

Recensões

ANGEL APARICIO RODRÍGUEZ - JOAN CANALS CASAS (dir.), *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*. Tradução (do espanhol) Honório Dalboseo; L. Costa. São Paulo: Paulus, 1994. XXVI + 1238 pp., 23,5 x 16 em. Série Dicionários. ISBN 85-349-0011-6

O *Dicionário Teológico da Vida Consagrada* (= *DTVCon*) pertence à série "Dicionários", benemérito empreendimento da editora *Paulus*, que merece ser saudado com satisfação por quantos se interessam por teologia e pelos estudos teológicos em nosso país.

O *DTVCon* é fruto de seis anos de trabalho realizado sob a direção de dois professores do Instituto Teológico da Vida Religiosa da Universidade Pontifícia de Salamanca em Madrid. Noventa e cinco autores colaboraram na obra. Do Brasil constam alguns nomes muito conhecidos: Clodovis Boff (verboete "Inserção"), João Batista Libânio ("Libertação"), Maria Carmelita de Freitas ("Pobres, opção pelos pobres"), Luís González-Quevedo ("Vocação", I [Bíblia] e 11 [estudo teológico]) e Hermilo Eduardo Pretto ("Política"). Seja dito de passagem que os cinco verbetes da autoria de nossos conterrâneos são de excelente qualidade. Entre os colaboradores de outros países recordem-se os mais conhecidos: Jesús Espeja, José Cris-to Rey García Paredes, Camilo Maccise, Mercedes Navarro, Carlos Palmés, Xabier Pikaza, Jean Marie Tillard, Josep-Oriol Tufú Vancells.

A primeira característica do dicionário é a clara delimitação de suas pretensões. Quer ser um dicionário *teológico*. Não se procurem nele verbetes de história, psicologia ou sociologia da Vida Religiosa. Estes temas são inevitáveis e também aparecem, mas de forma secundária. No referente à teologia, o *DTVCon* quer apresentar uma "teologia diacrônica e sincrônica", isto é, uma teologia localizada historicamente, inclusive relacionando a Vida Religiosa com fenômenos similares pré e extra cristãos. Entende que "a vida consagrada é encontro com Deus, com os irmãos de comunidade e com todos os homens [e mulheres], também irmãos" (VIII). Daí os três grandes eixos que a caracterizam: vocação/consagração (votos), comunhão (vida comunitária) e missão. Poder-se-ia discutir se a articulação dos três eixos se deve dar a partir do primeiro elemento - como os diretores do *DTVCon* parecem inclinados a aceitar - ou a partir da missão, como preferiria o recenseador e sugeria o Congresso Internacional organizado pela União de Superiores Gerais, em novembro de 1993.

No dizer dos diretores, o dicionário quer ter presente os desafios atuais, entre os quais são citados a descrença, a secularidade, a ecoló-

gia e o feminismo (cf. p. VIII). Como latino-americano, o recenseador estranha que a pobreza crescente das massas não seja mencionada como desafio. Há um verbete sobre ecologia mas não há outro sobre a pobreza como realidade sócio-cultural.

Nem a origem da obra no Primeiro Mundo justifica essa ausência. Mais grave ainda: o verbete "Pobreza" não contempla a Vida Religiosa inserida nos meios populares como nova forma de praticar a pobreza. É verdade que em quatro dos verbetes redigidos por brasileiros a temática é ressaltada e ocupa lugar central na reflexão (também no verbete "Fraternidade", de Camilo Maccise). Mas, quando o verbete específico aborda o tema das novas tendências da pobreza religiosa (p. 839), não há uma palavra sobre a inserção da Vida Religiosa latino-americana nos meios populares (cf. "Pobreza. 2. Reflexão teológica", de Santiago Maria González Silva).

Escrito para consulta, como todo dicionário, o *DTVCon* pode também ser lido de forma sistemática. Os diretores sugerem determinada seqüência na leitura dos verbetes para quem quiser fazer dele uma espécie de manual da teologia da Vida Religiosa (XXI-XXVI).

Chama a atenção que o título seja "Dicionário Teológico da *Vida Consagrada*" e não "*da Vida Religiosa*". Os diretores se vêem obrigados a dar a razão da escolha. Para eles a designação "Vida Consagrada" corresponde melhor ao ser e ao conteúdo da Vida Religiosa. Aduzem que a tendência atual do magistério eclesial (confirmada, aliás, pela própria formulação do tema do IX Sínodo de Bispos, de 1994) aponta para o termo "Vida Consagrada". O mesmo vale da opção do Código de

Direito Canônico de 1983. O verbete "Consagração", em sua parte teológico-sistemática (Severino- M. Alonso), completa indiretamente a argumentação por sua mesma orientação.

O recenseador julga este verbete bastante discutível. Considerar, por exemplo, a consagração da Vida Religiosa como "*plenitude da consagração batismal*" (p. 254, grifo do recenseador) parece desmerecer do batismo e, contra a vontade do autor, acaba por criar duas categorias de cristãos: os de primeira e os de segunda. Distinções como "todo cristão tem que viver *para Deus*", enquanto o religioso "tem que viver *imediatamente para Deus*" (p. 256) não convencem o recenseador e recendem a jogo de palavras. Marcelo de Barros Souza foi mais feliz ao explicar a consagração monástica: "Não acrescenta nada ao batismo, mas o explicita e *radicaliza um jeito de viver a consagração batismal*" (*Na estrada do Evangelho*, Petrópolis: Vozes, 1993, 177; grifo do recenseador). Uma curiosidade especial é a forma como o autor, num mesmo fôlego, fala de "filiação divina e *mariana*" como conseqüência do batismo (p. 250). É confundir teologia com piedade.

A apreciação de uma obra deste gênero não pode pretender passar os diversos verbetes e emitir sobre todos eles um juízo crítico. Este deverá necessariamente versar sobre o conjunto da obra.

Nesse sentido, chama a atenção a ausência de certos verbetes. Assim "inculturação", um tema de grande relevância e atualidade na teologia da Vida Religiosa, não aparece nem mesmo no índice analítico, embora a palavra ocorra pelo menos às pág.

