

---

BERTELLI, Getúlio Antônio: *Mística e compaixão: A teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton*. São Paulo: Paulinas, 2008. 231 pp., 23 X 15,7 cm. Col. Ensaios Teológicos. ISBN 978-85-356-0789-5.

---

Varre o ambiente cultural e religioso verdadeiro vendaval espiritual. Nesse torvelinho de correntezas, torna-se difícil distinguir-lhes a natureza, a origem, a salubridade. Esse livro, de origem acadêmica, impõe-se a tarefa de captar os sopros autênticos da espiritualidade cristã, ao mergulhar na obra, vida e experiência espiritual do conhecido místico americano: Thomas Merton.

O A. beneficiou-se de ampla pesquisa bibliográfica. Bebeu nas fontes da Abadia de N<sup>a</sup> Sr<sup>a</sup> de Gethsemani, no Kentucky, EUA, ao manter diálogos com o ex-secretário de Merton, ao ouvir depoimentos de seus ex-confrades e noviços no mesmo mosteiro. Teve acesso ao Thomas Merton Studies Center, em Luisville, Kentucky, EUA, onde pesquisou sob a orientação de seu diretor, aproveitando de um doutorado-sanduíche. Recorreu a obras escritas e publicadas, a preleções gravadas, multimídia, microfilmes e inúmeros sites. Algo privilegiado.

À guisa de enquadramento do pensamento de Merton, percorreu-lhe rapidamente a vida com suas experiências fundamentais de conversão, do fracasso da experiência franciscana, da entrada nos Trapistas, do duplo movimento do mundo para a vida contemplativa e da vida contemplativa para a mirada sobre o mundo. Traçou o contexto sociocultural da época e a conjuntura da Igreja no pós-Vaticano II. Detectou-lhe as influências teóricas e existenciais importantes. Entram na série a espiritualidade agostiniana e franciscana, máxime pela presença de Deus na criação, os filósofos existencialistas, o judeu Joshua Heschel, as mulheres Dorothy Day e a baronesa Catherine de Hueck Doherty e tantas outras pessoas. Th. Merton aprendeu também de seus adversários. Sofreu na carne as opções que fizera de uma mística engajada.

O toque de originalidade que percorre o texto consiste em relacionar a mística de Merton com a teologia da libertação, mostrando como ela lhe serve perfeitamente de alimento e inspiração. Nem faltou a Merton contacto e interesse pela América Latina e inclusive pelo Brasil.

Salienta com insistência o aspecto de encarnação da sua mística que se traduz na compaixão. O aprofundamento dessa dimensão constitui ponto alto do livro. Mostra como ela faz a ponte entre as duas vias da contemplação: catafática e apofática. Uma atenta para a presença de Deus nas realidades humanas, outra nega que a criação seja Deus e perde-se no mistério de Deus nele mesmo. A compaixão se estende a todos os seres vivos, à vida como tal, aos simples e indefesos, à raça humana em sua cegueira.

Não faltou a Merton trilhar pelos subterrâneos da alma no bom espírito bonaventuriano. A dimensão do sublime de Deus se encontra no ser humano, nos atos de coragem, na solidariedade e bondade, no testemunho martirial, na busca da verdade e santidade, na capacidade de transcender a si e o mundo. A mística afirma, como ponto alto, o encontro com Deus, Ser Fundante, Sumo Bem, Beleza Sublime, Escuridão Superluminosa. “Acima de tudo e em tudo, Deus”.

Dessas alturas divinas, Merton desceu e encontrou-se com a realidade humana, com os grandes problemas do mundo de hoje. O tema da guerra do Vietnã aflora, em muitos momentos, com veemência crítica. Horrorizava-o a canonização da violência que se manifestava, para ele, americano, entre outras formas, na política beligerante e armamentista de seu país. Debruçou-se sobre as injustiças socioeconômicas. Os encontros com o monge Ernesto Cardenal abriram-lhe os olhos para a repercussão dessas injustiças na América Latina. Por sua vez, Rosemary R. Ruether despertou-o para a problemática do gênero. Não lhe escapou a questão ecológica. E por influência do Dalai-Lama enfrentou o tema do fanatismo religioso.

Conjugando os dois aspectos fundamentais da mística – mergulho no maravilhoso de Deus – com a profecia – anúncio da justiça num mundo de injustiça –, desenvolve a compaixão como dimensão ativa da vida humana de abertura ao mundo, numa síntese de contemplação e ação. Chama a compaixão a “liturgia depois da liturgia”, retomando a expressão de João Crisóstomo. Ela vai além da dimensão psicológica, pertence ao ontológico. Conota a interdependência de tudo com tudo. Elabora tal conceito em grande medida a partir do encontro com os místicos orientais e as Mães e Pais do Deserto. Em articulação com a compaixão está a promoção da paz em radical oposição à violência das guerras e das armas. Na esteira de tal visão política, adere à resistência não violenta na linha do pensamento de Gandhi, ao evitar toda cooperação com o mal. Ele admirou também Martin Luther King, engajado na mesma vertente pacifista. O olhar não violento se enche de compaixão. A luz lhe vinha do Sermão da Montanha e, depois do Concílio Vaticano II, encontrou respaldo na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*. Ao lado da paz, a promoção da justiça unida à espiritualidade e à solidariedade entrou no programa da compaixão no tríptico nível econômico, de gênero e ecológico.

Avançando a reflexão sobre a mística de Merton, o A. dedica um capítulo à espiritualidade do seguimento de Jesus como resposta à tríplice vocação que o trabalhava interiormente: vocação monástica, vocação presbiteral e vocação eremítica.

Iluminava-lhe a vocação monástica a máxima: “Nada colocar acima do amor de Cristo”. A vida monástica quer ser “escola de amor”. Pela liturgia, pela *lectio divina*, pela oração contemplativa, pelo cultivo do silêncio e pelo trabalho manual o monge bebe na fonte divina. Três ideias centrais presidem tal caminho. Em primeiro lugar, a vocação monástica se entende como atitude contracultural: o monge se faz marginal no sentido de retirar-se para as margens da sociedade a fim de aprofundar a experiência humana fundamental de encontro com Deus. Distante e crítico de tantas coisas do mundo atual, ele adquire toque profético. E tal se faz tanto mais verdade quanto mais a Igreja se põe no centro da sociedade e cultura. Em segundo lugar, Merton prezou o humor, como João XXIII. Trata-se de saber rir de si mesmo e não se levar muito a sério. O humor dá um toque de leveza à ascese, ao silêncio, à noite escura, à seriedade e à marginalidade da vida monástica. E, finalmente, os sponsais místicos fecham a experiência monástica. A mística se vive como experiência pessoal amorosa com Deus em Cristo no Espírito, concretiza-se na oração sponsal. Experiência entre o amante e o Amado, a esposa e o Esposo, o amigo e o Amigo. Experiência erótica no sentido sublime do termo. O Eros é o início da mística por tender à unidade.

Ao perseguir a vocação sacerdotal, Merton cultivou o seguimento de Jesus e a profecia. Viveu a dimensão contracultural numa atitude crítica ao materialismo consumista e hedonista da sociedade norte-americana. Avançou a crítica à cultura do vazio e da satisfação imediata. Não poupou a própria vida religiosa, o “trapismo”, naquilo que tal vida – instituição e pessoas – reproduzia contraditoriamente a sociedade e a cultura vigentes. A religião norte-americana sofreu o impacto de sua verve crítica. No fundo, buscou um novo paradigma de vida monástica, embora utópico, na linha de vida simples, evangélica, perto da natureza. Vida permanentemente fecundada pela Palavra de Deus e pela liturgia e outros pontos mais.

A terceira dimensão de sua vocação se manifestou no traço eremítico, como antecipação da alegria escatológica. Os últimos dias de sua vida terrestre Merton passou como eremita peregrino a exemplo dos monges celtas, que tanto admirava. Nessa condição, a morte o encontrou em Bancoc na Tailândia em 1968 de maneira algo suspeita, fulminado por um choque ao ligar o ventilador na sua cabana.

