grega “anamnese”. Uma tradução que seguisse o princípio de Tomás de Aquino lembrado acima exigiria que se dissesse que “memorial” é a tradução portuguesa de “anamnese”. – Na p. 71, quando os AA. se referem a dois cantos de língua francesa, não caberia traduzi-los, mas mencionar cantos brasileiros que às vezes se cantam nesse momento da missa e correspondem ao caso criticado pelos AA., como seriam “Bendito e louvado seja...” e “Ó anjos celestes...”. – Semelhantemente se diga das traduções francesas da Bíblia citadas à p. 40. Para o Brasil não significa nada mencionar as traduções de Crampon, Liénard, Osty-Trinquet etc. Mas se poderia falar da Bíblia da Ave Maria, da Editora Vozes etc. – A designação do cálice na última ceia também leva ao mesmo problema. O francês usa a palavra “coupe” e não a também possível palavra “calice”, mas em português nunca se dirá que Jesus tomou a taça de vinho na instituição da eucaristia; dir-se-á o cálice.

A manutenção de algumas palavras em francês por vezes não tem razão. É o caso de Trèves, nome francês para a cidade alemã de Trier (41). Ou o termo “o bom Deus” (de “*le Bon Dieu*”), a maneira habitual de designar Deus na linguagem religiosa da França, mas que soa absolutamente estranho em português (45).

Às vezes ocorrem descuidos ou erros de tradução. À p. 16, lemos: “em torno ... dos padres (de *presbuteros*, o antigo)”. A propósito poderia observar-se: 1) seria melhor, em vez de ter traduzido “prêtres” por “padres”, ter falado em “presbíteros”; 2) a transliteração *presbuteros* tem sentido para a maneira

de o leitor francês ler o “u”, para nós deveria ter sido transliterado como *presbyteros*; 3) traduzir aqui “*l’ancien*” por “o antigo” é um imenso vacilo, pois deveria ter sido traduzido por “o ancião”. – Aimé Georges Martimort, grande liturgista francês, figura importante no âmbito da reforma litúrgica, não era religioso, mas cônego (42). Certamente a tradutora não sabia o que fazer com a palavra “*chanoine*”. – À p. 94, na linha 11, falta uma crase: deveria ser “à distância”. – É fácil confundir a palavra francesa “depuis” que significa “desde” com a palavra portuguesa “depois”. A tradutora fez essa confusão à p. 97, onde os AA. querem referir-se a uma “reforma empreendida *desde há* algumas décadas” e não “*depois de* algumas décadas”.

A bibliografia a que os AA. se referem em nota de rodapé deveria servir para que o leitor interessado fosse atrás das informações contidas nas obras citadas para aprofundar as questões abordadas. Isso significa que, na medida em que existem traduções brasileiras, se deveria citar as obras segundo a tradução. Ora, o importante *Documento de Lima*, do Conselho Mundial de Igrejas (90, n. 3), existe obviamente em português (CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS; COMISSÃO DE FÉ E CONSTITUIÇÃO. *Batismo - Eucaristia – Ministério: convergência da fé*. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1983). – A “Apresentação geral do Missal Romano” está em qualquer edição desse missal; não seria preciso referir uma obra em francês (30, n. 2). – A obra de François-Xavier DURRWELL sobre o mistério pascal (45, n. 6) foi publicada em português (*A ressurreição de Jesus: mistério de salvação*. São Paulo: Herder, 1969). – Igualmente a obra magna de Josef-Andreas JUNG-MANN (87, n. 1) foi numa época relativamente recente felizmente publicada em português (*Missarum sollemnia: origens, liturgia, história e teologia da missa romana*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2010). – Também o livro *O novo Povo de Deus* (São Paulo: Paulinas, 1974), de Joseph RATZINGER (94, n. 3),

O leitor poderia perguntar-se: por que uma recensão tão longa para uma obra tão breve? Por duas razões: 1) a primeira parte da recensão, sobre o conteúdo, quer incentivar o estudo e aprofundamento da reforma litúrgica, quando não falta quem queira voltar à forma anterior sob o pretexto de uma “reforma da reforma” que, na realidade, é a revogação da reforma; 2) a segunda parte da recensão, de caráter formal, é infelizmente uma necessidade constante nas traduções brasileiras de obras teológicas: recordar alguns princípios de uma tradução não só boa, mas inteligente.

De resto, reitero a importância de divulgar este livrinho pela grande atualidade e importância. Foi uma feliz iniciativa da Editora Paulus fazê-lo acessível ao leitor brasileiro.

Francisco Taborda SJ

---

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *O caráter prático-social da teologia: tópicos fundamentais de epistemologia teológica*. Col. Theologica. São Paulo: Loyola, 2017. 136pp. ISBN 978-85-15-04439-9.

---

Francisco de Aquino Júnior é presbítero da Diocese de Limoeiro do Norte (CE), doutor em teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität Münster (Alemanha) e professor de teologia na Faculdade Católica de Fortaleza (CE) e na Universidade de Pernambuco (UNICAP).

A presente obra reúne seis artigos do A. que tratam da problemática em torno à epistemologia da teologia, método teológico e dimensão prático-social como constitutiva da atividade teológica. Propõe-se apresentar uma epistemologia fundamental da teologia que, como fundamental, não deve ser confundida com um método teológico determinado. Essa epistemologia fundamental antecede ao método propriamente dito, tal como o alicerce na construção de uma casa. Nesse sentido, o A. fala de um “método teológico fundamental” porque não trata dos passos, momentos e procedimentos no processo de elaboração de uma teoria teológica (coisa que caberia ao método teológico propriamente dito), mas antes trata do problema de fundo (ou de fundamento) do conhecimento teológico como tal (p. 15). O referencial teórico dessa epistemologia teológica o A. encontra na filosofia de Xavier Zubiri e de Ignacio Ellacuría.

