

## Recensões

---

EPIS, Massimo: *Teologia Fondamentale: La ratio della fede cristiana*. Brescia: Editrice Queriniana, 2009. 704 pp., 24 X 17 cm. Col. Nuovo Corso di Teologia Sistemática, 2. ISBN 978-88-399-2402-5.

---

Grosso modo, os manuais de Teologia Fundamental nas últimas décadas se dispõem segundo duas vertentes. A primeira segue uma orientação do Vaticano II – e mais precisamente da *Dei Verbum* – para toda a Teologia. A *Dei Verbum* retomou um sábio ensinamento de Leão XIII na encíclica *Providentissimus Deus* de 1893 e ressaltou que “o estudo dos Sagrados Livros deve ser como que a alma da Sagrada Teologia” (DV 24). Os manuais que seguem essa linha pressupõem que o tema básico da Teologia Fundamental é o da *revelação*, e que secundariamente é o da *fé*. Tais manuais aprofundam a concepção bíblica sobre o assunto, assim como expõem algo da evolução plurifacetada da reflexão dos teólogos que desde o início da era cristã trataram o tema da revelação. Exemplos de manuais que adotam essa orientação são: *Teologia da revelação*, de René Latourelle, *Teologia Fundamental*, de Gerald O’Collins e *Jesus, epifania do amor do Pai*, de Octavio Ruiz Arenas. Essa primeira vertente é minoritária.

A segunda vertente é a majoritária. Os manuais que seguem essa segunda linha pressupõem que o tema básico da Teologia Fundamental é o da *fé*. Um exemplo bem conhecido é o *Curso fundamental da fé*, de Karl Rahner. Após a encíclica *Fides et ratio* de João Paulo II, de 1998, tal vertente tornou-se predominante. Fruto da especialização filosófica do Sumo Pontífice, a *Fides et ratio* dedicou todo um número – o 67 – exclusivamente à Teologia Fundamental, e insistiu em que esta deve desenvolver o tema da relação entre fé e reflexão filosófica. Desde então os manuais de Teologia Fundamental adotaram quase sempre essa orientação. Empregando um linguajar marcadamente filosófico, centralizam-se no estudo da *fé*, e relegam a uma consideração marginal o da *revelação*. São manuais que, em geral, não praticam o princípio da Bíblia como *alma da teologia* e, efetivamente, adotam como sua *alma* a filosofia.

O livro segue a segunda vertente. O A. é sacerdote da diocese italiana de Bérghamo e ensina Teologia Fundamental tanto no seminário diocesano como na Faculdade Teológica da Itália Setentrional, em Milão. O seu lema na obra é 1Pd 3,15 (“santifiquem a Cristo, o Senhor, em seus corações, estando

sempre prontos a dar razão da esperança de vocês a todo aquele que o pedir”). Como o A. compreende que deva ser hoje essa tarefa de “dar razão”? Ele apresenta o objeto formal da Teologia Fundamental como sendo “a tematização da racionalidade da fé” (p. 91). Para desenvolver tal objeto formal de estudo, deve-se empregar a filosofia – definida como “interrogação radical das condições de veracidade da fé” (p. 85) – trabalhando-se assim sempre “no plano de uma interrogação filosófica radical” (p. 89). A grande preocupação do A. é a demonstração da universalidade do particular, i.e., do evento cristológico. “Na explicitação das condições de universalidade da revelação que lança um apelo à fé, a Teologia cruza com a reflexão filosófica, ou seja, com aquele exercício da racionalidade que explicita autonomamente as condições universais da experiência” (p. 485).