O A., num capítulo, descreve o legado que Merton transmitiu para o mundo de hoje. Para a América do Norte, advertiu o povo da falsa *pax americana* a partir de uma espiritualidade da paz. Denunciou a Babel armada das

bombas, opôs-se ferozmente à guerra do Vietnã. Inclemente crítico da política externa belicista dos EUA e de figuras da Igreja que a esposavam, como o Card. Spellman. Deixou também uma herança na linha da espiritualidade feminista e macroecumênica. Ernesto Cardenal o introduziu na realidade sociopolítica da América Latina. Por seu meio, manteve contacto com ela e a influenciou. O Brasil entrou-lhe no horizonte. Um discípulo seu fundou no Brasil o mosteiro trapista em Campo do Tenente, no Paraná. Alceu Amoroso Lima manteve relacionamento com ele e o fez conhecido entre nós por traduções e prefácios à obra mertoniana. Ele influenciou vários escritores do Brasil, entre eles, a Frei Betto.

Fechando a reflexão, o A. dedica os dois capítulos finais a Merton como precursor da espiritualidade da teologia da libertação e às perspectivas atuais e futuras de tal espiritualidade. Os traços principais da mística de Merton o aproximam da espiritualidade da libertação. Ele uniu mística e compaixão, seguimento de Jesus e profecia, oração e ação. L. Cunningham, um dos maiores peritos da obra de Merton, afirma: “Num sentido muito real, Thomas Merton foi um teólogo da libertação *avant la parole*”. Como o A. demonstrou sobejamente, a compaixão, traço fundamental da mística mertoniana, significa compromisso com a paz, solidariedade, justiça, integridade da criação. Falar sobre Deus e silenciar sobre a guerra do Vietnã, dizia ele, soa blasfemo. Pensou as relações entre a América do Norte e a América Latina em termos de solidariedade. Deixou marcas em teólogos da libertação como Ernesto Cardenal, Frei Betto. Merton morre antes que a obra programática de Gustavo Gutiérrez fosse escrita. Influência seminal.

O A. chama a atenção principalmente para dois aspectos básicos de Merton. A espiritualidade da resistência, como dimensão espiritual da não-violência, e a espiritualidade da criação, como dimensão espiritual do Universo. E termina acenando, inspirado no legado mertoniano, para as interpelações espirituais relevantes para o nosso momento atual no 3º Milênio. Ele resume em três afirmações.

Unir espiritualidade e psicoterapia, no âmbito pessoal. A noite escura da alma pode ser entendida como a noite escura do inconsciente individual, capaz de ser iluminado pela graça de Deus.

Unir espiritualidade e política, no âmbito sociopolítico. A noite escura pode ser entendida como a noite da violência e da injustiça.

Unir a consciência da volta do sagrado com a ação a favor da justiça cósmica. A noite escura pode ser entendida como a ameaça de biocídio e ecocídio.

A importância desse livro resume em relançar entre nós a pessoa, o exemplo e a obra de Thomas Merton. Texto de fácil leitura. Despojou-se da

armadura acadêmica, própria das teses. Oferece nas notas excelente bibliografia para um leitor desejoso de aprofundar o tema. Mostra-nos um Thomas Merton bem engajado na vida. Talvez o lado estritamente místico tenha ficado algo diminuído. D. B. Cozzens em “A face mutante do sacerdócio” trata com certa amplitude da crise afetiva de Th. Merton com uma jovem enfermeira (p. 62ss). O livro silencia tal fato que teria importância para a compreensão da mística do monge trapista e de suas relações humanas. Num momento de prurido místico, frequentemente superficial, relançar Thomas Merton traz contribuição importante. Nesse movimento se insere o presente livro. Que o leitor o confira.

João Batista Libanio SJ

---

LÓPEZ LÓPEZ, Edgar Antonio: *La Evangelización como Práctica Interpretativa*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009. 202 pp., 23,7 X 17 cm. ISBN 978-958-716-232-5.

---

A tese de doutorado em Teologia de Edgar Antonio LÓPEZ (professor assistente do Departamento de Teologia da Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá) comporta três capítulos: I. A evangelização na Igreja; II. Evangelização como cristianização na história da Colômbia; III. Evangelização, inculturação e pluralismo. O primeiro é mais teórico, o segundo contém material interessantíssimo sobre a cristianização – nem sempre uma evangelização – da Colômbia. O autor mostra como os colonizadores cristianizaram a partir de sua compreensão do cristianismo, sem abertura ao diálogo com o diferente, que é elemento fundamental da evangelização como prática interpretativa. Mas é no terceiro capítulo que aparece mais claramente a visão teológica do autor.

Na ampla Introdução, citando Claude Geffré (não há teologia hermenêutica sem prática), o autor propõe examinar a atuação evangelizadora como prática interpretativa (p. 12). Evangelho se refere em primeira instância a uma ação de Deus: a universalidade do anúncio de Jesus coincide com o alcance do Evangelho universal de salvação que abarca toda a humanidade (p. 18). Num segundo sentido, evangelho se refere ao anúncio querigmático pela Igreja (p. 19). O anúncio da Igreja deve ser uma interpretação prática do evangelho de Deus. O que supõe “uma visão evangélica da evangelização” (p. 19). O trabalho toma como referência o conceito de evangelização como primeiro anúncio em relação às comunidades pouco conhecidas (p. 20). Prática interpretativa em sentido libertador: “Dado que o discurso é ação e esta ação forja identidade, interpretar a partir da diferença é o ponto de partida para construir uma identidade aberta às diferenças” (p. 21).

A evangelização é uma interpretação da tradição que se anuncia (querigmática) em diálogo com a cultura ou tradição na qual ela é recebida. Esse momento de passividade, “ser recebido”, é muito importante. Os que levam o anúncio a outras comunidades também recebem destas a cultura em que o anúncio se encarnará. Só assim há verdadeira encarnação, em vez de sobreposição (com alienação da cultura receptora como tantas vezes tem acontecido).

O modelo emblemático desse processo é a inculturação do evangelho “judaico” no mundo helenizado. Infelizmente, em momentos posteriores, ao entrar em contato com novos ambientes, a evangelização cristã não soube superar seu encapsulamento nas categorias helenísticas, que facilmente levam a olvidar o caráter anamnético e narrativo da tradição original.

Se evangelizar é reinterpretar sua própria tradição em face da diferença (da outra cultura), há continuidade e descontinuidade. Não se trata de meramente transmitir doutrinas, mas de imergir numa nova experiência (p. 51). Anunciar a Boa-Nova do Evangelho não é apenas transmitir uma mensagem, mas “tornar manifesta uma experiência de libertação” (p. 183, citando Geffré). Trata-se de articular o evangelho querigmático (a mensagem anunciada) com o evangelho universal, ou seja, a experiência de salvação que está presente nas outras culturas (p. 57). Embora encarnado numa cultura (no caso, a helenista-europeia), o evangelho tem sua independência em relação a esta e pode se encarnar em outra cultura (p. 65). A Igreja deve superar sua autocompreensão monocultural (p. 143, citando Habermas). A Igreja hoje não pode continuar dependendo de um cristianismo helenizado (p. 151).

No artigo II da terceira parte o autor propõe “o Reino de Deus nos outros como lugar hermenêutico”. O pensamento não é novo: encontra-se na *Gaudium et Spes*, na *Redemptoris Missio*. A prática interpretativa em sentido libertador não tem limites culturais. Esta prática, à diferença da “assimilação” vassala e violenta de que a história dá tantos exemplos, pode inscrever-se nos parâmetros do que Levinas chama a relação ética, “relação em que a diferença é para a Igreja lugar teológico” (p. 155). Aí surge o problema da identidade. Esta tem de passar por um momento de desconstrução diante da diferença, uma descentração fruto da gratuidade, um fora-de-si-para-o-outro no sacrifício, não uma Igreja institucional para si mesma. É isso que os sinais do tempo pedem, hoje, à Igreja (p. 156). A presença do outro liberta a Igreja de seu próprio ser-para-si-mesma (*ibid.*). “A possibilidade de ser sem afirmar-se institucionalmente, mas afirmando-se como responsabilidade, representa um valor profético imensurável no mundo secular e religiosamente diversificado” (*ibid.*). Na conclusão, o autor aponta que a identidade da Igreja é transformada pela ação libertadora do Evangelho, ao assinalar que sua razão de ser é o outro, em toda a sua diferença (p. 190). As consequências de tal atitude são solidariedade, tes-

temunho profético etc. “O evangelho como ação universal do Reino de Deus se concretiza, historicamente, na instauração do Reino de Deus, que advém de maneiras diferentes segundo os contextos culturais e as diferenças religiosas” (p. 157). “Como comunidade interpretativa entre muitas outras, a Igreja deve abandonar seus interesses hegemônicos para abordar a evangelização como prática interpretativa e tornar suas as palavras de Levinas: ‘Eis-me aqui consagrado ao outro, sem demissão possível’ ” (p. 159).