98 e 685s. As "Sociedades de Vida Apostólica" que constam inclusive no nome do dicastério romano competente, aparecem, sim, no verbete "Direito Canônico", mas não são contempladas a título próprio, enquanto "Ordens", "Congregação" e "Institutos Seculares" são tratados separadamente. Das grandes religiões só o budismo e o hinduísmo são estudadas em artigo especial, enquanto o judaísmo e o islamismo não constam sequer do índice analítico. Se a palavra "carisma" é objeto do estudo em um verbete, como é natural, causa estranheza que não seja tratado o tema "instituição", embora a relação carisma-instituição se encontre abordada em vários contextos (p. ex.: p. 601s, 96s, 81s). Nenhuma dessas omissões parece justificada.

Traduzir é uma tarefa árdua e, possivelmente, ingrata. Tome-se um verbete a esmo. No caso, "carisma". Sem pretender ser exaustivo, pode-se fazer uma coletânea de problemas de tradução e de revisão. Começando com o nome do autor: quem tiver que citar este verbete, o atribuirá a certo Antônio Romero (p. 99) que não consta na lista de autores e não a Antônio Romano, seu autor, como se lê à p. XV (seu nome ocorre também na bibliografia do próprio verbete). - A ausência do número 5 entre as notas da p. 98 transforma Justino em autor de "Contra as heresias", de Irineu de Lyon. Este, por sua vez, segundo a informação da p. 91, ainda está vivo: deverá morrer aproximadamente no ano 2020! - O canonista protestante do início do século, Rudolf Sohm (1866-1917), troca de sobrenome para Sohn (talvez o revisor soubesse alemão, mas não conhecia a história da pesquisa do direito canônico). - Não haveria razão para escrever com "y" o neolo-

gismo "axiopoético" (p. 94), até porque a etimologia não o justifica. - O recenseador ainda não compreendeu por que os tradutores de obras teológicas em nosso país não se dão conta de que não tem sentido manter na língua original do manuscrito que estão traduzindo o título das obras clássicas, seja dos Padres da Igreja, seja dos demais autores antigos. A única justificativa - já que não se pode supor ignorância - é a lei do menor esforço. Assim à p. 98, é citada com o título italiano "Le allegorie delle leggi" uma obra de Filo de Alexandria. Antônio Romano terá escrito seu artigo em sua língua materna e citado nessa língua a obra de Filo. Não havia razão para mantê-lo no português. - Na mesma página, as obras dos Padres da Igreja são ora citadas com título em português, ora com título em latim (mesmo quando escritas em grego). Se não se sabe a razão dessa discriminação, menos ainda se saberá por que, na p. 91, de alguns Santos Padres se mencionam as datas de morte (e mesmo de nascimento), de outros não.

Essas observações podem parecer picuinha de recenseador que quer encher espaço por não saber o que escrever. Infelizmente não são. O manuseio freqüente de obras teológicas em tradução brasileira já ensinou ao recenseador que essas questões e outras semelhantes se levantam freqüentemente; O fato de ter tomado a esmo esse verbete confirma que nesse tocante existe negligência das editoras católicas. Não é preciso grande esforço para verificá-lo com o mero folhear do dicionário: à p. 248, a expressão "é suposto" não tem sentido em português; presume-se que traduza um "por supuesto" do espanhol, esse sim no seu lugar. - Em português distingue-

se "praxe" de "práxis". Este é um conceito de origem filosófica, enquanto "praxe" significa "rotina, uso, prática pragmática" (d. Aurélio). De forma nenhuma se pode dizer que "o projeto de Jesus" é a "praxe do Reino" (p. 973), mas, sim, com razão, que ele é a "práxis do Reino". Semelhante despropósito se encontra na expressão "a fé como praxe de vida nova" (p. 852). Certamente o original em português (o autor é brasileiro) utilizava a palavra "práxis", como o mostra inclusive o desenvolvimento do assunto, onde o autor fala de "ortopráxis" ou "ortopraxia" (coerentemente transformada em "ortopraxe"! ..). - À p. 1101, primeira coluna, em vez de "A Trindade, é o Deus cristão", deve-se ler, como está na coluna ao lado, "A Trindade, o Deus cristão". - À p. XIII o verbete de Carmelita de Freitas intitula-se "Pobres <Compromisso com os"; quando se vai compulsá-lo, encontra-se "Pobres (Opção pelos pobres)" (p. 813). - Segundo a súmula que introduz o artigo "Po_breza, fundamentação bíblica" (p. 821), sua conclusão se intitula "Felizes os pobres"; mas quando se che-

ga lá, já virou "ditosos os pobres" (p. 833). - À p. 260 em vez de S. N. Alonso deve-se ler S. M. Alonso (bastaria prestar atenção ao nome do autor do verbete e não se teria errado seu nome na bibliografia). Suficiente. E conste que o recenseador não buscou essas "pérolas"; encontrou-as ao acaso.

Fica, pois, a advertência às editoras católicas brasileiras para buscarem alcançar um "ethos" de seriedade e profissionalidade maior em seu trabalho.

Uma última palavra para lembrar o mérito do DTVCon. Contém contribuições excelentes que serão consultadas com proveito por religiosos e religiosas, seja para sua formação pessoal inicial e permanente como para a elaboração de cursos, palestras, artigos, retiros, encontros sobre a temática. Obra indispensável na biblioteca de quem se interessa pela teologia da Vida Religiosa.

Francisco Tabora

JOHN O'DONNELL, Sergio Rendina, *Sacerdozio e spiritualità ignaziana*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993. 191 pp., 21 x 15 em. ISBN 88-7652-664-1

A obra compõe-se de duas partes. John O'Donnell, professor na Gregoriana, escreve uma fundamentação teológica do sacerdócio ministerial; Sergio Rendina, especialista em espiritualidade ignaziana e interpretação das Constituições da Companhia de Jesus, trabalha o sacerdócio na Companhia de Jesus. Embo-

ra, por sua própria natureza, se trate de uma obra destinada primeiramente a jesuítas, aborda uma temática que deveria ser candente para todo Instituto religioso clerical: uma teologia e espiritualidade do ministério presbiteral dos religiosos. A reflexão teológica pós-conciliar sobre o ministério ordenado parte da Igre-

ja local presidida por um ministro ordenado. Como se enquadra nessa teologia o presbítero (e diácono) não ligado a uma comunidade eclesial, como é o caso dos religiosos?