A esfera sociocultural trabalhada pelo A. é bastante peculiar. Ele situa-se idealmente sempre no âmbito do *Ocidente* (cf. p. 10), aqui compreendido como equivalente a *Primeiro Mundo*. Na realidade, porém, “a exposição se concentra na produção europeia da área católica e protestante” (p. 94), abrindo mão efetivamente da consideração do *Primeiro Mundo* que se situa na outra margem do Atlântico Norte. É pressupondo tal contexto preciso e restrito que o A. desenvolve a longa introdução do livro, intitulada “O contexto e os desafios”. Naquele contexto limitado, o A. ressalta que a “cultura ocidental demonstra-se ingrata em relação a sua própria matriz, já que não só ignora o débito – historicamente indiscutível – em relação a uma tradição formada numa referência cristã, mas até mesmo parece envergonhar-se dessa sua ascendência” (p. 29). Após descrever o cenário religioso da região, apresenta brevemente as características da revelação cristã mostradas pela *Dei Verbum*. “A verdade da fé não é uma doutrina gnóstica, pois a revelação designa em primeiro lugar uma pessoa” (p. 47). Em seguida, o A. expõe as coordenadas teóricas da sua proposta de trabalho, explicitando com ênfase que está atento aos riscos tanto do fideísmo como do racionalismo.

O resto da obra consiste em cinco partes. A primeira é intitulada “Modelos representativos da justificação da fé”. O A. comenta que “a pregação da Igreja assumiu desde a origem a tarefa de dar razão da própria esperança” (p. 60), mas curiosamente não considera a época bíblica, e começa pela Patrística. Ele examina exclusivamente quatro autores que foram também filósofos: Justino, Clemente de Alexandria, Orígenes e Agostinho. Após apresentar brevemente como esses Padres da Igreja cumpriam a tarefa de “dar razão” da fé cristã, o A. descreve mais extensamente a justificação da fé em Tomás de Aquino e na apologética moderna. No final desenvolve uma exposição da justificação da fé na constituição *Dei Filius* do Vaticano I.

A segunda parte – com o título “Panorâmica teológica do século XX” – é dedicada toda ao tema da justificação da fé cristã naquele século. Seis autores são ali considerados: Karl Barth, Rudolf Bultmann, Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Wolfhart Pannenberg e Christoph Theobald.

A terceira parte é a mais extensa de todas, e também representa uma exceção dentro do livro: é a única que possui uma significativa dimensão bíblica. Seu caráter cristológico aparece já no título: “A objetividade do evento cristológico”. O A. ressalta que é necessário “recuperar a centralidade e o caráter fundamental da revelação no seu princípio cristológico. [...] A singularidade de Jesus [...] agora é recolocada no centro” (p. 334). A intenção da terceira parte do livro é resumida na p. 336: “Só depois de ter mostrado qual é a intencionalidade da comunidade e o modo pelo qual o quérigma pascal explica o Jesus terreno é que poderemos esclarecer em qual sentido a singularidade histórica de Jesus é a norma da Escritura”. O texto da Escritura adquire para o A. nesse ponto grande importância, sendo o que permite a verificação hermenêutica da intenção da comunidade cristã primitiva. Tal intenção é a apresentação do crucificado ressuscitado e da dinâmica revelativa do mistério pascal. São tecidos comentários relevantes sobre o conteúdo da mensagem sobre o Reino de Deus apresentada por Jesus. “Na medida em que revela Deus em cada um de seus atos, Jesus faz com que seja possível uma fé em proximidade de Deus enquanto Pai” (p. 477). Isso é o que dá a identidade cristã da fé. A fé dos cristãos funda-se em tal evento-Cristo.