A seguir, o autor fala do papel da Igreja na superação do secularismo: uma teologia da secularização é ao mesmo tempo “uma hermenêutica da secularização e uma hermenêutica do cristianismo” (p. 159, citando Geffré). A secularização, em vez de demonizada, deve ser vista como lugar de revelação e como oportunidade para a Igreja compreender melhor o ser cristão e dar testemunho disso ao mundo (*ibid.*). Apresenta-se aqui, por exemplo, a visão não metafísica da noção de justiça segundo John Rawls, afirmada também por Habermas, que distingue entre o aspecto cognitivo, necessário para fundamentar o poder político, e o aspecto motivacional, no qual a justificativa secular é insuficiente, mas o anelo da realização histórica do Reino de Deus se mostra operante. O autor alega o diálogo do teólogo Ratzinger com Habermas (2004) para explicitar estas ideias. Pode haver uma mútua aprendizagem neste diálogo da secularização com a tradição cristã reinterpretando-se. É preciso, porém, superar o questionamento provocado pela secularização: “a modernização da consciência religiosa é uma tarefa inadiável para a teologia, mas a conscientização secular de achar-se numa sociedade pós-secular corresponde a um esforço pós-metafísico que deve criar-se desde a mentalidade secular” (p. 171). “O pensamento pós-metafísico que reconhece o valor secular do religioso exprime a pressuposição cognoscitiva da qual brota a disposição cooperativa dos cidadãos seculares, atitude necessária para viver numa sociedade pós-secular porque lhes permite captar o valor político do Evangelho querigmático, bem como das demais tradições religiosas nas quais acontece o Evangelho universal” (p. 173).

De modo natural aborda-se, a seguir, a abertura da Igreja ao pluralismo religioso, sempre com as devidas referências aos indícios neste sentido dados pelo Magistério católico a partir do Vaticano II. A abertura a outros fundos culturais se tornará mais fácil quando se aceita a primazia da ortopraxis sobre a ortodoxia (p. 184).

O livro contém ainda muitos outros pontos incentivadores para um pensamento aberto e audacioso, que faria muito bem no ambiente da Igreja Católica no Brasil, mas para isso seria desejável uma publicação menos “escolar”! Talvez a conclusão da obra, bastante clara e bem delineada, poderia dar origem a tal obra. Repetimos alguns tópicos: prática interpretativa orientada para a libertação, diálogo entre o Evangelho

querigmático confiado à comunidade cristã e o Evangelho da salvação universal operante em toda a humanidade, numa visão reinocêntrica da Igreja; evangelização como “acontecimento de salvação para os evangelizados e para os evangelizadores, que também resultam ser evangelizados” (p. 189). Um processo de conversão permanente da Igreja (p. 192).

*Johan Konings SJ*

---

RUIZ DE GOPEGUI, Juan A.: *Experiência de Deus e Catequese narrativa*. São Paulo: Loyola, 2010. 231 pp., 23 X 16 cm. Col. Theologica. ISBN 978-85-15-03721-6.

---

*Experiência de Deus e catequese narrativa*, o mais recente livro da bela coleção Theologica das Edições Loyola, foi editado na pressa de quem sabe a grande contribuição que seu autor pode dar à Igreja num ano catequético (2009) que teve por lema “Catequese, caminho para o discipulado”. Isto porque não se trata de uma produção encomendada, mas de um trabalho que acompanha a vida autoral de Gopegui, já que é fruto do aprimoramento de sua tese doutoral, decorridos trinta anos de sua publicação original, décadas em que a vivência como mestre, somada à permanente investigação acadêmica e prática do autor somente fizeram dar mais concisão científica e atualidade ao tema.

O livro pode ser lido e apreciado em sua integralidade como uma aula do notável teólogo sistemático que é Gopegui. Mas também pode e deve ser utilizado ao modo de um livro de consulta, passando-se do índice diretamente ao capítulo de interesse do leitor, o que estimula a recenseadora a qualificar a obra como o “livro de cabeceira” que fala a todos os cristãos que se ocupam com o maior conhecimento e a melhor transmissão de sua fé, ou seja, é uma obra-prima para catequistas de todas as épocas. Atendendo a esta dupla modalidade de “leitura”, a apresentação da obra se dará conforme a sequência dos Capítulos.

O autor tem a marca dos grandes teólogos. Trata as questões universais de modo a serem sentidas na experiência humana, característica presente nesta obra que, com o sabor de um estudo interessante e interessado nos temas maiores da teologia, volta o olhar ao passado na busca de elementos de ajuda às preocupações hodiernas, sempre com a característica pessoal de quem é otimista, sem jamais perder a grandeza do realismo cristão.

O título da obra prenuncia o seu argumento: a relação entre experiência de Deus em Jesus Cristo e evangelização, evidenciando a sua relação com o



evento histórico da autocomunicação de Deus em Jesus de Nazaré. Com a força deste argumento, o texto de Gopegui carrega o leitor por 11 capítulos em que se desenvolve a obra. Percorrer estas páginas é participar de uma verdadeira experiência de fé, como aconteceu com a recenseadora, ao estudar a tese de doutoramento de Gopegui.

Os três primeiros capítulos tratam do ponto vital ao tema da Evangelização, ou seja, tratam de toda a vida da Igreja, considerada como testemunho da salvação em Jesus Cristo. Partindo da reflexão sobre quem são os destinatários da evangelização, os capítulos buscam resposta às questões mais candentes do cristão: “Como é possível que na ação evangelizadora da Igreja seja reconhecido o próprio Deus falando conosco? Como pode anunciar Jesus Cristo, uma comunidade que carece de ser purificada e santificada pelo Senhor que ela anuncia?”.

Gopegui apresenta sua resposta em dois momentos: nos Capítulos 1 a 3 o tema da Evangelização atravessa a Bíblia e chega, no Capítulo 4, à Teologia em seu inevitável embate com a metafísica grega. Na análise das teologias que se seguiram, da patrística à medieval, o caminho do argumento encara o desafiador encontro da fé com a razão perfazendo, com inteligência e pertinência, o “giro antropocêntrico”.

Já tendo em conta as premissas do “giro”, o Capítulo 5 repensa os pressupostos racionais da fé, quando a palavra “experiência” se torna central, dando suporte ao que a recenseadora pensa ser a marca divisória da obra.

Do Capítulo 6 em diante, Gopegui analisa a experiência de Deus em uma centena de páginas destinadas ao **encontro** do homem com o Deus cristão, em que a figura de Cristo revela a estrutura da experiência que o homem faz de Deus. É bonito perceber nesta caminhada a arquitetura do pensamento teológico de Gopegui, que recolhe e une os grandes temas da moderna antropologia teológica na experiência que cada um de nós faz de Deus e de como é possível a nós, tal como foi a Pedro, dar testemunho de nossa fé. Por isto é notável a pertinência com que os capítulos se apresentam e se complementam.

O Capítulo 6, que no dizer do próprio A. atinge o núcleo da problemática, realça a experiência de Deus que o homem faz **no encontro** com Jesus Cristo. Tal encontro remete o homem à “prática da verdade”, como na ótica de João, em que a práxis fundamental do cristão é crer em Jesus Cristo. Fé e práxis assim coincidem, como na síntese do autor: “a única práxis objeto da evangelização é a práxis da fé”.