Na parte teológica do livro, O'D. toma como ponto de partida a problemática da relação entre sacerdócio ministerial e sacerdócio comum (capo 1: 3-10), estabelecendo o seguimento de Jesus como denominador comum de todo cristão, ministro ou não, sendo o sacerdócio ministerial "uma forma radical de discipulado" (10), pelo qual o cristão se configura à compaixão de Cristo pelo mundo pecador. Nesse sentido, o segundo passo do A. será apresentar a figura de "Jesus Cristo Sumo-Sacerdote", segundo a Epístola aos Hebreus (cap. 2: 11-17), e, como contraponto, a Igreja como "povo sacerdotal" (capo 3: 18-23), para concluir que a "teologia do sacerdócio ministerial não deveria jamais enfraquecer a vocação sublime que cada cristão recebe no batismo de participar no sacerdócio de Cristo e por meio dele ter acesso ao Pai" (23). Chega assim o momento de perguntar como se explica o sacerdócio ministerial, se não deve diminuir o sacerdócio único de Cristo nem negar a sacerdotalidade de todo fiel cristão (capo4: 24-32). A resposta recorre à analogia da célula e do núcleo. A célula representa o Cristo total que é sacerdotal, porque Cristo está em seus membros. Mas na célula há também o núcleo que é o Cristo-cabeça. O sacerdote ministerial se assemelha ao núcleo. Portanto, tanto o sacerdote como o fiel leigo agem na pessoa de Cristo, mas aquele age na pess03Vde Cristo-cabeça. Célula e núcleo não vivem uma sem o outro; entre eles não há concorrência mas relação orgânica. Os capítulos seguintes definirão o sacerdote pelo tríplice múnus: "arauto da

Palavra de Deus" (capo 5: 33-42), "pastor" (cap. 6: 43-50), "presidente da eucaristia" (capo 8: 58-65, precedido do capo 7 [51-57], sobre "o mistério da eucaristia"). A seguir O'D. estabelece a relação entre "o sacerdócio e os conselhos evangélicos" (cap. 9: 66-75), em que adota a tese de Hans Urs von Balthasar de que "na Igreja há um só estado de eleição que se expressa em dois estados de vida diversos: a vida religiosa e o sacerdócio ministerial" (66). O estado de vida religiosa representa a dimensão subjetiva do chamamento à santidade (os votos são auto-oferta total), enquanto a ordenação acentua o aspecto objetivo: não é para garantir a salvação pessoal, mas para realizar uma função na Igreja. Mas: "O ministério objetivo do padre é tal que não é possível cumpri-lo se a pessoa toda não é envolvida no ministério assumido por ela" (67). Significa que o sacerdócio secular e a vida religiosa convergem para os conselhos evangélicos de pobreza, castidade e obediência que "exprimem a radicalidade do chamamento a ser discípulo de Jesus" (75). A reflexão converge finalmente para um último capítulo sobre "espiritualidade sacerdotal" (capo 10: 76-84): o padre é servo e mistagogo.

Antes de apresentar a segunda parte do livro, cabem algumas observações críticas sobre a primeira, já que ambas as partes são independentes. Convém notar previamente que o A. não tem a pretensão de oferecer ao leitor um tratado teológico sobre o ministério ordenado, nem escreve para teólogos. Trata-se de um mero trabalho de divulgação e espiritualidade. A análise minuciosa do recenseado r se justifica pela importância do tema, já que o livro tem conseqüências sérias ao

confirmar e divulgar uma teologia que ao recenseador parece não estar à altura do que hoje se deve dizer nessa matéria.

Na opinião do recenseador, a teologia do sacerdócio ministerial aqui apresentada sofre com falhas fundamentais: 1) o A tem uma perspectiva demasiado personalista ou individualista (não eclesial e comunitária) do sacerdócio ministerial; 2) parece considerar definitiva determinada figura histórica do mesmo; 3) a fundamentação bíblica deixa a desejar; 4) o A aproxima tanto ministério de vida religiosa que acaba confundindo o primeiro com a segunda. 5) Há ainda outros senões. Vejamos em concreto.

1) A própria ordem da exposição denuncia a perspectiva antes individualista que comunitário-eclesial com que o ministério ordenado é abordado. Ao começar com o cristão individual, chamado ao seguimento de Jesus, e com Cristo como sumo-sacerdote, já está decidida a perspectiva individualista que estabelece o encadeamento Cristo - ministro ~ comunidade, enquanto a comunitária privilegia a ação do Espírito na comunidade da qual e para a qual suscita ministros. Por isso a primeira é também chamada cristológica e a segunda pneumatológica.

O temor de reduzir o ministro ordenado a sua função (d., p. ex., 81) e assim torná-lo um burocrata, acaba por levar o A à perspectiva individualista do ministério. Partir da função não precisa significar reduzir-se à função, sem considerar a pessoa do ministro e a influência-dê seu ministério sobre sua vida pessoal. Mas O'D., ao partir do seguimento de Cristo, acaba na prática afirmando como característica do

ministro ordenado o que vale de todo cristão. Para O'D., "o núcleo da existência sacerdotal é o coração de Cristo mesmo que queria consumir-se pelos outros" (10). Isso não deve valer de toda pessoa que leva a sério a função - qualquer que seja - que tem como cristão na Igreja e na sociedade? O A, preocupado em seguir a afirmação conciliar de que sacerdócio ministerial e sacerdócio comum diferem "essencialmente e não só por grau" (LG 10; referido à p. 3), acaba fazendo do ministério ordenado um *grau* mais intenso da *existência* cristã.

Semelhantemente, na p. 49-50, ao insistir no amor pessoal do padre a Cristo como fonte do amor ao povo a seu cuidado, afirma como característica da espiritualidade do ministro ordenado o que deve valer de todo cristão e de toda espiritualidade cristã. O A parece influenciado por um esquema clerical em que o padre é algo especial. Como não parte da função do ministro ordenado na comunidade, acaba interpretando a diferença essencial e não de grau, de que fala o Concílio, no sentido de o padre ser alguém de outra espécie e colocando (contra sua própria intenção) o padre acima da comunidade.