A quarta parte retoma o caráter filosófico geral do livro. O seu título é “Fé ou razão? A figura epistemológica da fé”. O A. comenta que “cabe à Teologia a tarefa de explicitar a racionalidade da fé, a fim de que esta não permaneça um conjunto de conteúdos coerentes em si mesmos mas na dependência de uma decisão arbitrária” (p. 485). Nesse sentido, ele esclarece que “o sentido da proposta aqui feita consiste, em resumo, na superação do extrinsecismo mediante a tematização da circularidade indissolúvel entre a instância hermenêutica do primado do evento e a exigência crítica da racionalidade” (p. 554). O A. introduz então na problemática o tema da antropologia. “Para que uma linguagem sobre Deus não permaneça assintótica e formal, deve dar razão da inclusão da dimensão antropológica” (p. 527). Busca-se a dimensão antropológica através de uma reflexão transcendental que tematize as condições fenomenológico-hermenêuticas da instituição do sentido. De fato, “o sentido representa a encruzilhada de uma transcendência dupla (o sujeito e a verdade), a qual estabelece uma reciprocidade: não há sentido a não ser para a consciência que reconhece a transcendência da verdade; e a verdade não manifesta a sua transcendência a não ser para a consciência que possibilita o sentido” (p. 524). É também considerado o tema da liberdade, e o A. põe a pergunta: “quais são as dinâmicas constitutivas [da liberdade]? A consciência volitiva realiza-se na forma de uma assunção ativa de uma dimensão passiva na qual se encontra colocada: a facticidade é a condição de pertença do sujeito numa série de relações não domináveis intelectivamente” (p. 529). O sujeito já se encontra, enquanto sujeito, numa situação de liberdade. “Descubro que estou colocado – sem o ter escolhido – numa condição de dever decidir” (p. 532). Sentido, liberdade e felicidade se entrelaçam no elemento antropológico. “O

caráter de indestrutibilidade do *sim* [dado pela consciência volitiva] atesta que *não posso não querer a minha felicidade*” (p. 531). É só no elemento antropológico que a verdade se manifesta como sentido. “A verdade é compreendida na atuação da liberdade” (p. 545). Não obstante, também o fundamento da verdade encontra-se fora do sujeito: “o motivo pelo qual o ser humano pertence à instituição originária da verdade é o mesmo pelo qual o ser humano não dispõe do seu fundamento” (p. 544). O A. liga essas reflexões ao caráter verídico da fé. “A Teologia tematiza o estatuto da veracidade da fé [...] mostrando como a fé realiza em modo escatológico a historicidade da figura originária do compreender” (pp. 551-552). Mas como se poderia justificar a verdade da fé? “A justificação crítica da fé não conhece outro fundamento da sua verdade que não seja o evento cristológico. Só na tematização da ontologia implícita no caráter originariamente hermenêutico da evidência da verdade é que a Teologia Fundamental consegue justificar a reivindicação de absolutividade da verdade da fé como tal” (p. 561). O evento cristológico abordado na terceira parte é assim trazido aqui à discussão, enfatizando-se o seu caráter histórico e testemunhal. “Exatamente porque o caráter escatológico do evento só pode ser testemunhado a partir da sua efetiva historicidade, a narração do evento fundador da fé constitui o momento essencial e insuperável da justificação crítica da fé” (p. 553).

A quinta e última parte examina mais precisamente esse caráter testemunhal do evento cristológico fundador da fé cristã. O título dessa quinta parte é “Formas e categorias do testemunho”. O A. esclarece logo no início que “a categoria de *testemunho* designa o complexo das condições da presencialidade e efetividade do evento [cristológico]” (p. 583). O testemunho não pode se contentar com uma mera transmissão de conteúdos. “O testemunho não se trata de mera informação sobre o Senhor Jesus, mas de uma relação real com Ele” (p. 592). O essencial no testemunho é a vivência do amor e da gratuidade: “a figura na qual a fé testemunhal se cumpre é a *agápe*. É na dedicação incondicionada às próprias relações [...] que a Igreja conserva a identidade da sua mediação sem cair na defesa de si mesma” (p. 596). Mas como se pode realizar o vínculo entre o passado do evento fundador e o presente do testemunho? A resposta é o Espírito Santo. “O Espírito do ressuscitado garante a ligação entre a historicidade de Jesus e a de todos os crentes” (p. 624). Isso é tão essencial que configura o ser mais interno da Igreja. “A Igreja se constitui na acolhida do evento que a precede” (p. 590). Em tal testemunho a Igreja adquire um papel essencial: “exatamente porque a Igreja vive uma relação especial e única com Cristo e com o seu Reino, devido a esta relação peculiar deve-se atribuir à Igreja um papel específico e necessário” (p. 655). Todo ato de fé individual só se faz possível porque há uma comunidade de fé que o nutre com seu testemunho. “O ato de fé estritamente pessoal [...] tem realisticamente acesso ao seu fundamento dentro daquela comunidade que é o sinal histórico da universalidade da destinação da revelação” (p. 587). O A. também se pergunta pelo papel do rito nesse testemunho, e observa que o rito reflete uma situação que acomete