Com a usual clareza de sua sabedoria, Gopegui analisa o advento de Jesus Cristo como revelador de um novo caminho na história. Este novo caminho é o seguimento de Jesus Cristo, que pressupõe a prática da justiça, possibilitada pelo poder do Espírito comunicado aos que o seguem. Esta afirmação enfatiza que o verdadeiro encontro do homem com o Senhor ressuscitado constitui o pressuposto antropológico da experiência de Deus

em Jesus Cristo, ou seja, a sensibilidade do homem diante do outro: quem não ama o irmão a quem está vendo, não pode amar a Deus a quem não vê (cf. 1Jo 4, 20).

O Capítulo 7 expõe a alma catequista do incansável defensor do caráter narrativo da evangelização. Partindo da tradição hermenêutica judaica, Gopegui acompanha a aplicação dos métodos derásicos no NT, tanto como legado da experiência dos discípulos no encontro com o Senhor Ressuscitado, quanto como da força reveladora da pessoa de Jesus Cristo.

É aí que Gopegui aponta o mistério pascal como chave hermenêutica do encontro com o Senhor Ressuscitado, “já que Jesus Cristo se revela como Sentido da história no mesmo ato da restauração do Sentido, violado pela insensatez humana na cruz, que implica o compromisso cristão de restaurar a justiça num mundo injusto”.

A partir do Capítulo 8 e até o 10, Gopegui analisa a doutrina trinitária, começando por admitir que o desinteresse por ela tem origem em uma catequese trinitária conceitual e abstrata, que abandona a referência concreta ao caminhar histórico de Jesus e, de outro lado, por uma concepção de Deus estruturada em uma sociedade marcada por relações de dominação.

O Capítulo 8, ao atacar os ídolos criados pela razão, adverte que se o Deus revelado por Jesus Cristo for apartado da prática do seu seguimento, deforma-se a “doutrina” da Trindade, ao se afastar a experiência de fé do Mistério divino. Gopegui afirma que a revelação de Deus em Cristo pode se tornar a mais radical força de libertação da história já que “[a] revelação do Deus trino e uno é, identicamente, a autocomunicação da liberdade e da gratuidade do Amor Absoluto em Cristo pelo Espírito”.

O Capítulo 9 aprofunda o tema do amor trinitário que se revela no seguimento de Jesus Cristo, por meio da contemplação de suas palavras, ações e atitudes, que consiste no caminho cristão de realização concreta da experiência do Deus uno e trino. Ressalto a advertência do A. de que o cristão se desvia para formas espúrias de relacionamento com o sagrado ao se privar da experiência da “proximidade” de Deus em Jesus Cristo e da “comunhão” com os santos nascida da “comunhão com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo” na “comunidade eclesial, designada em alguns textos litúrgicos como *koinonía* do Espírito Santo”.

No Capítulo 10 brilha a liberdade humana diante da experiência do mistério de Deus revelado em Jesus Cristo. O brilho da liberdade humana vem da relação de Jesus com o Espírito, porque no Espírito se revela, por meio de Cristo, a liberdade de Deus – a liberdade do amor – que fundamenta a liberdade humana, assim como a plena realização da história pela superação de seus limites no seu cumprimento escatológico em Deus para além da aventura histórica do homem e da mulher.

No Capítulo 11, Gopegui define o objetivo da catequese como sendo a confissão da verdadeira autocomunicação de Deus em Jesus Cristo pelo Espírito, o que ele apresenta com a densidade da invocação com que a comunidade cristã inicia as suas ações: Em nome do Pai, do Filho, e do Espírito Santo, na fórmula “de nossos lábios que traduz a experiência interior de invocar e evocar o nome de Deus, que se revelou como Pai no seu filho Jesus Cristo morto na cruz para doar-nos o Espírito que nos liberta”.

*Jussara Filgueiras Dias Santos Linhares*

---

MICK, Lawrence E.: *Para entender os sacramentos*. Tradução do original inglês por Joshuah Soares. São Paulo: Loyola, 2008. 147 pp., 23 X 16 cm. ISBN 978-85-15-03563-2.

MICK, Lawrence E.: *Understanding the Sacraments Today*. Revised edition. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2006. ix + 131 pp., 20,8 X 13,6 cm. ISBN-13: 978-0-8146-2925-3. ISBN-10: 0-8146-2925-3.

---

O A., padre da Arquidiocese de Cincinatti, tem uma ampla prática pastoral em diversos campos. A obra é uma excelente e atualizadíssima introdução aos sacramentos. A apresentação parte, em geral, da liturgia, conforme a tendência atual da teologia dos sacramentos, seguindo o adágio *lex orandi – lex credendi* (lei da oração – lei da fé). Os títulos dos diversos capítulos já poderão dar a entender o conteúdo: batismo (chamado para realizar a missão); crisma (celebração do Espírito de Deus); eucaristia (centro da vida cristã); penitência (sacramento da conversão permanente); unção (sacramento dos enfermos); matrimônio (símbolo do amor de Deus); ordem (sacramento de serviço). Ao fim de cada capítulo há uma dezena de perguntas para discussão que possibilitam testar didaticamente a compreensão do que foi explicado e transferir os conhecimentos para a prática.

Um livro magnífico, digno de ser recomendado, não fosse a péssima tradução brasileira. Há afirmações que raiam à heresia. Assim na p. 9 lemos: “... a refeição eucarística contém a presença de Jesus, **embora não de maneira completa**”. A afirmação é tão absurda que, num curso no nível de vulgarização, tendo indicado o livro de Mick como manual, um senhor, sem maior formação teológica, estranhou a frase e perguntou se estava correta e como deveria ser entendida. O original inglês (p. vi) soa: “...*the eucharistic meal contains the presence of Jesus, though it does not exhaust that presence*” (a refeição eucarística contém a presença de Jesus, **embora não esgote essa presença**). Com isso, o A. está se referindo às múltiplas formas de presença de Cristo na liturgia, recordadas pelo Concílio Vaticano

II, na Constituição sobre a Sagrada Liturgia nº 7 (DH 4007), e ampliadas para além da liturgia na Encíclica *Mysterium fidei*, de Paulo VI, nº 35-41. O A. não quis dizer que Cristo estaria “parcialmente” presente na eucaristia (tal é o sentido da frase na tradução brasileira), mas que Cristo está presente também de outras maneiras (tal o sentido da frase no original, de acordo com os textos citados do magistério da Igreja). Em outro momento, ao iniciar o capítulo sobre a eucaristia, o A. cita SC 7 e introduz o texto com as palavras: “Cristo está presente na eucaristia de diversas maneiras” (p. 45, itálico meu; inglês: p. 33). É estranho, pois o texto fala explicitamente da presença de Cristo na Igreja, especialmente nas celebrações litúrgicas. E o A. cita esta frase! Como introduz o texto de forma redutiva? É verdade que ele não cita o texto integralmente, omitindo a parte em que fala da presença de Cristo nos sacramentos, com referência a uma frase de Agostinho sobre o batismo. Assim benevolmente se poderia dizer que o A. só deixa na citação de SC 7 aquelas formas de presença que se dão na eucaristia. Não obstante não se pode negar que esta é uma das poucas passagens do livro em que o A. não foi muito feliz.