Afirmar que a perspectiva da teologia de O'D. é individualista, não significa que ele ignore a função eclesial do ministro ordenado. Isso nenhuma teologia o faz. Mas adie mensão eclesial entra em consideração só num segundo momento, e com isso o acento está no indivíduo. Assim, por exemplo, quando aborda a celebração da eucaristia: "Este mistério foi entregue pelo Senhor a toda a comunidade, mas confiado ao sacerdote de um modo especial" (SI). Dessa forma, a eucaristia acaba por se fazer independente da comunida-

de e se pode tornar objeto da piedade pessoal do ministro ordenado que tem o "poder" de celebrá-la e, em-tão, pode fazê-lo para sua devoção pessoal. De fato, o A. dirá mais tarde: "Poder presidir a eucaristia é o maior privilégio do sacerdote" (59). Se se substituir "presidir" por "celebrar", não há diferença nenhuma! (no mesmo sentido individualista da "presidência" da eucaristia, cf. 63-65). Nesse caso, o padre é definido a partir da celebração da eucaristia o que, sem dúvida, é a forma como o faz Santo Tomás, mas não a atual teologia do ministério ordenado, muito mais próxima às fontes, de inspiração muito mais patrística que medieval. Entretanto, no mesmo parágrafo, o A. explicitará de forma muito feliz o sentido da presidência da eucaristia: "aquele que é o pastor e o centro da unidade [da comunidade] deveria celebrar o sacramento da unidade". Aqui a perspectiva é eclesial e, para a frase ser mais correta, em vez de "celebrar" deveria estar "presidir".

A seguir, querendo mostrar "o vínculo intrínseco entre o ministério da palavra e o da eucaristia", estabelece a concatenação entre pregação do Evangelho, conversão, pedido do batismo, acolhida da palavra, conversão mais profunda que leva a morrer e ressuscitar com Cristo na vida quotidiana, o que é celebrado na eucaristia. Novamente a perspectiva é individualista. Valeria aqui recordar Paulo que prega, mas ordinariamente não batiza (cf. 1 Co 1,17) (nem preside a eucaristia?). A pregação não remete diretamente ao batismo e eucaristia, mas leva a uma comunidade de fé que batiza e celebra sua fé na eucaristia.

Também individualista e verticalista é a concepção de episco-

pado que se deriva de afirmações sobre a obediência do padre diocesano ao bispo, na p. 68. Por trás de tudo isso está a questão eclesiológica: há que pensar a Igreja a partir da comunidade eclesial ou a partir da hierarquia? Ou biblicamente: os Doze são o novo Israel, representado em seus patriarcas, ou são os patriarcas, cuja missão é pôr mãos à obra para constituir um novo Israel?

2) A designação "sacerdote" não é a mais feliz para o ministério ordenado, não só por não se encontrar no NT, mas também por levar ao mal-entendido de explicitar a identidade do ministro ordenado a partir da concepção de sacerdócio nas religiões da humanidade. Já aqui se mostra a fixação em determinada figura histórica do ministério ordenado. Assim, quando à p. 9 o A. escreve que o padre põe a vida "em sua totalidade a serviço da comunidade", considera como essencial algo que pertence à figura histórica do padre "full-time". O mesmo se diga da enumeração de atividades da p. 48.

3) No capitulo 4, que é um texto em si bastante bom, o A. reconhece que não é bíblica a designação do ministro ordenado como sacerdote, mas se consola, dizendo que o NT "propõe outra idéia implicitamente, que é de importância capital para a teologia católica do sacerdócio: a representação" (28). Sim, representação é uma categoria bíblica neotestamentária, mas jamais aplicada ao ministério eclesial com relação a Cristo (Os Doze representam Israel). A afirmação que o A. faz a seguir não é respaldada por nenhum texto bíblico: "Aqueles que carregam a responsabilidade pela comunidade tomam o lugar de Cristo nos

confrontos da comunidade". Dessa afirmação ele conclui: "Se pensamos no tríplice múnus de Cristo como profeta, sacerdote e rei, vemos que os ordenados para o serviço ministerial na Igreja representam o Senhor nestes três aspectos de seu ofício salvífico" (ib.). Daqui provém o ulterior desenvolvimento do livro, quando o O'D. percorre cada um dos múnus, definindo por eles o ministro ordenado (cap. 5, 6 e 8). Ora, independente de a teologia do tríplice múnus ser relativamente recente (sua sistematização provém de Calvino), o Novo Testamento jamais fala nesses termos do ministério de presidência da comunidade nem o explicita como representação do Senhor. Todos os cristãos ou a Igreja como totalidade é povo profético, sacerdotal e régio. Na comunidade neotestamentária não encontramos ninguém que seja sacerdote nem rei, mas sim alguns que são profetas (além de todos serem profetas) (sobre este último ponto, cf. Francisco Taborda: "O religioso e o profeta. A Vida Religiosa como instituição contra-ideológica", em: *Cristianismo e ideologia. Ensaios teológicos*. São Paulo: toyola, 1984, 235-248, especialmente 235-237). Por tudo isso, o recenseador é de opinião que o ceme do trabalho fica comprometido.

4) Como a perspectiva individualista, também a confusão entre ministério ordenado e vida religiosa se mostra na própria estrutura do livro; aliás, aquela perspectiva parece provir da intenção de explicar como o religioso pode ser ministro ordenado e vice-versa. Pondo o seguimento de Jesus no ponto de *pari tida*, o ministério ordenado setotará muito próximo à vida religiosa. Já no cap1 (p. 9) o A. diz que "a vida do sacerdote é sinal sacramental do que o Senhor quer para todos

os seus discípulos". Uma bela definição de Vida Religiosa!

O cap9 consuma essa confusão entre ministério ordenado e Vida Religiosa. Sua tese é que o vínculo "entre o sacerdócio secular e a Vida Religiosa" é maior do que hoje se reconhece (66), pois a espiritualidade do padre diocesano implica os conselhos evangélicos: "Eles [os conselhos evangélicos] expressam o desejo no coração do sacerdote de oferecer-se radicalmente como dom (o celibato) no interior da comunhão eclesial (a obediência) com um amor preferencial pelos mais necessitados no povo de Deus (a pobreza)" (75).

No mesmo sentido de confundir ministério ordenado e Vida Religiosa vai o cap 10 sobre a espiritualidade sacerdotal. Para que o ministério ordenado não seja funcional, mas pessoal, o ministro deve ser "um sinal contra-cultural" e vale mais pelo que é do que pelo que faz (81s). É o que se diz habitualmente da Vida Religiosa.