alguém que é já um fiel. Um dos ritos tem importância mais destacada. É de fato na celebração eucarística que se “realiza, na prática do rito, a síntese das formas institucionais do testemunho” (p. 624). Nessa quinta parte o A. aborda também o tema do diálogo inter-religioso, mas alertando que “um tratamento aprofundado deve ser remetido para o tratado de Eclesiologia” (p. 643). Ele elucida que “deve-se esclarecer a qual motivo necessário se deva o diálogo, a fim de que [este] não venha confundido com uma tática de proselitismo. Do ponto de vista cristão as religiões podem ter um valor salvífico” (p. 656). Ele afirma que “o ponto focal de uma teologia cristã das religiões diz respeito a uma teoria da fé que consiga mostrar como a dimensão religiosa essencial da existência humana possa se realizar como uma antecipação da graça cristológica de Deus” (p. 660). Enfim, o A. também aborda nesta quinta parte os importantes temas da canonicidade, Tradição e inspiração bíblica. Após fazer um breve resumo do primeiro, trata do segundo sem aprofundamento e sem usar a distinção já feita pelo Vaticano II entre *tradição* com minúscula e *Tradição* com maiúscula. O seu tratamento do tema da inspiração bíblica (um tema clássico da Teologia Fundamental) é pífio (cf. p. 609).

Devem ser também expostas aqui algumas das várias outras restrições que podem ser tecidas ao livro. A primeira diz respeito ao uso de 1Pd 3,15 (“santifiquem a Cristo, o Senhor, em seus corações, estando sempre prontos a dar razão da esperança de vocês a todo aquele que o pedir”) para justificar a adoção maciça da Filosofia em Teologia Fundamental. Um princípio básico para estudar um tema bíblico é o de não limitar o assunto a uma única passagem (que pode ser unilateral), mas considerar também como o mesmo tema vem considerado em outras, que frequentemente apresentam elementos significativos para uma apresentação que se pretenda justa. Em relação ao tema aludido, ao menos outras duas passagens bíblicas deveriam ser oferecidas honestamente ao leitor e integradas à exposição: Mt 11,25 (“Eu te louvo, ó Pai, porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores, e as revelaste aos pequeninos”) e Cl 2,8 (“Tomem cuidado para que ninguém os escravize com vãs e enganosas especulações da Filosofia, segundo a tradição dos homens”). Essas passagens contêm elementos importantes, mas ignorados pelo A. na sua exposição. Além disso, é improvável que a intenção do hagiógrafo em 1Pd 3,15 tenha sido a de realizar “uma interrogação filosófica radical” (p. 89; cf. também p. 85). A imposição do A. parece ter sido tomada, isto sim, por motivos de ordem pessoal: “a preocupação por uma apresentação *crítica* [aqui compreendida como *filosófica*] da fé é uma questão de fidelidade a nós mesmos, para não silenciar enganosamente o incrédulo que existe em cada um de nós” (p. 84).

O conceito de ciência que parece ter sido adotado pelo A. é ainda o aristotélico, a saber, que ela se ocuparia unicamente do universal, dos princípios primeiros, e não do particular, dos eventos singulares. Em virtude desse seu conceito, emerge repetidamente na obra a problemática da justificação da

validade universal do evento singular que foi Jesus Cristo. O A. parece não saber integrar na reflexão o conceito moderno de ciência. Esta, pelo contrário, debruça-se precisamente sobre o singular para fazer então afirmações de caráter mais universal. A título de exemplo, recorde-se aqui o evento particular – duas ou três manchas de mofo numa placa de Petri que continha uma cultura de bactérias – que levou à descoberta dos antibióticos por Alexander Fleming, representando uma revolução geral da medicina. Ou ainda, os eventos singulares que foram as descobertas de partes significativas dos esqueletos fragmentados de Ardi e de Lucy; essas descobertas levaram ao conhecimento de duas espécies de homínídeos até então desconhecidas, os mais longínquos antepassados humanos, respectivamente o *Ardipithecus ramidus* (de 4,4 milhões de anos) e o *Australopithecus afarensis* (de 3,2 milhões de anos).