Em outros casos o problema da tradução diz respeito ao uso da terminologia litúrgica, teológica ou eclesial usada habitualmente no Brasil. No português de nosso país ninguém na Igreja católica usa o termo “congregação” (em inglês: *congregation*) para designar seja a comunidade eclesial, seja a assembleia litúrgica. *Congregation* pertence à terminologia inglesa protestante, possivelmente como tradução do alemão *Gemeinde* muito usado por Lutero. No entanto, toda vez que ocorre *congregation* no original, a tradução opta por “congregação” (pp. 20, 48, 50, passim). – A expressão “Igreja primitiva” é reservada em português para a Igreja do tempo do Novo Testamento; quando o A. fala de *early Church*, refere-se à Igreja antiga, dos primeiros séculos, e não à Igreja primitiva, como encontramos na tradução (p. 59, passim). – Tampouco se fala em português de “batismo infantil” (inglês: *infant baptism*), embora seja uma expressão possível, mas de “batismo de crianças” (pp. 17, 22 e passim). – No RICA (Ritual de Iniciação Cristã de Adultos) há duas celebrações que trazem, no texto português, o nome de “entrega”: a entrega do Símbolo e a entrega da Oração do Senhor; em inglês esse rito se chama *Presentation* e, é claro, se tornam na tradução “apresentação” (p. 20). – Outra questão diz respeito à palavra *priest*, sempre traduzida por “sacerdote”; ora, o inglês não possui uma palavra específica para “presbítero” ou, vulgarmente, “padre” e, no entanto, por vezes, a palavra inglesa não poderia ser traduzida por “sacerdote”, como é o caso na p. 23, onde o texto quer afirmar que os três sacramentos da iniciação cristã devem ser administrados consecutivamente, quer o ministro seja bispo, quer seja padre. Ao traduzir “quer seja sacerdote ou bispo”, o tradutor não se dá conta de que a designação “sacerdote” vale também do bispo (semelhantemente p. 15, passim)! Mas é no capítulo sobre o sacramento da ordem evidentemente, onde há um

abuso do termo “sacerdote” para verter *priest*, quando deveria ter sido traduzido por “padre” ou “presbítero”. – A falta de traquejo na linguagem teológica levou a traduzir *the Pentecost event* (p. 24) por “fenômeno de Pentecostes” (p. 35), quando não se trata de “fenômeno”, aquilo que aparece, o espetacular, mas de “evento”, o acontecimento de Pentecostes. – No português habitual na Igreja católica do Brasil ninguém falará de uma celebração como de um “ofício”, de forma que *a worship service of thanksgiving* (p. 34) não pode ser traduzido literalmente “um ofício de culto de ação de graças” (p. 46), mas como “uma celebração cultural de ação de graças” ou, simplesmente, “uma celebração de ação de graças”. De resto, é recorrente o uso inadequado da palavra “ofício”. Semelhantemente “ofícios de penitência em comum” (p. 78) são as “celebrações penitenciais comunitárias”. – Não se diz em português “manual de ritos” (p. 7), mas “rituais”. – No português do Brasil não se usa dizer “comunidade eclesiástica”, mas “comunidade eclesial” (pp. 118, 135). – A designação corrente do sacramento do ministério eclesial é “sacramento da ordem” e não como no inglês “ordens sacras” (pp. 129ss) (*holy orders*, pp. 113ss), menos ainda se falará em “sacramento **de** ordens sacras” (*ibid.*, negrito meu).

Há expressões que podem ser significativas em inglês, mas numa tradução melhor seriam omitidas ou adaptadas. Assim o inglês pode dizer *the Liturgie of the Eucharist or the Liturgie of the Table* (p. 34), mas não se pode dizer em português “a liturgia da eucaristia”, já que o termo consagrado é “liturgia eucarística”; e a segunda expressão seria melhor suprimir, pois ninguém fala de “liturgia da mesa”, mesmo que se acrescente, como a tradução o faz: “liturgia da *sagrada* mesa” (p. 46). Outra coisa seria falar das “duas mesas”, a mesa da Palavra e a mesa do Pão ou mesa da eucaristia. – O local de onde é proclamado o Evangelho, se chama em português “ambão” e não “tribuna” (p. 52; inglês: *lectern*, p. 40). – Também por ignorância do uso comum na linguagem das comunidades se traduz *recessional hymn* (p. 50) por “hino de despedida” (p. 61; cf. p. 63), quando o termo habitual no Brasil é “canto final”. – Tampouco é usual a palavra “santuário” (p. 63) para designar uma parte do edifício igreja, embora se faça em inglês (p. 51) e Claudio Pasto a adote; nós diríamos “presbitério”.

Por não conhecer o RICA nem a liturgia pascal, o tradutor diz que o batismo de adultos, segundo esse ritual, se realiza “na tarde do sábado” (*afternoon*), quando, na realidade, acontece “na noite do sábado” (a Vigília Pascal) (p. 21). – Descrevendo a liturgia batismal, o original inglês diz que, depois da liturgia da Palavra, *the candidates renounce Satan and profess their faith* (p. 9); o último inciso se torna em português “recitam a profissão de fé” (p. 21). No entanto, não se trata de recitar um texto, mas de responder às perguntas sobre a fé e, portanto, uma tradução mais literal seria a correta: “professam sua fé”.

Por uma lacuna teológica a tradução diz que o “Amém” por ocasião da recepção da eucaristia significa “nossa disposição de **ter** o Corpo de Cristo” (p. 60); é claro que se trata da “disposição de **ser** o Corpo de Cristo”, como o confirma o original inglês onde se lê *our willingness to be the Body of Christ* (p. 48, negrito meu). Infelizmente a catequese tradicional ignorava, na prática, que a finalidade da eucaristia é tornar-nos, a nós, assembleia celebrante, Corpo de Cristo.

O capítulo da penitência na tradução brasileira se ressentia da falta de conhecimento a respeito da complexa história desse sacramento. À p. 67, lemos: “A história esclarece bem se a Penitência tem um passado claro e variado. Seu futuro, como atualmente acontece, é menos claro”. A tradução teria sentido, a partir do original inglês e da história, se se escrevesse: “A história torna bem claro que a penitência teve um passado vivo e variado. Seu futuro, como em geral é o caso, é menos claro” (cf. p. 55 do inglês). De resto, é, em todo o caso, difícil compreender como *lively and varied past* se pôde tornar “passado claro e variado”. – A respeito da passagem Jo 20,19-23 lê-se na tradução que ela “se refere, pelo menos no primeiro caso, ao Batismo e não à Penitência” (p. 69); não se trata de um “primeiro caso”, pois qual seria o segundo? Sabendo um pouco de exegese logo se deduz que se trata de “pelo menos em primeira instância” e nem é preciso recorrer ao inglês que traz *at least in the first instance* (p. 69)! – Pela história sabemos que “a estrutura do sacramento da penitência foi modelada conforme o catecumenato, o processo de preparação para o batismo” e exatamente assim se expressa o original inglês (p. 57); a tradução “a forma do sacramento da Penitência [foi] remodelada no catecumenato, segundo o costume de preparação para o Batismo” (pp. 69-70) não tem nada a ver com o sentido do texto. Igualmente sem sentido é a afirmação: “Aqueles que tinham sido reconciliados **poderiam também não ser admitidos** ao clero ou aos ofícios públicos...” (p. 71, itálico e negrito meus). O A. escreveu com muita precisão: “Aqueles que tinham sido reconciliados **não poderiam ser admitidos** ao clero ou a muitas funções públicas...” (traduzido da p. 58 do original, itálico e negrito meus). “Poder não ser” e “não poder ser” são coisas totalmente distintas! – As informações errôneas, graças à imperícia da tradução e ao desconhecimento do assunto, continuam a ser veiculadas poucas linhas abaixo: “Aqueles que tinham cometido pecados graves tinham a oportunidade da reconversão” (p. 71); não é isso e sim: “Aqueles que tinham cometido pecados graves *dava-se uma [única]* oportunidade de reconversão” (cf. original inglês p. 59). A frase seguinte torna bem claro que se trata de uma única oportunidade e nisso está o acento. – Os erros se multiplicam na tradução: “*Até aproximadamente* o século VI, era óbvio para muitos que essa forma de penitência não era adequada...” (p. 71, itálico meu); ao contrário: é *por volta* do século VI que isso acontece, como diz o original: *By about the sixth century* (p. 59)! E quando se introduziu a forma irlandesa do sacramento a reação inicial dos bispos do continente europeu foi “completa-

mente negativa” (*quite*, p. 60) e não apenas “bastante negativa” (p. 72), embora, conforme o contexto, ambas as traduções sejam possíveis. No caso, só se pode decidir pelo conhecimento do assunto.