O ponto de partida para se falar de um “método teológico fundamental” não pode, contudo, prescindir totalmente de um método teológico concreto. Por isso, o A. toma e apresenta o “método” empregado pelo Concílio Vaticano II (cap. 1). Embora desenvolver, formular e propor um método teológico como tal não fosse tarefa que o Concílio se propunha, certamente há de ser possível encontrar um “método teológico conciliar” e esboçar suas orientações, traços e elementos fundamentais (p. 19). Assim, a partir de alguns textos conciliares (OT, PO, DV, GS, SC, UR, CD, AD), o A. apresenta sistematicamente um esboço do método teológico aí empregado, indicando em seguida tanto sua novidade quanto seus limites. Esse esboço do método conciliar revela que o mesmo é constituído e dinamizado por um duplo momento: um momento mais positivo-dogmático, caracterizado pela escuta atenta, voltado à Tradição e às fontes; e um momento mais reflexivo, explicativo e pastoral, que revela o esforço de atualização da Boa Nova cristã (p. 24). Pela comparação com a teologia pré-conciliar (neoescolástica), o A. realça como novidade, nos marcos fundamentais do método, a atenção dada à história da salvação (sua centralidade), a consideração do conjunto das fontes da revelação e o caráter pastoral (expresso por João XXIII por ocasião da abertura do Concílio). Os limites da teologia conciliar e do seu método teológico se encontram, por sua vez, no contexto do próprio Concílio (seu lugar social), que, desde uma perspectiva marcadamente

européia, não toma os outros diferentes lugares sociais em nosso mundo, e se dirige, deste modo, a um “todos” universal e, conseqüentemente, um tanto vago. Sem negar a importância do Concílio, é preciso dizer com o A. que a universalidade da teoria (da mensagem) não finca raízes na práxis da vida dos cristãos do mesmo modo em todos os lugares sociais.

O primeiro pressuposto epistemológico fundamental do fazer teológico é o “assunto” da teologia cristã, e este é o *reinado de Deus* (cap. 2). Segundo o A, as dificuldades para determinar o assunto da teologia já se iniciam pela ambigüidade e equivocidade do próprio vocábulo “teologia”, pelo modo de nosso acesso a Deus transcendente e a Jesus de Nazaré e, não por último, pelo caráter complexo e conflitivo da determinação dos sinais atuais da presença e atuação de Deus na nossa história (sinais dos tempos). Buscando uma formulação adequada para o assunto da teologia cristã escreve: “ela (a teologia cristã) trata de Deus enquanto e na medida em que se faz presente e atua na história, tal como se deu na práxis de Jesus de Nazaré, a quem a comunidade cristã confessa como o Cristo” (p. 38). Assim, a práxis de Jesus é o lugar e o critério mais adequado para determinar e formular o assunto da teologia: o reinado de Deus que irrompe nessa práxis de Jesus. Com efeito, o reinado de Deus constitui “o resumo de toda pregação de Jesus”, é a realidade e o conceito mais centrais e fundamentais na vida de Jesus, é “a causa de Jesus” (p. 40). Em síntese: o assunto da pregação e da práxis de Jesus Cristo deve ser o assunto da teologia cristã. Deste modo, o seu o ponto de partida não se encontram enunciados dogmáticos, mas na própria ação amorosa e compassiva de Deus que se manifestou na práxis de Jesus de Nazaré.

A problemática do caráter *práxico* da teologia é o tema seguinte (cap. 3). Não se trata aqui de tomar a práxis como objeto da teologia, nem como sua finalidade, menos ainda como conjunto das atividades pastorais da comunidade eclesial (“teologia pastoral”), mas sim de tomá-la como momento constitutivo e determinante do conhecimento teológico como tal (p. 53). No centro deste capítulo está o processo de conhecimento teológico situado no horizonte da problemática teoria x práxis. E para mostrar o caráter *práxico* da teologia é preciso mostrar que a práxis é constitutiva do conhecimento em geral e, por isso, também do conhecimento teológico, e que o tipo de vínculo que se estabelece entre teoria e práxis não é o de mera relação ou justa posição, mas antes é interno, é constitutivo dessas dimensões. Conseqüentemente, uma das dimensões simplesmente não existe sem a outra: não há práxis que não seja, de alguma forma e em certa medida, inteligente. A práxis tem como uma de suas notas fundamentais a teoria, e esta é um momento da práxis (p. 56). O caráter *práxico* da teologia tem a ver com a realidade a ser inteligida por ela: o reinado de Deus como práxis e como determinante do acesso intelectual e, por isso mesmo, do fazer teológico enquanto atividade intelectual (p. 68). Na medida em

que a inteligência tem origem e finalidade práticas, e dado que não existe prática desinteressada, a teologia não está livre de interesses. A razão disso é que ela está condicionada e é dinamizada pela realização do reinado de Deus (p. 70-71). Esse caráter prático é o que permite a verificação e historicização da teologia, ou seja, a teoria teológica deve ser verificável na prática teológica tornando-se, assim, e somente assim, relevante para uma situação histórica determinada.