5) Também a teologia da eucaristia, desenvolvida no cap7, merece reparos. Inicia afirmando que "para o cristão não há mistério maior que a eucaristia" (51). E a Trindade? De qualquer forma, parece afirmá-lo baseado em ser a eucaristia o sacramento da presença do Deus encarnado entre nós. Não considera, pois, que essa presença precisa ser vista no contexto das diversas formas de presença de Cristo: no pobre, na Palavra, em todo sacramento, na comunidade, onde dois ou três se reúnem em seu nome, etc. (cf. SC 7).

A piedosa conclusão do cap 10 sobre Maria, "modelo por excelência da vida sacerdotal, porque nela vemos a correspondência perfeita entre

sua missão e sua pessoa" (82), é fora de propósito, pois nesse sentido, como o próprio O'D. diz a seguir, referindo seu mestre Hans Urs von Balthasar, ela é modelo de todo cristão. A explicação que ele acrescenta para salvar sua proposição, não convenceu o recenseador. Pelo contrário, parece confirmar a perspectiva individualista, sacerdotal, vertical, clerical de sua concepção do ministério ordenado.

A segunda parte interessará especialmente aos jesuítas, pois se trata do ministério ordenado na Companhia de Jesus, embora também possa ajudar a outros religiosos presbíteros a refletirem sobre suas próprias tradições. Primeiramente o A. percorre as etapas do itinerário que levou Inácio ao presbíterado e como ele o exerceu, especialmente em Roma, onde permaneceu até a morte (cap. 1: 89-108). A seguir, o A. analisa o modo próprio de ser presbítero do jesuíta segundo os documentos fundamentais da Companhia (a Fórmula do Instituto e as Constituições) (cap. 2: 109-134). Mas não basta ir às fontes, é preciso uma hermenêutica que traduza fielmente esse projeto de mais de 450 anos, na linguagem e no contexto hodierno (cap. 3: 135-147). O "vai-e-vem contínuo entre documentos fundacionais e história" possibilitará "verificar a autenticidade e homogeneidade de nossa evolução" (137). O A. percorre em grandes traços a história da Companhia para mostrar como os jesuítas exerceram seu presbíterado através da história. A evolução que houve deve ser testada "pelas orientações e interpretações autênticas do corpo vivo da Companhia" nas Congregações Gerais (ib.). Assim, o A. no último capítulo apresenta o pensamento das (até então) últimas Congregações Gerais (32 e 33) e da

Santa Sé sobre o assunto (cap. 4: 148-162). Dois apêndices completam esta segunda parte do livro, abordando duas características específicas do ministério presbiteral dos jesuítas: a gratuidade dos ministérios a que Inácio dava tanta importância (163-171); e o diálogo ou conversa espiritual como nota distintiva da atuação dos jesuítas segundo a tradição inaciana (172-191).

O recenseador aprecia mais positivamente esta segunda parte do que a primeira. O cap. 1 confirma que o prioritário na visão de Inácio é o apostólico e profético; o presbiteral é secundário, uma necessidade proveniente das condições históricas em que um leigo podia fazer muito pouco para ajudar os outros espiritualmente (cf. Francisco Taborda: "O religioso leigo numa ordem clerical". *Convergência* 13 [1980] 46-50. O estilo de viver o presbíterado era mais importante para Inácio que o próprio presbíterado (cf. 109).

Entretanto, o recenseador não concorda com a análise do A. sobre a forma como "as obras de caridade" pertencem "como parte ao menos integrante" ao projeto original da Companhia. Para R, elas aparecem claramente como "subordinadas aos ministérios espirituais sacerdotais", secundárias, comportando uma posterioridade cronológica com relação aos ministérios ditos espirituais (132) que, mais adiante, ele chamará de "ministérios claramente sacerdotais" (138). O recenseador prefere a interpretação de outro especialista do assunto que, analisando as diversas redações da Fórmula do Instituto, reconhece a gratuidade de ministérios e as obras corporais de misericórdia (servir em hospitais e cárceres, proximidade com os po-

bres) o *modo próprio* de o jesuíta exercer os chamados ministérios espirituais de pregar a palavra, da direção espiritual, da administração dos sacramentos (cf. Jesús Corella: "Qué es la fórmula y como se hizo", em: S Arzubialde, J. Corella, J. M. García-Lomas [ed.]: *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, s/d [19937], 13-23; aqui: 16s).

Em conseqüência de sua Visão que dá prioridade ao que chama de "ministérios claramente sacerdotais", R. lamentará que pareça "inegável que a quantidade e sobretudo a *qualidade* dos homens empregados no ministério da palavra e dos sacramentos se tenha contraído pouco a pouco, a ponto de às vezes dar a impressão de que aos ministérios mais propriamente espirituais são destinados os jesuítas menos dotados" (138). Ao que tudo indica (d. 139ss), contrariamente ao que poderia parecer à primeira vista, o A. não está pensando nos ministérios mais diretamente sociais ("as obras de caridade" da Fórmula do Instituto) e sim no ensino e pesquisa na área de ciências positivas e na administração de colégios e universidades. Neste ponto, são de extrema lucidez os questionamentos que apresenta às pp. 141ss, a partir das características que essas atividades hoje exigem (especialização, profissionalização e secularização). Também muito boas

são as páginas finais do cap. 3. Já o cap. 4, na opinião do recenseador, é o mais fraco desta segunda parte.

O apêndice sobre a gratuidade de ministérios será muito grato a todo jesuíta que tem consciência da importância fundamental desse princípio inaciano. Entretanto, em determinado momento, o raciocínio teológico que o A. usa em favor da gratuidade, parece supor que receber estipêndios pela administração de sacramentos seja algo normal, quando, de fato, é uma anomalia, proveniente de determinado momento histórico e determinada concepção de ministério ordenado a ser superada pela teologia atual (e já de fato superada). O fato de, ainda por cima argumentar em termos de mediação, faz aparecer uma perspectiva sacerdotalizante do ministério ordenado.