Outra restrição que se pode fazer à obra é o fato de não levar em conta que a revelação culminada no evento singular de Jesus Cristo, mesmo reivindicando desde o início uma validade universal, tem também desde o início o caráter da aceitação não universal e muito parcial. Já no tempo do *depósito da fé* a aceitação de Jesus Cristo foi bem parcial. Por exemplo, “os chefes dos sacerdotes e os escribas procuravam como prender Jesus por meio de um ardil para o matar” (Mc 14,1) e se afirmava que Jesus “está possuído por Beelzebu” (Mc 3,22). A aceitação limitada – elemento normal da fé cristã – parece tornar-se problemática só num contexto mal-acostumado ao espírito de cristandade, e desabitado à aceitação minoritária.

Enfim, a restrição mais séria deve ser feita a sua pré-compreensão de *fé*. Parece que o A. se deixa levar pelo modo de compreensão da *fé* próprio do iluminismo e do positivismo, e adotado pelo ateísmo, agnosticismo e pela *incredulidade* em geral. Estes presumem-se objetivos e neutros, pois acham-se puramente racionais e isentos de qualquer fé. Essa visão já se mostrou ingênua e falsa, pois na realidade também eles se valem de atos de fé. Embora dificilmente o admitam, ateísmo, agnosticismo e a *incredulidade* não são neutros, i.e., não são atitudes puramente racionais nas quais a fé não está envolvida. O ateísmo e o agnosticismo valem-se do ato de fé na inexistência de Deus, a qual não podem nunca provar mediante o emprego apenas da razão. O agnosticismo e a *incredulidade*, por sua vez, valem-se do ato de fé – por exemplo – na morte como o fim da existência da pessoa, ou então no caráter exclusivamente humano de Jesus Cristo. Estes são também elementos de fé que não podem ser provados mediante o emprego apenas da razão. Nem sequer um cientista que se julgue puramente racional pode prescindir do ato de fé na *invariabilidade ao longo do tempo* (no passado mais remoto, o *Big Bang*, e no futuro ainda distante) das quatro forças fundamentais que dão a estrutura do universo: a força gravitacional, a força eletromagnética, a força nuclear fraca e a força nuclear forte. O caráter inalterável de todas as demais leis do universo depende da invariabilidade dessas forças. Esta *invariabilidade ao longo do tempo* (no passa-

do e no futuro) das quatro forças fundamentais não pode ser provada mediante o emprego só da razão. Pelo contrário, pressupor tal invariabilidade – adotando-a na reflexão científica – é efetivamente uma atitude de fé. Em suma, a razão humana (mesmo que se julgue totalmente racional e, nesse sentido, pretensamente objetiva e neutra) só consegue desenvolver a sua atividade racional valendo-se de um ato de fé. Essa posição vem apressada e ingenuamente classificada pelo A. como *sobrenaturalismo* (cf. p. 81), sem que ele se dê conta do que está realmente em jogo. Esta é uma consequência de o A. ficar restrito a um contexto muito limitado e peculiar, o *Ocidente*, compreendido como *Primeiro Mundo* mas efetivamente restrito à Europa ocidental. A reflexão fica assim como que atolada numa culposa necessidade de provar o valor da fé para posições que – pretensamente – seriam puramente racionais. Assim o fazendo, o A. permanece anacronicamente num estado do problema que é característico do século XIX.