O caráter propriamente *social* da teologia é o tema central do capítulo seguinte (4). Mais uma vez não se trata de questões sociais: moral social, teologia moral social, teologia social, nem da doutrina ou ensino social da Igreja, nem de algo específico da Teologia da Libertação, mas diz respeito a toda e qualquer teologia por ser ela constitutivamente social. O A. parte da dimensão social da vida humana como tal e aí situa e desenvolve a discussão entre uma postura individualista e uma objetivista do social (a relação entre indivíduo e sociedade) para concluir que o social nem é algo meramente decorrente de um pacto ou contrato entre indivíduos, nem tampouco algo que paira sobre os indivíduos, já que concretamente não existe um indivíduo natural prévio a qualquer nexos ou vínculo social, como também não existe uma realidade social anterior a cada indivíduo (p. 78). Os seres humanos são essenciais e constitutivamente sociais. Eles estão vinculados uns aos outros quer geneticamente (biologicamente, pessoalmente) quer humanamente: con-vivendo, formando sociedade (impessoalmente, enquanto cumprem aí determinada função social). Se o social é dimensão constitutiva da vida humana (mensurando-a, portanto, em sua totalidade), e se a inteligência é um dos momentos da vida humana, segue-se que esta será necessariamente social (82). Mesmo aquelas realidades que não são estritamente sociais (mundo natural, vegetal, fenômenos naturais, Deus, etc.) só são apreendidas intelectualmente por estarem inseridas na vida humana e terem aí algum significado (p. 83-84). Embora seja claro que a teologia não se reduz ao caráter social, este não deixa de ser uma dimensão intrínseca à teologia (p. 95).

Afirmar e explicitar o caráter social da teologia é fundamental, mas ainda não é suficiente. É preciso determinar, teórica e teologicamente, qual seja o seu *lugar social* (cap. 5). A expressão “lugar social” é equívoca, polissêmica e analógica. Pode designar um espaço físico-geográfico (determinado socialmente, como a América Latina, por exemplo), uma posição ou situação social (pobre, rico, índio, africano), um ponto de vista intelectual (“todo ponto de vista é a vista a partir de um ponto” – p. 101). Uma mesma realidade pode ser vista sob vários pontos de vista. Contudo, é inegável que o lugar onde se está condiciona tanto a ação quanto a inteligência das coisas e acontecimentos. Sendo assim, a determinação, a manutenção ou a transformação de um lugar social se dá no próprio processo social de organização e configuração da vida coletiva (p. 104). No caso da nossa sociedade (latino-americana) há diferentes lugares sociais e essa diferença

se configura como desigualdade, dominação, subordinação. Para determinar o lugar social da teologia (também e especialmente neste nosso contexto) é preciso levantar a questão: uma vez que o assunto da teologia é o reinado de Deus manifestado na práxis de Jesus de Nazaré, será que o lugar social da teologia é indiferente? Ou será que essa referência à práxis de Jesus obriga a teologia a se situar em um determinado lugar e mesmo em oposição a outros lugares? (p. 109). Segundo o A., o problema da determinação do lugar social da teologia é relativamente recente e foi desenvolvido, sobretudo, no seio da Teologia da Libertação. Esta o expressou de diversas maneiras: o pobre, o mundo dos pobres e oprimidos, os povos dominados, as classes exploradas, as raças desprezadas, as maiorias populares, os povos crucificados (p. 109-110). Dentre as razões teológicas que os teólogos da libertação têm para afirmar que o lugar social da teologia deva ser o mundo dos pobres e oprimidos, o A. aponta quatro delas. A primeira razão: o mundo dos pobres e oprimidos é lugar privilegiado de acesso ao reinado de Deus, é o lugar da revelação e da fé. As Escrituras mostram a centralidade dos pobres e oprimidos (pobre-órfão-viúva-estrangeiro). São eles o coração da história de Deus com seu povo. O reinado de Deus é anunciado por Jesus aos pobres e oprimidos. Se o reinado de Deus tem a ver com a salvação dos pobres e oprimidos, então a inteligência desse reinado de Deus, a teologia, deverá encontrar no mundo dos pobres e oprimidos o seu lugar social. A segunda razão: os pobres e oprimidos são os destinatários privilegiados da salvação a serviço da qual está a própria teologia (p. 111). Se a teologia está a serviço da salvação, então deve estar a serviço dos pobres e oprimidos a quem a salvação é anunciada. Ela trata do reinado de Deus (seu assunto) que se destina aos pobres e oprimidos (a serviço de quem ela deve estar por causa de seu assunto). Terceira razão: o mundo dos pobres e oprimidos é o lugar mais adequado de historicização e verificação da teologia, é lugar onde ela deve ser testada e onde sua verdade deve ser comprovada ou verificada; afinal a verdade de uma teoria da salvação deve ser buscada e comprovada (ou não) na história (p. 113). A quarta razão surge pela consideração do mundo dos pobres e oprimidos como princípio e critério de desideologização da teologia. O discurso teológico é propenso a “desfigurações e manipulações nem sempre conscientes”, quer devido ao caráter “aparentemente” não verificável de muitas de suas afirmações, quer pela pretensão de universalidade, objetividade e cientificidade de seu discurso. Assim, o seu compromisso para com os pobres e oprimidos é a prova de fogo para sua legitimidade (p. 113-114).