Sem dúvida, ainda resta muito a andar para que penetre mais na prática e na teoria eclesiais uma perspectiva comunitária, eclesial e pneumatológica do ministério ordenado. Os últimos dez séculos de concepção individualista, sacerdotal e cristológica são um peso demasiado grande. Permanece assim o desafio de explicar teologicamente de forma satisfatória e atualizada a ordenação presbiteral de religiosos.

Francisco Taborda

LUIZ CARLOS SUSIN, *Assim na Terra como no Céu*. Brevilóquio sobre Escatologia e Criação. Petrópolis, Vozes, 1995, 20,8 x 13,8 em, 196pp. ISBN 85.326.1368-3

Filósofo e teólogo, especialista em E. Lévinas, o A. nos oferece uma obra inteligente e sugestiva.

Caminha por trilhas originais, explorando bem as dimensões trinitária, eclesial e comunitária da escatologia à luz do Concílio Vaticano II. Nos cinco primeiros capítulos traça um quadro filosófico-teológico amplo, profundo e bem estruturado, para nele depois entender e situar a morte, o purgatório, a ressurreição da carne, a escatologia cósmica, o inferno, concluindo com a festa eucarística de Deus com as criaturas.

No primeiro bloco de capítulos, sinaliza as grandes perguntas da modernidade no campo da escatologia. Em oposição à escatologia da modernidade, vista sobretudo sob a chave da secularização, e à da anti-modernidade assume o horizonte do Concílio Vaticano II. Resume esse horizonte em alguns axiomas fundamentais: a escatologia como horizonte da história, da cristologia, da pneumatologia, da eclesiologia, da antropologia, da ética, da criação e da teologia. Cada axioma, expresso densamente, reflete o marco filosófico-teológico do autor.

Merece relevo o acento sobre o papel do Espírito Santo na criação e sustentamento da comunidade dos santos, e a relação com a escatologia. Fazendo convergir dados da filosofia personalista e comunitária de cunho judaico com a teologia da ação do Espírito San-

to, elabora uma iluminada reflexão sobre a dimensão comunitária da escatologia.

O capítulo sobre a morte trabalha muito bem as diversas dimensões da morte: biológica, metafísica e cristã (no Senhor), terminando com a posição da decisão última e definitiva no instante da morte metafísica. Posição semelhante à defendida por L. Boff (*Vida para além da morte*, Petrópolis, Vozes, 1980: 46ss), da qual tomei distância O, B. Libanio - Maria Clara L. Bingemer. *Escatologia Cristã*, Petrópolis, Vozes, 1985:163-165). O A. compara tal decisão ao ato de natureza angélica, tal a liberdade e consciência desse momento. É precisamente nesse ponto que vejo dificuldade, já que é um ato já fora da história e que decide finalmente sobre toda a história, mesmo que não desvinculado com o passado da pessoa.

Ao tratar do purgatório, o A. enfoca sob luz profunda e libertante a realidade do sofrimento e da comunhão dos santos. Nessa perspectiva entende a purificação antes da morte, na morte e depois da morte, superando toda compreensão cronológica e topográfica do purgatório. Mas mesmo assim, a reflexão sobre a purificação do "corpo de pecado" depois da morte, não deixa claro se o "depois" se refere à morte biológica ou à metafísica. Um momento de purificação no instante da morte metafísica, cercado pela presença da comunhão dos santos - do céu e da terra toma-se mais inteligível do

que pensá-lo de outra maneira. Para mim, não ficou clara a posição do A.

Ao debater-se com a problemática da ressurreição, busca uma solução que se distancia tanto da escatologia intermédia da "alma separada" quanto da posição da "ressurreição na morte". Para isso, recorre a uma concepção processual da ressurreição dentro duma perspectiva de comunhão e de relação com o outro. Aparece claramente o corte levinasiano do A. No entanto, parece-me que ele entendeu muito reduzidamente a posição da ressurreição na morte. Quando abordei tal questão, entendi-a em relação com a "história glorificada" que praticamente coincide com a dimensão comunal a que ele sempre se refere. Talvez o mais original tenha sido a articulação da ressurreição nos três momentos: vida, na morte e depois da morte, superando com muita lucidez a visão tradicional da "alma separada", mas compatível com a "ressurreição na morte", desde que essa seja entendida no interior de um processo, como faz o teólogo alemão G. Greshake (Naherwartung, Aufstehung, Unsterblichkeit, Freiburg, 31978).

O longo capítulo sobre o céu encerra uma teologia da criação, do ser humano na sua dualidade corpo/alma, com toques levinasianos em que o "outro" aparece com força incisiva. Consegue resgatar a angelologia e a demonologia com traços pós-míticos sem escorregar pelas novidades da Nova Era. Às vezes, o estilo fortemente carregado de imagens e paradoxos deixa o leitor mais próximo da intuição, do sentimento do que da inteligência cartesiana. Isso não só não tira em nada o valor e a pertinência das re-

flexões, como também as enriquece, abrindo, sem dúvida, horizontes novos, articulando dados arqueológicos da tradição cristã com a compreensão de nossos dias.

A recuperação da teologia do sábado, que vem sendo trabalhada por J. Moltmann e outros, insere-se bem no movimento ecológico de hoje. Talvez o A. pudesse ter feito mais explícita relação entre essas duas aspirações. Outro ponto importante é o acento trinitário que atravessa todo o livro, mas de modo especial esse capítulo. A síntese final sobre o céu resume bem o desenvolvido anteriormente e permite-nos uma compreensão mais rica.

O último capítulo estuda o inferno como possibilidade real da liberdade humana. Inicia-o com pequena explicação e diferenciação de termos relacionados com essa temática: Scheol e Hades, inferus, descensus ad inferes e limbo, fogo, geena, trevas exteriores. Discute a questão da temporalidade ou perenidade do inferno, que hoje volta sob a forma da "apokatástasis", defendida no passado por Orígenes. Retoma mais uma vez a posição da decisão final na hora da morte e o sentido teológico mais profundo do inferno. Relaciona a presença dos alertas sobre o inferno na Escritura como pedagogia divina.

Conclui o livro com belíssima reflexão sobre as virtudes teológicas - fé, esperança e caridade - em Deus. Atravessa, aliás, o livro uma teologia que reencontra o Deus bíblico distanciando-se da leitura essencialista da Escolástica. Enfrenta com coragem e pertinência a questão do "pathos", do sofrimen-

to, do sentimento na a Trindade sem cair num patripassionismo barato, mas também sem concessão a uma "ataraxia" divina.