Outra falha teológica se encontra na compreensão do sacramento da ordem. O A. explica muito bem e o tradutor traduz corretamente que *não se recebe a ordem, mas se entra na ordem* dos bispos, dos presbíteros, dos diáconos (cf. p. 139). Entretanto, começando essa seção do capítulo sobre o sacramento da ordem, o tradutor escreve: “Ser ordenado significa *receber uma ordem*” (p. 138, *itálico meu*), quando o A. tinha escrito: “Ser ordenado significa *entrar numa ordem*” (*Being ordained means entering an order*, p. 122), como explicará logo em seguida (*One does not «receive» an order; one «enters» an order*, p. 123). É toda a teologia do sacramento da ordem que fica prejudicada com a tradução errônea em termos de “receber”.

Por vezes a falta de compreensão teológica se conjuga com inabilidade no manejo do vernáculo: “O batismo é, antes de tudo, incorporação à morte e ressurreição de Cristo, que se opera pela iniciação na comunidade que todo dia *sobrevive àquela* morte e ressurreição” (p. 25, *itálico meu*). Que alguém sobreviva à morte, entende-se; mas que significa *sobreviver à ressurreição*? O inglês fala da *community that lives out that death and resurrection every day* (p. 14). O sentido é: uma “comunidade que vive cada dia *daquela* morte e ressurreição”; a comunidade cristã *vive da* morte e ressurreição de Cristo, ela é sua fonte de vida.

A respeito da crisma, lemos sobre sua administração em idade infantil a seguinte afirmação na tradução brasileira: “No caso do sacramento administrado a uma criança [...] celebra-se, então, o chamado de Deus feito através dos pais da criança, *sem alterar o sentido do chamado batismo*” (p. 35). Essa frase não tem sentido. A tradução literal seria: “Se o sacramento é administrado a uma criança [...], celebra o chamado de Deus feito mediante os pais da criança, exatamente como o batismo celebra aquele chamado” (*just as baptism celebrates that call*, pp. 23-24). E segue, na tradução, uma frase inexistente no original: “Se a confirmação é celebrada *coletivamente com vários candidatos; crianças ou adultos... etc.*” (p. 35, *itálicos meus*). As palavras em *itálico* não estão no texto inglês: *If confirmation is celebrated with older children or adults... etc.* (p. 24). A questão do A. não foi entendida na tradução: trata-se da idade da crisma, não da quantidade de candidatos! E o texto continua falando da resposta que é preciso dar à graça recebida, sempre de acordo com a idade de cada um: nas crianças a resposta é dada pelos pais; para candidatos de mais idade “deve ser dada em conformidade com seu modo de viver” (p. 35). Não é exatamente o que o A. diz: *some response should be evident in the life of the person being confirmed* (p. 24), ou seja: “alguma resposta deve tornar-se evidente na vida da pessoa que é crismada”. No caso da tradução não fica claro que se trata de viver a graça recebida, torná-la palpável na vida cotidiana.

No capítulo sobre a unção dos enfermos encontramos vários problemas de tradução numa única frase “Um breve *ofício* de oração *com os doentes*, com orações especiais pelos *filhos* (inglês: *children*, p. 83) enfermos, *deve ser administrado* pelo sacerdote ou por qualquer membro da Igreja” (p. 97; itálicos do recenseador). Primeiro: “ofício” não é termo usual na Igreja católica do Brasil, mas “celebração”. Segundo: um “ofício” ou “celebração” não se “administra”. Terceiro: a unção dos enfermos se destina a pessoas com o uso da razão; no caso, o texto trata do que fazer com crianças (*children*) doentes. Quarto: o original inglês não fala de um dever, mas diz que tal celebração “é indicada” nesses casos (*is designed*).

A propriedade de termos deixa a desejar na tradução. Por exemplo: Um ritual não revela coisa nenhuma, mesmo que em inglês se possa usar nesse contexto o verbo correspondente (*revealed*, p. 2). Assim deveria dizer-se que o RICA *manifesta* determinada noção de batismo, não a revela (p. 14). – À p. 114 lê-se que o Vaticano II “deu um *passo avançado* ao discutir as finalidades do matrimônio”. Poderia compreender-se a expressão “passo avante” ou “passo adiante”, mas por que não manter no caso a tradução mais literal e escrever “um passo significativo”, já que o inglês traz a *significant step* (p. 99)? – Mais adiante não se trata de o casal “aprender a *participar* profundamente *da sua fé*” (p. 116, itálico meu), mas de aprender a *partilhar* profundamente *sua fé* (cf. inglês, p. 100). – A expressão “tribunais conjugais” da p. 118 não é usual em português. – Não se pode falar de “anulação” (p. 118) de um matrimônio ratificado e consumado entre dois batizados; o que os tribunais eclesiais podem fazer é, nos devidos casos, declarar a nulidade do matrimônio. Pode ser que em inglês não haja uma terminologia tão específica ou tenha havido um cochilo do A. quando fala de *annulment* (p. 103).

Um problema sempre recorrente em traduções teológicas brasileiras consiste em que os tradutores não se dão ao esforço de citar os textos litúrgicos segundo a tradução oficial brasileira, senão que a traduzem diretamente do original com que estão lidando. Ocorre assim uma cadeia de traduções que acabam por deturpar o sentido do texto e, em todo o caso, por não ajudar o leitor a identificar nas citações os textos litúrgicos a que está habituado. Um caso gritante aqui é tradução das palavras que o padre pronuncia ao pôr a gota d’água no cálice, na preparação das oferendas. Lê-se às pp. 54-55 (itálico meu): “Pelo mistério desta água e deste vinho posamos participar *das divindades* de Cristo que se humilhou para participar de nossa humanidade”. A tradução oficial brasileira, muito mais fiel ao original latino e mais de acordo com o espírito da língua portuguesa, soa: “Pelo mistério desta água e deste vinho posamos participar da divindade do vosso Filho que se dignou assumir a nossa humanidade”. Mas o pior é o absurdo – para não dizer coisa pior – contido na tradução, quando fala “*das divindades* de Cristo” (no plural; itálico meu)! Nem seria necessário saber teologia, bastaria tomar a sério o original inglês que, obviamente,



não dá respaldo a tal despautério (cf. p. 42). – Da mesma forma as preces de ordenação são citadas em tradução da tradução oficial americana (pp. 140-142). Resulta daí que se pede a Deus que o presbítero seja um taumaturgo, pois a menção à unção dos enfermos na prece de ordenação presbiteral é traduzida: “de maneira que ... os enfermos [sejam] curados” (p. 141). – Qualquer frequentador médio da eucaristia saberia que na introdução do prefácio o padre conclama: “Demos graças ao Senhor, nosso Deus” que corresponde ao latim *Gratias agamus Domino Deo nostro* e que o inglês traduz corretamente por *Let us give thanks to the Lord, our God* (p. 44). Parece que o tradutor se empenha em inovar, afastando-se inclusive do inglês: “Demos graças a Deus nosso Senhor” (p. 56)! – A fórmula da unção citada à p. 98 não é a tradução oficial brasileira, mas a tradução da tradução americana. O resultado é uma formulação bem estranha. – À p. 103 é citada uma nota ao pé da página do ritual americano. Ela não existe no ritual brasileiro. Isso devia ser esclarecido. – Por uma razão desconhecida, a carta de Inocêncio I a Decêncio, bispo de Gubbio, é citada segundo um livro inglês (p. 94 do original) e não segundo DH, onde qualquer leitor poderia encontrar mais facilmente (cf. DH 216), além de se tratar de uma tradução-padrão para textos do magistério, publicada pela própria Loyola.

A publicação desta obra em português que seria pastoralmente tão valiosa, tornou-se absolutamente inútil, porque a tradução a comprometeu completamente. A única coisa honesta que a editora poderia fazer, seria retirar a obra de circulação e publicar uma tradução revisada, fazendo inclusive um *recall*, como se diz agora em “bom português”. Infelizmente isso dificilmente acontecerá. Então o melhor é deixar que o livro fique no esquecimento, enterrado nos depósitos da editora até que precise ser destruído para dar espaço a outros. O recenseador se sente frustrado, porque foi ele que aconselhou a tradução e, antes de tomar conhecimento do estado da mesma, havia feito muita propaganda pelo livro em seus cursos e conferências.