Por fim o A. discute a relação ou interlocução entre *a teologia e as ciências sociais* (cap. 6). Tal interlocução não é evidente nem tranquila, nem entre os teólogos da libertação, nem entre seus críticos. O que se visa aqui é “determinar formalmente, do ponto de vista teológico, o lugar e a importância das ciências sociais no fazer e no produto teológico” (p. 118). Entre os

teólogos latino-americanos, o A. identifica fundamentalmente duas posturas distintas: uma compartilhada por Gustavo Gutiérrez e Clodovis Boff, outra compartilhada por Juan Luís Segundo e Ignacio Ellacuría. Gutiérrez restringe a relação entre teologia e ciências sociais ao momento em que se procura conhecer melhor a realidade na qual a Igreja está inserida e deve atuar. As ciências sociais cumprem a função de análise social, mas não são requeridas para o estudo de assuntos considerados mais estritamente teológicos, já que para isso a teologia vai recorrer às suas próprias fontes (p. 112). Para Boff essa relação se dá no contexto de uma teologia do político no momento de estabelecer o objeto material dessa teologia (a política). As ciências sociais somente oferecem à teologia o sobre que ela tem que se exercer. Ainda que a teologia possa aplicar a contribuição das ciências sociais, estas não são constitutivas do fazer teológico propriamente dito. Ambos os teólogos restringem, portanto, o uso ou a mediação das ciências sociais ao momento de conhecimento da realidade, não as tomam, porém, como mediação da atividade estritamente teológica (p. 124-125). Para Segundo as ciências sociais introduzem no interior da reflexão teológica a “suspeita ideológica” que é imprescindível para se saber quando e como se produz um desvio no percurso do caminho da fé. Assim, elas atuam no processo de “libertação da teologia” e na elaboração de uma teologia verdadeiramente libertadora (p. 129-130). Finalmente, para Ellacuría não é possível desenvolver um discurso teológico crítico e consequente sem a ajuda das ciências sociais, pois tanto a teologia quanto a sociologia se dirigem à “unidade da realidade histórica e do corpo social”. As ciências sociais são importantes não só para o conhecimento da realidade social na qual se vive a fé e se anuncia o Evangelho, mas também no conhecimento social da teologia e de seu processo de desideologização (p. 132-133). Para o A., na linha de Ellacuría, essa relação entre teologia e ciências sociais tem a ver com o processo de conhecimento da realidade na qual os cristãos estão inseridos. “A fé se vive numa realidade concreta e é em referência a essa realidade que o Evangelho se constitui como boa-notícia” (p. 134). Conhecer a realidade é fundamental para se anunciar o Evangelho. Além disso, essa relação tem a ver com o assunto da teologia cristã: o reinado de Deus. É na força e no dinamismo do Espírito de Deus revelado na práxis de Jesus de Nazaré que a vida humana (constitutivamente social) pode ser vivida e configurada. Por isso, essa relação tem a ver também com o caráter social da teologia. As ciências sociais ajudam na explicitação dos interesses sociais que condicionam o fazer teológico e o discurso sobre as consequências e implicações sociais das diferentes formulações teológicas (p. 135-136). Finalmente, essa relação se dá no processo de des-ideologização ou libertação da teologia (como assinalara Segundo e ampliara Ellacuría). “As ciências sociais ajudam a desmascarar os elementos e mecanismos de dominação presentes no discurso teológico, liberando, assim, seu potencial libertador [...] e são, portanto, “mediação” constitutiva e necessária (embora insuficientes) do fazer teológico como tal” (p. 134).

Ainda que o presente livro seja uma compilação de artigos do A., que como tais podem lidos independentemente um do outro, a organização sequencial dos mesmos não perde a linha ou o eixo da argumentação, a saber, a busca do caráter prático-social da teologia com tudo o que isso implica para o fazer teológico como tal.

Com efeito, é esse caráter prático constitutivo da teologia que dá à teologia o seu aspecto “performativo”. Sendo o ser humano constitutivamente um ser social, segue-se que o/a teólogo/a não pode (nem que o quisesse) colocar a realidade social entre parênteses no momento de teologizar. O “assunto da teologia, “o reinado de Deus manifestado na práxis de Jesus”, não é pura e simplesmente um tema entre outros da teologia cristã sobre o qual o teólogo fala como se já não estivesse pessoal e existencialmente “afetado” por essa *ação* de Deus na sua própria história concreta como cristão e como teólogo.

É inegável que o caráter social da teologia tem a ver com o reinado de Deus (seu âmbito de realidade), e que este é determinante de seu processo de inteligência (cf. p. 87). O que talvez se poderia ainda acrescentar ao “social” da teologia seria a subjacente constatação de que este seu elemento constitutivo pode ser buscado e encontrado em Deus mesmo como Relação, como Trindade, como comunidade, como “sociedade”, como amor que não existe na solidão de um indivíduo isolado. Porque a expressão concreta do amor é o serviço, segue-se que o amor se manifesta numa práxis bem concreta. “Deus amou tanto o mundo que enviou seu Filho unigênito ao mundo, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16). Jesus resumiu a lei e os mandamentos ao mandamento do amor: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei. Se amardes uns aos outros, todos saberão que sois meus discípulos” (cf. Jo 13, 34-35). Assim, a práxis de Jesus se entende como o amor de Deus em ação *entre nós*, amor encarnado libertador e transformador da pessoa e, por conseguinte, do contexto social em que ela vive. Do mesmo modo, o Espírito Santo (por quem Jesus Cristo foi concebido e que animava sua vida e práxis) é o amor de Deus agindo *em nós* e, portanto, na teologia que nós fazemos. A reflexão teológica brota de um coração tocado pelo amor de Deus, pelo reinado de Deus, é inspirada por esse amor “derramado em nossos corações” (Rm 5,5). “E, porque sois filhos, Deus enviou aos vossos corações o Espírito de seu Filho, que clama: Aba, Pai” (Gal 4,6).