O mínimo que se pode dizer desse livro é que retoma questões ancestrais da teologia em horizonte atualizado, conseguindo de modo original, provocante e sugestivo, articular a tradição e a novidade. O pensamento levinasiano fecundou ricamente todo o conjunto das reflexões. Além do mais tem a qualidade de ser um livro que pode ser enten-

dido em níveis conforme o leitor. Permite tanto mergulhos profundos quanto uma primeira intelecção, já suficiente para pessoas menos adestradas no mundo filosófico-teológico. Vale a pena ler essa obra. Aprende-se muito. A teologia da escatologia ganhou novos horizontes já que foi articulada com dimensões fundamentais da Tradição e fecundada pela filosofia contemporânea.

J.B. Libanio

EVARISTO EDUARDO DE MIRANDA, *Água, sopro e luz. Alquimia do Batismo*. São Paulo: Ed.Loyola, 1995, 105 pp., 22,7 x 15,7 em. ISBN 85-15-01158-1

Eis um livro surpreendente sob muitos aspectos. E novo também. Surpreendente porque rompe os esquemas da teologia acadêmica à qual estamos habituados, tanto na linguagem como na metodologia utilizada. E, por isso, precisamente novo. O autor é um cristão que, como tal, tem uma profunda exigência de pensar a sua experiência de fé. Cristão reflexivo. E, por essa razão, "teólogo" na mais simples e originária acepção da palavra. A teologia, à diferença das outras ciências, não pode ficar reservada aos especialistas e aos profissionais da mesma. Mesmo que sejam "leigos" que fizeram da teologia a sua profissão. A "desclericalização" da teologia foi um primeiro passo cujo alcance apenas começamos a vislumbrar. Mas ela não está garantida pela simples passagem do clérigo ao leigo como "sujeitos" da teologia. Tem que ser atingido também o "modo de fazer

teologia", com tudo o que ele leva consigo. O perigo da "clericalização" do leigo ao se tornar "teólogo" não deve ser descartado apressadamente. Não basta que haja teólogos "leigos". Para o destino da fé cristã no mundo moderno é cada vez mais importante a existência de cristãos que ousem pensar a fundo a sua fé, sem medo de não serem "teólogos" profissionais, mesmo como leigos.

E aqui reside - mais ainda do que no seu conteúdo - o fato maior que este livro representa. Um cristão convicto, pai de família, especialista em agronomia, pesquisador envolvido em tecnologias de ponta na área da agricultura e do meio ambiente, cientista, portanto, no mais rigoroso sentido da palavra, não só não esconde a sua experiência de fé mas tem a coragem de refletir sobre ela, envolvendo nessa reflexão a sua "comunidade familiar, eclesial e social"

(p.IS). Fato novo e cada vez mais importante para o futuro do catolicismo de modo geral e particularmente no Brasil. É impossível viver *responsavelmente* a experiência cristã sem, de alguma maneira, *apropriar-se pessoalmente* do que se vive. E para isso não é necessário ser teólogo "profissional". Basta dar-se ao trabalho de *pensar* a própria experiência. É o que faz o autor por ocasião de um acontecimento familiar duplamente carregado de densidade humana: o nascimento de um novo filho - o quarto - mas de uma vida nova marcada pela síndrome de Down.

É preciso ler este livro sem deformá-lo com as lentes de uma teologia profissional. Ele não é um tratado teológico sobre o batismo, nem um estudo rigoroso sobre a liturgia da iniciação cristã. É apenas o esforço sério e responsável de um cristão consciente do que significa "pedir à Igreja" o batismo de seu filho e desejoso de recuperar para si e para os outros - família, amigos, etc.- o sentido profundo desse sacramento. E o faz, com uma certa intuição teológica, deixando-se surpreender por um texto tão pouco inspirador para muitos como o "Ritual do Batismo". É o olhar simples do evangelho, ou a perspicácia dos olhos da fé ainda não contaminados por certas deformações profissionais, mesmo que sejam teológicas. Garimpando na estrutura do texto o A. resgata a riqueza teológico-espiritual do mesmo e nos faz descobrir o sentido deste rito de iniciação cristã que é o batismo. O resultado é um texto saboroso e cheio de sentido. Numa linguagem direta, inteligível, distante da linguagem habitual ~ catequese - e mais ainda do jargão teológico dos especialistas - o leitor refaz o mesmo itinerário percorrido pelo próprio A. para descobrir o rito,

os símbolos e o sentido espiritual da experiência batismal. Sem alardes, o texto deixa transparecer todo o trabalho de compreensão que o sustenta: contato com o ritual, o esforço de leitura e reflexão, a história e o sentido dos símbolos utilizados, em relação com o simbolismo fundamental, humano e religioso e com a psicologia profunda.

Em mais de um momento o "especialista" terá a tentação de intervir; alguns por desconfiar de termos como "energia vital", "ser primordial, limpo e divino, existente em cada um de nós", "energia divina", "emergência do Eu" ou das aproximações psicoanalíticas do inconsciente presentes vez por outra no texto; outros enfim lamentarão a ausência de uma dimensão social mais explícita sem a qual a leitura que o A. faz do batismo poderia acabar sendo vítima da muito moderna subjetividade burguesa.

Nada disso, porém, diminui a pertinência das reflexões do A. E da importância do fato em si: um cristão "comum" que ousa pensar responsavelmente a sua experiência, num momento histórico em que o "fato cristão" deixou de ser "evidente", a fé não pode mais ser "possuída" tranquilamente e muitas das afirmações da teologia cristã se tornaram simplesmente incompreensíveis para a mentalidade moderna. É suficiente apenas não pedir ao livro o que ele não quer e não pode dar. O A. não é um especialista em teologia, nem em S. Escritura, nem em liturgia. É um cristão que pensa a sua fé, utilizando uma linguagem cada vez mais comum hoje em dia. Nesse sentido plenamente filho da sua época. Mas dentro do contexto, a sua reflexão é perfeitamente ortodoxa. E sua linguagem respeita ple-

namente o sentido da experiência para a qual aponta. Por que haveria de ficar restringida a linguagem da fé às suas expressões mais técnicas, nem por isso capazes de veicular sempre o que pretendem?