É preocupante que este livro seja o programa de um curso de Teologia Fundamental. Os alunos sairão dali sem aprofundar temas teológicos importantíssimos como revelação, Tradição e inspiração bíblica. Terão estudado o tema da fé num modo que se pretende como uma “interrogação filosófica radical” (p. 89), mas que na verdade é apenas erudito e extenso (cerca de setecentas páginas, das quais a metade é composta por notas de rodapé), mas raso e, por isso, nada radical. É um sinal da crise da Teologia moderna. Não é isso definitivamente o que se desejaria para alunos que serão os agentes da nova evangelização.

César Alves SJ

---

BELLEROSE, Martin: *Les chrétiens et la sortie de la religion: Une nouvelle présence chrétienne dans la société post hétéronome*. Bogotá: Antropos, 2009. 237 pp., 24 X 17 cm. ISBN 978-958-8592-00-8.

---

Esta obra é uma tese de doutorado em Teologia na Pontifícia Universidad Javeriana de Bogotá. Martin Bellerose, de origem franco-canadense – o livro é publicado em francês –, reflete sobre o conceito da “saída da religião”, segundo a terminologia do sociólogo francês Marcel Gauchet. Termo ambíguo, que pode significar que a religião, entendida como mera “experiência de Deus”, está saindo da vida pública para se acantonar na vida privada; ou, antes, que a sociedade está saindo da tutela da religião como instituição. Os dois sentidos parecem se entrecruzar, o que torna possível a leitura crítica que a tese de Bellerose oferece. O Estado saiu da religião, da “heteronomia” que segundo Gauchet é marca da religião; mas a religião cristã, como vivida hoje, não precisa sair da sociedade, antes pelo contrário.

Para avaliar bem o pensamento de Gauchet é preciso levar em consideração que sua compreensão da religião cristã se aproxima mais da tradição protestante do que da católica. De fato, a tradição protestante nasceu junto com o individualismo da modernidade. Na mesma linha, Gauchet pensa a escatologia como último juízo fora da história, desconhecendo a compreensão da escatologia na teologia da atualidade como *já e ainda não*, realizada de modo inaugural e aberta à contribuição histórica do ser humano. Enfim, a análise de Gauchet muito tem a ver com os conflitos em torno à União Europeia e o requentado laicismo de certos governos europeus. Não obstante, é interessante que o autor nos faça participar dessas discussões para compreender as analogias e as diferenças com aquilo que se passa na América Latina.

Uma chave para a compreensão dessa discussão é a distinção entre o privado, o público e o estatal. Na visão da revolução francesa, e também da revolução marxista, o público é do domínio do Estado. Contudo, a sociedade do século XX mostrou a crescente presença de *setores públicos não estatais*: não só as ONGs, mas também as organizações públicas dos mais diversos tipos, desde esportivas e culturais até religiosas. É o que se chama a “sociedade civil”, diferente do Estado, embora este exerça papel de coordenação de tudo o que é público, inclusive para proteger a liberdade privada e possibilitar o bom funcionamento das organizações públicas não estatais.

Sobre o fundo desta distinção deve-se entender a desclericalização do Estado depois do agostinianismo político que prevaleceu na Idade Média. O agostinianismo político desprezava a cidade secular, só a eterna tinha valor. A espada secular estava a serviço da espada espiritual... A Modernidade foi um tempo de emancipação. Daí o primeiro sentido de “laicização”, “Estado laico”. Culminou na separação da Igreja e Estado, dando autonomia a este: o Estado age autonomamente no domínio público, a Igreja se ocuparia com o espiritual, entendido como privado, sem uso do poder público. Este esquema é simplório demais. Exatamente pela laicização da sociedade, ou a secularização (que não é secularismo), a Igreja é que se torna autônoma, não para se refugiar no templo, mas para criar comunidades de cidadãos, que, enquanto cidadãos, exercem sua presença pública civil, porém sem poder executivo em nível de Estado. Sua convicção de fé, privada, torna-se uma grandeza pública na sociedade civil, que não pode ser reduzida ao Estado. Em vez de uma privatização da religião, reduzida a mera experiência privada de Deus, vemos uma desprivatização, uma crescente (e legítima) presença da vida privada na pública, isto é, na sociedade civil. O cristão exerce seu papel de cidadania afirmando sua identidade e convicções como cidadão na sociedade plural.