Uma certa ausência do Espírito Santo na tradição teológica ocidental (marcadamente cristocêntrica) tem sido posta em evidência nos últimos anos. Essa observação, embora muito generalizada, também se aplica ao presente livro, já que nele não se encontra uma referência explícita ao Espírito Santo (há apenas uma menção ao “Espírito de Deus” ao final da p. 134). Com efeito, o reinado de Deus (Pai) manifestado na práxis de Jesus de Nazaré, o Cristo (Filho), não se exaure na práxis de Jesus,

mas continua, a partir dela, pelo Espírito Santo, se manifestando em nós e em toda a criação. Se o reinado de Deus sem a práxis de Jesus permanece algo abstrato, também a práxis de Jesus sem o Espírito Santo pode converter-se facilmente em algum tipo de moralismo ou pragmatismo. A práxis de Jesus, que se dirige especial (mas não exclusivamente) aos pobres e oprimidos, e se compreende a partir deles, continua sendo certamente o critério fundamental e crítico para toda a teologia cristã, mas o discernimento (espiritual), sempre necessário para uma práxis cristã coerente com o evangelho de Cristo, é um dom do Espírito Santo. A epistemologia teológica, essencialmente cristológica, necessita explicitar mais profundamente sua dimensão pneumatológica, tornando-se, assim, uma epistemologia trinitária.

É preciso sublinhar a constatação e a determinação que o A. faz do lugar social da teologia: o mundo dos pobres e oprimidos (cap. 5). Compreende-se que desde um lugar social marcado pela pobreza e opressão (como é o caso da América Latina) brota, a partir da reflexão sobre a práxis de Jesus com, entre e para os pobres e oprimidos, uma compreensão correspondente de qual deva ser o lugar social da teologia, pelo menos da teologia latino-americana. Mas é importante sublinhar, em conformidade com o A., que essa determinação do lugar social da teologia, aqui realizado a partir das contribuições da Teologia da Libertação, não vale (ou não deveria valer) somente para a teologia praticada em nosso meio. É deveras surpreendente que algo tão vital para toda teologia cristã - seu lugar social - tenha permanecido sem contornos sistemáticos mais precisos por tanto tempo. Daí o mérito do A. por ter-nos apresentado sistematicamente tão importante tema para o fazer teológico em sua gênese. Essa sua contribuição se abre a novas investigações sobre a teologado cristianismo, sua identidade e missão, bem como, e, principalmente, sobre o “método fundamental” de se fazer teologia cristã.

Outra grande contribuição do A. nesta obra pode ser encontrada no esforço de superação dos dualismos que a teologia ocidental, na sua longa história, herdou do pensamento helênico. Como bem sublinhou o A., uma tal superação não se dá pela acentuação de um dos polos, mas antes na referência a uma unidade original e necessária e, portanto, não excludente: não há noção de transcendência sem a da imanência, nem de inteligência sem sensibilidade, nem de teoria sem práxis. Inserir o momento prático no interior do próprio ato de conhecimento teológico mostra-se como o caminho mais promissor (se não o único possível) de superação do ainda tão reinante intelectualismo e academicismo da teologia. Esta rica contribuição do A. atinge o centro da problemática que se estabelece em torno do método teológico, recolocando-o sob uma perspectiva epistemológico-fundamental totalmente coerente com o “assunto” da teologia. Com efeito, a falta da reflexão sistemática sobre o caráter social da teologia tendia a deixar a própria teologia (como discurso) um tanto distante da vida e da práxis dos cristãos.

O livro também nos ajuda a compreender melhor o que fundamentalmente estava em discussão na “polêmica” surgida em 2007 em torno da Teologia da Libertação, quando Clodovis Boff publicou um provocante artigo intitulado: “Teologia da Libertação e volta ao fundamento” (Rev. REB, N. 268, V. 67, 2007, p. 1001-1022), ao qual vários teólogos (inclusive o A. deste livro) se pronunciaram. No artigo mencionado, Clodovis criticava a teologia latino-americana da libertação e seus teólogos de terem se “afastado de seu amor primeiro, substituindo Cristo, o único fundamento da teologia, pelo pobre”, operando, assim, uma “inversão de princípio” e introduzindo uma “nefasta ambiguidade epistemológica na teologia”. Aflorava o dualismo entre teoria e prática, o Cristo da fé e o Jesus da história, o ressuscitado e o crucificado, o transcendente e o imanente, a dificuldade de determinar o “assunto” e o “lugar social” desta teologia a partir do mundo dos pobres e oprimidos na sua referência a Jesus Cristo e sua prática.

Percebe-se ainda que o presente livro espelha a temática pesquisada e aprofundada pelo A. em sua tese doutoral: “A Teologia como inteligência do reinado de Deus: o método da Teologia da Libertação segundo Ignacio Ellacuría” (publicada no Brasil em 2010). Os artigos aqui organizados remetem àquela temática e são como desdobramentos fundamentais da mesma na medida em que tomam como ponto de partida problemas capitais lá tratados (método teológico, reinado de Deus como assunto da teologia, caráter prático-social e lugar da teologia), bem como autores relevantes - como G. Gutierrez, C. Boff, J. L. Segundo, X. Zubiri -, especialmente I. Ellacuría.