Este livro não é um "manual" de teologia nem um tratado dogmático. Deve ser lido com o mesmo espírito com o qual foi escrito: como o esforço sempre *inacabado* de "dar razão da sua fé", como o trabalho fascinante de apropriação *pessoal* da experiência *eclesial e comunitária* de uma fé que terá que abrir-se sempre a novas dimensões, mas a partir do lugar e do contexto em que ela é vivida. Nesse sentido, este livro, sem se apresentar como um "manual de preparação" para o batismo, poderá ser altamente inspirador para outros

cristãos desejosos de percorrer, como o A., o itinerário de uma descoberta pessoal e adulta da fé cristã, exigida cada vez mais pelo mundo moderno.

Além do mérito de ter acreditado no valor deste livro, as Edições Loyola estão de parabéns pela impecável qualidade da apresentação gráfica e pela inspirada seleção das reproduções que acompanham o texto. Publicações como esta são o melhor cartão de apresentação de uma editora.

Carlos Palácio

ALÍPIO CASAU, *Elite intelectual e Restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1995. 235 pp., 22,8 x 16 em. ISBN 85-326-1403-5

Trata-se de um estudo monográfico do papel da elite intelectual católica no processo de romanização e restauração da Igreja no Brasil, sobretudo no tempo do Cardeal Leme. O A. situa a sua análise no quadro teórico de A. Gramsci. Por isso, trabalha sucintamente, num primeiro capítulo, alguns conceitos teóricos fundamentais de Gramsci, especialmente a religião como forma particular de ideologia, bloco histórico e hegemonia. Como o filósofo marxista italiano dedicou-se a estudar o papel da Igreja Católica, sobretudo a intelectualidade representada de modo especial pelos jesuítas, na Itália, o A. julga ter en-

contrado nele um instrumental teórico para interpretar a situação da restauração católica do Brasil na sua relação com o Estado e com a cultura, e a atuação dos jesuítas na gestação e depois direção da PUC-Rio.

Privilegia a importância atribuída à Universidade Católica pelo projeto da constituição de uma elite intelectual católica no Brasil. Faz ampla investigação sobre o nascimento das duas principais universidades católicas desse período de restauração, a PUC-Rio e a PUC-São Paulo. Para melhor entendê-las, espraia-se pelas diversas universidades católicas do mundo, apresentando

suas características fundamentais. Atribui enorme relevância às Universidades de Louvaina, do Sagrado Coração de Milão e Gregoriana de Roma para entender as nossas PUCs.

O livro oferece excelente enquadramento histórico do tema central do projeto da Universidade Católica como arma mais importante para a restauração católica. Em rápidos traços, mas suficientes, percorre, no segundo capítulo, a história da relação entre Igreja e Estado desde os idos do Padroado da Colônia e do Império até o processo crescente de independentização da Igreja diante do Estado, com conseqüente vinculação ao pólo romano central.

No fundo estão os estudos de R. Azzi, Pedro Ribeiro de Oliveira, O. Beozzo, que já trataram abundantemente desse processo de romanização, bastante conhecido dos leitores. Essa repetição serve para enfatizar melhor as esperanças depositadas na criação, primeiro de uma Universidade Católica do Brasil, e depois na sua proliferação em várias universidades católicas pelas diversas partes do país.

O A. situa a restauração católica, comandada no nosso século pela figura ímpar do Cardeal Leme, como uma tentativa, no espírito jesuítico, de encontrar um equilíbrio entre os pólos do reacionarismo católico e do progressismo com tendências para o modernismo, que, em termos sociais, incluía uma inclinação para o socialismo e marxismo.

O livro focaliza muito a enorme expectativa que se colocava sobre a importância de uma Universidade

Católica, como o espaço para a formação da liderança católica, de um lado, e, de outro, como pólo disseminador da cultura católica. No horizonte estava a consciência de que a majoritária Igreja Católica não tinha no Brasil nem de longe uma presença correspondente à sua importância demográfica, por falta de uma elite intelectual católica.

A Carta Pastoral de O. Leme (1916), então arcebispo de Olinda e Recife, é considerada um marco nesse movimento mobilizador pelo programa de uma instrução religiosa em todos os níveis. Num dos trechos da carta, auspícia que se possa "transplantar para Recife as relíquias preciosas da Universidade de Louvaina! Louvaina! Louvaina! Universidade Católica de Louvaina, templo de sábios. Quem nos dera ver levantar-se no Brasil uma irmã da Universidade de Louvaina!"

Essa idéia vai persegui-lo até a fundação das Faculdades Católicas no Rio, que evoluirão para tornar-se mais tarde a PUC, já depois da sua morte.

Na análise do clima intelectual gestador da Universidade Católica, o A. valoriza, com razão, o grupo criado em torno da Revista Ordem, e o impacto que grupo e revista tiveram sobre a intelectualidade católica do país. Recebem também menção especial os Concílios, reuniões e documentos do Episcopado, Congressos católicos em torno de temas de Educação. Sempre voltava a idéia da urgência de criar uma Universidade de que se esperava muito para a vida cultural católica do país. Lendo os textos da época hoje e a partir de nossas experiências, percebe-se a

idealização do papel e da força
duma Universidade Católica.

Completando o livro, o A publica uma série de conversas gravadas que teve com pessoas envolvidas no processo de criação das Universidades Católicas do Rio e de São Paulo. No final faz uma leitura crítica dessas "memórias", e termina com rápida pontualização das idéias centrais do livro.

O A ajuda-nos bastante a compreender bem esse capítulo da vida da Igreja no Brasil dentro de seu contexto político, cultural e religioso. Talvez o instrumental gramsciano apareça mais como um acréscimo que realmente o fio condutor da análise. No entanto, ele ajuda a lançar algumas luzes. A categoria teórica gramsciana do "jesuitismo", que

pode corresponder a certas facetas da prática dos jesuítas em alguns momentos e lugares, não cobre evidentemente a pluralidade enorme que sempre esteve presente na Ordem de Inácio. Ao mesmo tempo que existia um jesuitismo em oposição ao modernismo, como aparece no livro, muitos jesuítas eram perseguidos, sobretudo na França, por serem modernos. Talvez alguma alusão a essa pluralidade desse uma visão histórica mais correta.

j. B. Libanio