Oxalá essas amostras dos problemas da tradução desta obra sirvam de alerta a nossas editoras católicas. Não basta que o tradutor saiba a língua, precisa entender do assunto. Eu jamais me aventuraria a traduzir um livro de química, por mais que conhecesse a língua do original! De resto, se é difícil encontrar as duas qualidades (conhecimento da língua e do assunto) numa só pessoa, pelo menos o revisor deveria entender de teologia, conhecer a terminologia correspondente e ser cuidadoso em sua tarefa.

*Francisco Taborda SJ*

---

CASEL, Odo: *O mistério do culto no cristianismo*. Tradução por Gemma Scardini. São Paulo: Loyola, 2009. 124 pp., 22,8 X 15,8 cm. ISBN 978-85-15-02704-0.

---

Através desta tradução uma das obras mais originais da teologia litúrgica do séc. XX se torna acessível ao leitor brasileiro. As Edições Loyola estão de parabéns por esta iniciativa que parece não ser um fenômeno isolado, mas um programa editorial, já que neste mesmo ano publicou outro clássico da teologia litúrgica, o livro de Cipriano Vagaggini, *O sentido teológico da liturgia*.

Odo Casel (1886-1948), monge beneditino da Abadia de Maria Laach (Alemanha), tornou-se famoso por sua “doutrina dos mistérios” (*Mysterienlehre*), em que tenta explicar a presença dos mistérios de Cristo na ação litúrgica da Igreja. Com esta e outras iniciativas exerceu um papel decisivo no surgimento e na expansão do Movimento Litúrgico. Pode-se considerar a presente obra como uma síntese de sua doutrina, destinada à alta divulgação. É constituída por cinco capítulos, que, exceto o primeiro, haviam aparecido anteriormente em revistas especializadas. A primeira edição do livro data de 1932. A tradução brasileira se deve ao incentivo de Claudio Pastro, que também escreve uma breve apresentação (pp. 11-12).

O cap. I, “a volta ao mistério” (pp. 13-20), tem caráter introdutório e constitui uma análise do momento histórico vivido por C. O ser humano pretende ter decifrado todos os enigmas da natureza, recusa aceitar a Deus, domina a natureza com a técnica, reduz a impulsos vitais os sentimentos mais nobres, contenta-se com o gozo material e passageiro sem respeito pelo mistério do outro e pela coletividade. E com tudo isso não consegue dar resposta a suas perguntas mais fundamentais. Enfim, uma descrição que, transcorridos mais de 70 anos, corresponde em muitos aspectos à realidade atual. Do ponto de vista teológico este capítulo é importante por explicitar três acepções de mistério: essa palavra designa Deus em si, mas igualmente a revelação de Deus em Cristo e, por fim, no plural, se aplica aos sacramentos.

O cap. II (pp. 21-68) trata da posição ocupada pelo mistério do culto no cristianismo (assim o título no original alemão). Primeiramente define de modo negativo o cristianismo, dizendo que “ele não é um sistema de verdades especulativas e dogmáticas [...], [nem] um conjunto de preceitos morais”, mas tampouco uma religiosidade isenta de todo dogma e sistema moral (p. 21). Positivamente, C. adere a Paulo que “resume e condensa todo o cristianismo e todo «o Evangelho» na palavra *mysterium*” (*ibid.*). Mistério é uma ação divina que pode ser enunciada numa única palavra: Cristo. Cristo como realidade total que engloba cabeça e membros. Participamos, pois, do mistério de Cristo pela graça e pelos sacramentos, porque “por sua *Paixão* o Senhor tornou-se Espírito, *Pneuma*” (p. 30). Neste ponto pode parecer estranho que C. se refira só à paixão e não ao mistério

pascal como um todo, mas é preciso considerar que logo em seguida ele afirma que nós, pelo batismo, participamos da paixão de Cristo, mas também de sua ressurreição e da efusão do Espírito (portanto, do mistério pascal em sua totalidade). A partir daí C. explicita a importância dos sacramentos, com destaque especial aos sacramentos de iniciação. Também o matrimônio merece relevo, pois explicita uma temática que lhe é muito cara, a da relação Cristo-Igreja como relação sponsal.

Esclarecendo o sentido dos mistérios no culto cristão, encontramos uma característica da doutrina caseliana dos mistérios que é o paralelismo entre o mistério cristão e as religiões de mistério que pulularam no Império Romano contemporaneamente aos primeiros séculos do cristianismo. C. recorre a elas, porque considera insuficiente o judaísmo para dar conta da dimensão mística do cristianismo (cf. pp. 48ss). A propósito, é preciso notar que Cesare Girardo (*Num só corpo. Tratado mistagógico sobre a eucaristia*, São Paulo: Loyola, 2003, especialmente pp. 482-484 e 510-512) releu a doutrina caseliana dos mistérios, defendendo-a da suspeita de equiparar o cristianismo às religiões de mistério e mostrando que a perspectiva mística está presente também no judaísmo.

C. explicita que, “no Mistério do culto, Cristo, imperceptível aos nossos sentidos, permanece presente de modo espiritual e ativo, oferecendo sua redenção a todos os homens” (p. 55). “É o próprio Senhor quem opera o Mistério do culto” (*ibid.*), mas o entrega em depósito à Igreja. Daí a distinção que faz entre “mistério”, no sentido de “mistério do culto” e liturgia. Significam a mesma realidade desde dois pontos de vista diferentes: “O «mistério» antes de tudo coloca à luz toda a própria essência da ação sagrada, isto é, a obra redentora que o Senhor glorioso opera e aplica pelos ritos sagrados que instituiu. O termo «liturgia» [...] designa mais especialmente a parte que toca à Igreja nessa ação redentora de Cristo” (p. 57).

No cap. III (pp. 69-83), C. se detém no paralelismo entre “mistérios antigos e mistérios cristãos”. Vale considerar a descrição com que procura pôr a ambos sob o mesmo teto: mistério é “uma ação sagrada e cultural na qual uma obra redentora do passado torna-se presente sob um determinado rito; cumprindo esse rito sagrado, a comunidade cultural participa do fato redentor evocado e adquire assim sua própria salvação” (p. 73, em itálico no texto).

Nos dois últimos capítulos, C. aplica o conceito de mistério ao ano litúrgico e à liturgia das horas. O cap. IV (pp. 85-94) trata do ano litúrgico, vendo-o centrado no mistério pascal, de maneira que pode afirmar: “Todo o ano litúrgico não é senão um único mistério uniforme” (p. 91), o mistério da Páscoa. “Sempre, mesmo quando percorremos com o Senhor a via dolorosa da cruz, temos no espírito o *Kyrios* glorioso...” (*ibid.*).

Quando, no cap. V (pp. 95-121), C. aborda “o mistério do dia litúrgico”, percebe-se palpitar o coração do monge imbuído de sua vocação. O tema do capítulo é a liturgia das horas que C. compara ao “anel de ouro no qual

engastamos a pedra preciosa do santo sacrifício. Se ele [o ofício divino] serve, acima de tudo, de montagem e de engaste à missa, possui em si mesmo uma grande beleza e real valor” (p. 97). C. vê no dia, “com o levantar do sol que dá luz e vida, com seu movimento crescente e decrescente”, uma imagem da vida humana que tem seu ponto culminante no mistério de Cristo presente na celebração cotidiana da eucaristia. “A celebração cotidiana do sacrifício da missa é envolta e interpretada pelo *ofício de cada dia*, assim como o mistério pascal envolve o ano litúrgico e é iluminado pelo *logos* dos textos sagrados” (*ibid.*).

C. se refere mais vezes a uma característica que, diante das práticas que se veem por aí, valeria a pena destacar: a *objetividade* da liturgia. A liturgia “não procede de capricho subjetivo ou de transbordamento sentimental pessoal, de emoção passageira ou de efeitos de vozes apaixonadas. [Ela] resulta de uma clareza objetiva, de conteúdo transpessoal enraizado no divino e no eterno. Esse conteúdo objetivo busca e encontra muito naturalmente sua expressão nas formas discretas, tranquilas e medidas, capazes de tornar sábia a exuberância natural das ideias e dos sentimentos, estilizando e espiritualizando o humano” (p. 103).