O livro é altamente recomendável a todo cristão, e muito especialmente para nossos cursos de teologia. Ele nos ajuda a dar-mo-nos conta do lugar social *onde* estamos, *desde onde* refletimos teologicamente, *que* tipo de teologia estamos fazendo, *com que* método ou métodos trabalhamos, e *quais* consequências concretas (prático-sociais) essa teologia que estudamos, refletimos e praticamos tem (ou não), poderá vir a ter (ou não) para a vida e fé cristãs neste nosso continente tão esperançoso e desejoso de solidariedade e paz, mas também tão açoitado pela injustiça social, pela violência e pelo impiedosa exclusão social que o sistema econômico vigente provoca.

Dr. Luiz Carlos Sureki SJ

---

CODINA, Víctor. *Sueños de un viejo teólogo. Una Iglesia en camino*. Bilbao (España): Ediciones Mensajero, 2017. 189 p., 20,5 X 12,5 cm. (Col. Testimonios, 4). ISBN 978-84-271-4006-6.

---

O autor, muito conhecido entre estudiosos da teologia no Brasil, tem na eclesiologia o seu campo principal de pesquisa e ensino. Na altura de seus 86 anos de idade, Víctor Codina nos oferece um livro instigador, fruto da experiência de uma longa dedicação ao magistério acadêmico da teologia e à formação de leigos nas comunidades de fé.

A motivação para partilhar seus sonhos a respeito da Igreja, o autor a encontra na Sagrada Escritura: “Derramarei o meu espírito sobre todos os viventes. E, então, todos os vossos filhos e filhas falarão como profetas: Os anciãos receberão em sonho suas mensagens e os jovens terão visões” (Jl 3,1). O livro aqui apresentado não é uma obra acadêmica, mas um testemunho de vida de alguém que coloca questões a serem discutidas e amadurecidas no âmbito da *Ecclesia semper reformanda*.

O conteúdo se distribui em doze capítulos. O primeiro deles trata da iniciação cristã. Em resumo, pode-se dizer que Codina sonha com um processo de iniciação cristã que renuncie a todo desejo de manter o já superado estado de Cristandade, e se oriente pela busca do amadurecimento da fé dos crentes, o que resultaria no surgimento de um laicato ciente de suas responsabilidades na Igreja e no mundo no qual ela se insere. Neste “sonho”, o autor busca inspiração nas catequeses mistagógicas da Igreja antiga, nas quais era consistente o liame entre sacramentos e liturgia.

O tema dos ministérios ocupa o capítulo segundo da obra. Assunto dos mais delicados e que demanda solução urgentíssima, os ministérios são tratados com destemor e franqueza pelo nosso autor. Entra na discussão da formação presbiteral que ainda se pratica nos seminários, casas de preparação dos futuros ministros ordenados a merecer rigorosa revisão. Não deixa de considerar a ordenação presbiteral de homens casados idôneos – *virī probati* –, bem como a de mulheres, apontando a propósito o interesse do Papa Francisco em que seja estudada a possibilidade do diaconato feminino na Igreja (cf. p. 57-58). Codina não se esquece de reconhecer que, na Igreja de hoje, é necessário reconhecer o valor e a urgência dos ministérios leigos, em consonância com o “sonho” de uma Igreja toda ministerial.

No terceiro capítulo de seu livro, o teólogo barcelonês considera a vida religiosa. Codina afirma que o Concílio Vaticano II propõe uma sólida teologia da vida religiosa, presente na constituição dogmática *Lumen gentium* e nos decretos *Perfectae caritatis* e *Ad gentes*. Cabe aos religiosos superarem toda pretensão a um “estado de perfeição” no seio da Igreja, e se colocarem em sintonia com uma eclesiologia que considera os leigos

como cidadãos de plenos direitos e deveres na Igreja e a vocação de todos os batizados à santidade. Concretizar um novo modo de experimentar a vida religiosa implica: (a) buscar a “minoridade”, ou seja, “aceitar o pequeno como graça e *kairós* do Espírito”, (b) viver o “relacional”, isto é, “passar de uma mentalidade fechada no próprio, no nosso, nos nossos ... para uma perspectiva relacional ampla”, e (c) “acentuar a espiritualidade, a mística, a contemplação e o silêncio, a vida comunitária fraterna” (p. 72-73).

A eucaristia é assunto do capítulo quarto. Víctor Codina aqui reflete sobre um profícuo equilíbrio na compreensão da eucaristia não só como banquete sacrificial, mas também como convívio fraterno e como vida compartilhada com os crucificados de hoje. Ainda sobre a eucaristia, importa entendê-la não principalmente como objeto de adoração – ainda que seja legítimo adorar ao Senhor sob as espécies eucarísticas –, mas como banquete de comunhão. Ademais, não se pode olvidar a importância do Espírito Santo na celebração eucarística: às duas epicleses constantes das anáforas, Codina sugere que se acrescente “uma terceira invocação do Espírito Santo para que transforme toda a humanidade e toda a criação no Reino de justiça e de paz, para que Cristo seja tudo em todas as coisas” (p. 84). O nosso autor trata ainda da relação entre eucaristia e Igreja, citando, ao início de suas considerações a respeito deste tema, a famosa formulação de Henri de Lubac: “A Igreja faz a eucaristia; a eucaristia faz a Igreja”. Com efeito, “a edificação da Igreja por meio da eucaristia não é algo meramente jurídico, mas que se realiza pela comunhão e pelo dom do Espírito” (p. 86). E finaliza com uma discussão da relação entre eucaristia e justiça, uma vez que a celebração eucarística tem também uma dimensão social, razão pela qual Codina “sonha com uma eucaristia que recorde que os pobres são os vigários de Cristo, seu sacramento vivo (cf. Mt 25,31-45)” (p. 91).

Víctor Codina discute a colegialidade episcopal no capítulo quinto de seu livro, no qual exprime o “sonho” de que a prática da colegialidade entre os bispos se faça livremente, sem as amarras impostas ao seu exercício pela *Nota prævia* acrescentada à *Lumen gentium*. No espírito da colegialidade episcopal, sejam respeitadas as Igrejas locais em sua autonomia e valorizadas as conferências episcopais, sem tantas intervenções da Cúria romana entre os bispos e o Papa. Ademais, a colegialidade episcopal seja compreendida à luz da sinodalidade da Igreja, pois “o Sínodo é o nome da Igreja” (cf. São João Crisóstomo, citado à p. 98). Codina termina o capítulo apresentando o tema da eleição episcopal, como concretização da colegialidade episcopal e da sinodalidade eclesial: trata-se aqui de implicar o clero e os fiéis na escolha dos pastores, o que redundaria no bem de toda Igreja e a livraria, em boa medida, de desastrosas nomeações para o ministério episcopal.

O primado romano é tema do capítulo sexto de *Sueños de un viejo teólogo*. Sobre o papel do bispo de Roma no cenário da Igreja, Codina adverte para o desenvolvimento histórico que o mesmo sofreu, fato que o distanciou de

suas raízes bíblicas e de sua configuração nos primeiros tempos da Igreja. Sinais indicativos desta ampliação anômala são o primado petrino como hoje é exercido, e a criação da Cúria romana e do Estado do Vaticano. Segundo nosso autor, este exagero aponta para um modelo de governo eclesial “davídico”, e não mais “nazareno”, este sim, próprio dos primórdios da Igreja. Como consequência desta exacerbação do papel do bispo de Roma na Igreja, surgiram os cardeais como personalidades influentes que, constituindo um colégio à parte, parecem ser uma estranha duplicação do colégio dos bispos. Codina também coloca em questão as nunciaturas apostólicas, uma vez que as tarefas destes órgãos de representação do Estado do Vaticano nos mais diversos países poderiam ser desempenhadas pelas respectivas conferências episcopais. O delicado tema da infalibilidade papal também mereceu a atenção de nosso autor: além de uma necessária compreensão do real sentido do dogma proclamado no Concílio Vaticano I, a infalibilidade do bispo de Roma não pode servir de pretexto para se impedir o diálogo franco e aberto no seio da Igreja. A troca de opiniões e pareces, envolvendo fiéis e especialistas, há de enriquecer as discussões de temas concernentes a todos. Por fim, Codina manifesta o “sonho” de ver a Cúria vaticana verdadeiramente reformada, tanto do ponto de vista moral quanto econômico.

No capítulo sétimo o autor toma como argumento a Igreja dos pobres. Após mencionar o escândalo da pobreza e da desigualdade social no mundo todo, mesmo em países economicamente desenvolvidos, agravado em larga medida pelos conflitos bélicos que criam verdadeiras legiões de refugiados, Codina o vê em total desacordo com o projeto amoroso de Deus. Desta forma, nosso autor “sonha” com “uma Igreja pobre e dos pobres”, defendida por João XXIII já antes da realização do Concílio Vaticano II, e reproposta na América Latina pelas Conferências de Medellín (1968), Puebla (1979) e Aparecida (2007), e ademais, em sintonia com o magistério dos Papas Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI e Francisco. O teólogo barcelonês menciona ainda, neste capítulo, o necessário cuidado com o planeta Terra, quando “sonha que a *Laudato si'* possa ser lida, interiorizada e assumida em sua totalidade e complexidade por todos os responsáveis pelas mudanças climáticas” (p. 125).

A recepção do Vaticano II é tema do capítulo oitavo. Após esclarecer que, em eclesiologia, recepção “se refere à assimilação vital por parte de todo o corpo eclesial de normas e ensinamentos emanados dos pastores da Igreja” (p. 127), Codina enumera algumas dificuldades ocorridas ao longo do processo de recepção do Concílio Vaticano II. Em seguida, apresenta alguns de seus “sonhos” neste particular, que traduziriam a recepção integral e vital do magistério conciliar por toda a Igreja. Explicita mais ainda seus “sonhos” quando manifesta seu desejo de que a Igreja se coloque em meio ao mundo de hoje segundo o espírito da constituição pastoral *Gaudium et spes*, sendo assim “uma Igreja mais fermento que cimento” (p. 135).

No capítulo nono, Víctor Codina discute o tema da Pneumatologia. Começa por reconhecer o déficit pneumatológico na Igreja latina, o que provocou entre nós um desequilíbrio notável: o assim chamado “cristomonismo”, além de uma exagerada importância dada ao Papa, a Maria e à eucaristia (os três “brancos”). Urge, portanto, restabelecer o equilíbrio a partir do resgate da figura e do papel do Espírito Santo na vida da Igreja, de tal modo que ela viva do impulso do mesmo, e não tanto de “leis, normas e cânones dogmáticos” (p. 138). Um sadio equilíbrio entre Cristologia e Pneumatologia encontra-se na imagem de Santo Irineu de Lião († 202), segundo o qual Deus Pai atua com suas duas mãos, o Filho e o Espírito Santo. Os “sonhos” do autor quanto à Pneumatologia bem que poderiam se sintetizar no imperativo paulino: “Não apagueis o Espírito” (1Ts 5,19).