Num primeiro momento, a tradução de Gemma Scardini deixou o recenseur entusiasmado: afinal uma tradução primorosa que se destaca em meio à nuvem asfixiante de más traduções com que nossas editoras católicas nos costumam intoxicar! Entretanto, quando o recenseur foi examinar algumas passagens menos claras ou certamente errôneas, concluiu que Gemma Scardini não traduziu a partir do original alemão e sim da tradução francesa (*Le mystère du culte dans le christianisme*, Paris: Cerf, 1946 [1ª ed.: Col. *Lex orandi*, 6]; 1964 [2ª ed.: Col. *Lex orandi*, 36]), de forma que o mérito da boa tradução fica por conta do tradutor francês... Sendo assim, caberia à editora indicar que se tratava de uma tradução da tradução francesa. O leitor, no entanto, apenas é informado sobre o título original (p. 6), o que o induz a pensar tratar-se de uma tradução do original. Essa informação teria sido tanto mais importante, quando se considera que o tradutor francês, o monge beneditino J. Hild, fez uma tradução bastante livre, segundo o espírito da língua francesa (mais próxima à portuguesa do que o alemão), mas com isso também interpreta a sua maneira o pensamento de C.

O recenseur descobriu que não se tratava de uma tradução do original alemão, quando foi verificar no original a nota 139 da p. 61. Lá epiclese é explicada como “**Denominação** e invocação de Deus” (negrito do recenseur). Achando estranho que um beneditino da erudição de C. descrevesse assim a epiclese, o recenseur procurou a nota no original alemão. Em vão. Não a tendo encontrado, recorreu às traduções espanhola e francesa e verificou que só nesta última existe essa nota e ela foi mal traduzida para o português. O francês traz “*nomination et invocation de Dieu*” (1ª ed., p. 88, n. 139; 2ª ed., p. 78, n. 2). Ora, “*nomination*” significa “nomeação”. Portanto, a explicação de epiclese dada por Dom J. Hild, o tradutor fran-

cês, era correta: na epiclese se nomeia e invoca a Deus. A versão brasileira “denominação”, porém, é absolutamente sem sentido.

Outras passagens estranhas na tradução encontram sua explicação no francês. Assim a frase sem sentido da p. 108: “O salmo é quase sempre enquadrado por uma antífona cuja liturgia o acompanha”, não encontra equivalente no original alemão (*Das christliche Kultmysterium*, 4ª ed., Regensburg: Friedrich Pustet, 1960, p. 113), mas é uma tradução errada e mal compreendida do francês: “Le psaume est presque toujours encadré d’une antienne dont la liturgie le fait accompagner” (1ª ed., p. 165; 2ª ed., p. 145). Traduzindo segundo o sentido: “O salmo é quase sempre enquadrado por uma antífona que a liturgia introduz para acompanhá-lo”. A tradutora não entendeu o sentido e traduziu a frase literalmente, já que *dont* em francês é, de fato, *cujo* em português. Se a tradutora tivesse usado a tradução espanhola (*El misterio del culto cristiano*. San Sebastián: Dinor, 1953, p. 192) teria tido uma tradução mais próxima do original alemão, sem esse problema: “La Iglesia, al poner una antífona que enmarque o acompañe, conserva etc.”.

À p. 115, novamente o francês mal traduzido ao português provocou uma frase sem sentido. Lemos aí: “a imaginação e o coração podem **libertar-se às impressões confusas**” (negrito do recenseur). O verbo *libertar* em português não rege complemento com a preposição “a”. Será que se trata de “libertar-se **das** impressões confusas”? Não. Simplesmente a tradutora entendeu mal o francês *se livrer* que significa *entregar-se a* (1ª ed., p. 178; 2ª ed., p. 157). Aí se expressa o que o autor escreveu e o tradutor francês traduziu com grande liberdade, mas de acordo com o sentido: “wo die Phantasie und das Gemüt sich in unklaren Gefühlen **ergehen** können” (p. 121, negrito do recenseur).

O subtítulo de uma das partes do cap. II soa em alemão: “Das Kult-Eidos «Mysterium»”, título bastante complicado de traduzir, pois se compõem de palavras gregas e latinas, antes que alemãs... Poderia traduzir-se, evitando o grego: “A forma de culto que é o «Mysterium»”. O tradutor francês opta por “Le culte **à** mystères” (1ª ed., p. 54; 2ª ed., p. 50; negrito do recenseur), uma tradução relativamente correta e dentro do espírito da língua francesa. Entretanto, o francês não usa acentos, quando escreve com maiúsculas, de forma que a preposição “à” pode ser confundida com a terceira pessoa do singular do presente do indicativo do verbo *avoir*. Fazendo esta confusão, a tradutora entendeu que o subtítulo era “O culto **tem** mistérios”; como não ficava bem em português, acabou optando pelo subtítulo “No culto há mistérios” (p. 42), que não tem nada a ver com o sentido do original.

O final da frase seguinte fere qualquer ouvido: “Na celebração dos mistérios pagãos, usava-se a veste **distintamente** ou **com** as marcas características da divindade a que se referia, e por esta razão **se se** tornava o próprio deus” (p. 65, negritos do recenseur). Novamente a “culpa” é da tradução francesa, onde se lê: “on devenait ce dieu” (1ª ed., p. 94; 2ª ed., p. 83). O pronome impessoal francês que se traduz correntemente em português

pela forma pronominal do verbo (ex.: “on doit” = “deve-se”), desta vez estava com um verbo que também se traduz necessariamente na forma pronominal (“devenir” = “tornar-se”). Resultado: duas vezes o pronome “se”! Além disso, há outro erro de tradução: o adjetivo *distinctif* se tornou advérbio em português e a tradução acrescentou um “com” fora de lugar (em negrito na citação acima). A tradutora escapou das dificuldades do alemão, mas teve que haver-se com as do francês...

Por vezes a tradutora julgou necessária uma nota explicativa. Entretanto, a da p. 79 está parcialmente incorreta. Escreve a tradutora: “*éon*: palavra grega que significa divindade eterna; *aeion* (latim): período de tempo extremamente longo, indefinido ou para sempre”. Quando muito no gnosticismo ou no neoplatonismo, *éon* poderia significar uma divindade, mas nem mesmo aí, pois nessas cosmovisões os *éons* são mediadores entre a divindade inacessível e o mundo visível. Conforme o caso, podem talvez ter um carácter divino, mas não se pode simplesmente qualificá-los como divindades.

Um caso à parte constitui a citação do Concílio de Trento (pp. 57-58) que corresponde a DH 1740. Primeiramente na publicação brasileira é dado como pertencendo à citação as palavras “o novo sumo sacerdote, Jesus Cristo”, que tanto no original alemão (p. 62) como na tradução francesa (1ª ed., p. 81; 2ª ed., p. 72) estão devidamente fora das aspas. Em segundo lugar, C. cita no original alemão apenas alguns trechos de DH 1740; já a tradução francesa – não se sabe por que razão – e a brasileira não omitem o que C. omitiu por considerar desnecessário no contexto do capítulo. Em terceiro lugar, a tradução brasileira, seguindo servilmente a francesa, não fez o que seria mais óbvio: aproveitar a tradução do texto de Trento publicada pela própria Loyola no Denzinger-Hünemann.

Haveria ainda outras observações quer sobre a tradução e a influência nefasta que a tradução francesa exerce sobre ela, quer sobre a revisão que deixou escapar coisas como um erro no título da obra clássica de Strack-Billerbeck que deveria ser *Kommentar zum Neuen Testament* (e não “Kommenyar” nem “Neüien”) (p. 47, n. 101); ou o cochilo no português, trocando “sob” por “sobre” (p. 53, n. 114: não se trata de debilitar algo “sobre aspectos importantes”, mas “sob”); ou ainda a frase “Os leigos nunca devem se **arrojar** a exercer funções próprias dos sacerdotes” (p. 67), quando deveria ser “**arrogar**”, mesmo que tal atitude seja também um “arrojo”...

Mais uma vez uma editora católica decepciona no tocante à seriedade de uma tradução! Não obstante, graças à tradução francesa, o texto não é prejudicado e convém que se recomende vivamente a quem quiser compreender o que é liturgia.

*Francisco Tabora SJ*