A espiritualidade é assunto do capítulo décimo da obra aqui analisada. Codina inicia por indicar o mal produzido pela visão dualística da realidade, como se “o material” e “o espiritual” se colocassem em posições inconciliáveis. Em seguida, aponta para a confusão que normalmente se faz entre “espiritualidade” e “religião”, como se fossem palavras intercambiáveis. Ora, pode acontecer que a instituição religiosa, “corrompendo-se em mil atitudes farisaicas” (p. 149), obscureça e aprisione a espiritualidade, quando ela deveria ser, na verdade, uma instância facilitadora da experiência espiritual. O “sonho” de Codina, neste particular, assim se formula: “nem uma religião sem espiritualidade, nem uma espiritualidade que não esteja ligada de algum modo [...] a uma comunidade religiosa, à comunidade eclesial” (p. 153). Por fim, o teólogo barcelonês acena à problemática dos movimentos pentecostais que têm a pretensão de experimentar a docilidade ao Espírito, contudo, sem vivê-la ancorada em Jesus Cristo. Vale dizer, é imprescindível praticar um discernimento maduro que assuma “as duas mãos do Pai [...] de modo que a mão do Espírito se confronte continuamente com a mão do Filho encarnado em Jesus de Nazaré” (p. 154).

No décimo primeiro capítulo Codina trata do Pecado e perdão. “Sonha” ele com uma mudança de perspectiva, a saber, de uma pastoral do medo para uma pastoral da misericórdia divina. Não se trata, obviamente, de negar a realidade do pecado, com suas consequências danosas, mas de propor uma prática penitencial que passe da configuração de um tribunal para a de uma oferta terapêutica, segundo a prática da Igreja ortodoxa: “o pecador é o enfermo que apresenta suas feridas ao médico-confessor para que o cure e o ajude a cicatrizar e a recuperar sua saúde plena” (p. 162). Ainda neste capítulo, nosso autor indica alguns “sonhos” sobre uma escatologia renovada, que se fundamente não tanto nos “novíssimos”, mas na esperança de chegarmos ao céu e gozarmos da vida eterna, esperança que brota da confiança na misericórdia de Deus.

A teologia é tema do décimo segundo e último capítulo da obra de Codina. Como nosso autor é um teólogo, seus “sonhos sobre a teologia são múltiplos

e quiçá um tanto mais técnicos” (p. 169). Começa a invocar a necessária e enriquecedora relação que deve haver entre teologia e espiritualidade: “sonha” com a teologia como atitude de adoração e contemplação do mistério de Deus. Defende, ainda, uma teologia libertadora, que leve em conta a liberdade do homem e renuncie a todo comportamento que seja desrespeito aos direitos humanos. Ademais, discute a relação entre teologia e culturas, reconhecendo que a primeira não pode se moldar conforme os valores de uma determinada mundividência e ser imposta às segundas. Codina trata também do diálogo inter-religioso, no contexto da relação entre teologia e religiões, privilegiando neste aspecto a teologia comparativa. A teologia ecumênica merece, igualmente, a atenção de nosso autor, como lugar de construção de pontes entre as Igrejas cristãs por ora separadas: “sonho com uma reconciliação que cure as feridas do passado” (p. 180). Codina advoga também uma maior participação da mulher no labor teológico, já que “as mulheres teólogas são as mais dinâmicas, criativas e audazes em teologia” (p. 182), bem como sonha com uma frequente consulta das mulheres em vista da solução de problemas da e na Igreja. Por fim, defende uma teologia simbólica, que faça uso menos de argumentos lógicos e mais de símbolos que remetam ao mistério de Deus; uma teologia narrativa, que leve em conta que “a Igreja é uma comunidade de relatos” (p. 184); uma teologia popular, que além de simbólica e narrativa, incorpore, em suas elaborações, os clamores e as expressões linguísticas do povo, e seja feita a partir do contato com pessoas simples nas comunidades de fé. “Sonho com uma teologia que cheire a ovelha, e não simplesmente a biblioteca e congresso; que não cheire a sacristia nem a museu ou a antiquário” (p. 186).

Víctor Codina termina seu livro com um curto epílogo, marcado pelo otimismo e pela confiança no Espírito do Senhor, pois este “se serve de gente débil e imperfeita, de jovens e anciãos, para manifestar seus desejos de reforma e renovação, para transfigurar a história” (p. 188). Apesar de provocar a discussão de questões sérias e urgentes, é digna de menção a nota de modéstia que o autor coloca nas páginas finais de sua obra: “os sonhos de uma pessoa valem pouco, porém os sonhos de muitos podem mudar a realidade” (p. 188).

*Sueños de un viejo teólogo* consiste num vigoroso convite para que também nós sonhemos e nos coloquemos na dinâmica transformadora do Espírito. Os problemas levantados por Víctor Codina nos inquietam e desafiam, mas, acima de tudo, nos convidam a uma atitude de esperança ativa, vale dizer, de acolhida da graça de Deus sempre dada aos homens no desenrolar da história, de modo concreto na presença do Verbo encarnado e na ação do Espírito vivificante. É com este otimismo de base que saberemos orar e trabalhar para que a Igreja, inserida neste mundo, se transfigure em ícone do Amor trinitário.

Paulo César Barros SJ