O último capítulo mostra que, nesta óptica, a saída da sociedade da religião não é tão evidente quanto pensa Gauchet, que não pensa como crente.



Sobretudo não se a comunidade cristã assume seu papel de construir uma nova história para a humanidade com os valores éticos do evangelho que, por sua natureza, são também universais – como gosta de afirmar o atual papa –, na perspectiva escatológica do Reino de Deus. O empenho humano completa o “ainda não” escatológico. Os princípios de paz e justiça, dos quais cuida o Estado, são formais e precisam de preenchimento. Os cristãos podem propor esse preenchimento a partir do apelo escatológico. Isso não é “heteronomia” – “*diktat*” dos deuses –, mas é o próprio projeto humano que se une ao divino. É isso que justifica, torna salvadoras, as obras da Lei e do Estado. A religião não é mera experiência de Deus alheia ao projeto humano. No caso do cristianismo, ela “religa” a vontade de Deus ao agir humano, sem impor ao Estado uma “heteronomia”, uma instância de decisão que lhe tire sua autonomia política. “Seu destino é encontrar seu lugar, a partir das consciências privadas, na sociedade civil, lugar por excelência da emancipação dessas consciências” (p. 217). E isso se articula sociologicamente nas comunidades atuantes na vida civil. “Essas organizações populares ou comunitárias apresentam uma compreensão das promessas escatológicas que incide em sua práxis, mas a sistematização dessas promessas escatológicas depende sempre da organização religiosa que é a Igreja e que serve de referência aos que aderem a seus fundamentos quanto à realização tanto histórica como meta-histórica dessas promessas escatológicas” (pp. 217-218). Os cristãos agem como Igreja na cena pública, com base numa opção de fé “privada”. Tomando consciência de si mesmo, o homem descobre Deus no mundo. Por isso, não precisa tornar Deus presente por meio do *poder* público, mas o faz “pelo testemunho de uma consciência privada que forma uma frente comum com outros indivíduos em vista de difundir esse testemunho e assim tornar presentes, em sua medida humana e histórica, as promessas escatológicas” (p. 221).

Na conclusão, Bellerose capta essa ideia no binômio *não ingerência* (na gestão estatal) / *não indiferença*, “porque os próprios fundamentos do projeto social e escatológico cristão implicam valores que não podem ser reduzidos a uma prática completamente individualizada, porque concernem aos comportamentos sociais” (p. 226). A “sociedade da saída da religião [...] oferece aos crentes um novo espaço para conceber Deus no mundo e abre a uma antropologia da mediação divina” (p. 227). A escatologia cristã “promove valores altamente públicos” (*ibid.*).

Conclusões práticas: 1) “O lugar onde todos os grupos de indivíduos podem militar em prol dos valores públicos sem se subordinar ao Estado, é a sociedade civil” (*ibid.*). 2) “A existência da sociedade civil permite não somente a presença da Igreja enquanto instituição religiosa, mas também como agente multiplicador e criador de uma diversidade de opções, ligada pela fé à Igreja católica enquanto instituição, mas independente na ação e tomada de posição”. No corpo da obra foi explicado que isso supõe uma verdadeira “consciência leiga”, na base do sacerdócio batismal. 3) “Numa

sociedade da saída da religião a Igreja se encontra em posição de defender de modo radical a laicidade do Estado". 4) "[...] os cristãos são chamados a tomar posição no sentido de certos valores, visto que a neutralidade laica do Estado faz com que ela mesma fique privada de tomada de posição acerca desses valores". 5) "O atual desafio provém de como combater a ordem que vai de encontro ao projeto cristão do Reino de Deus sem tomar o poder, ou como subverter o poder sem o tomar" (pp. 227-228). Daí, "a urgência de tomar uma atitude militante, plural, reunida em torno de um projeto comum que tem as características de uma 'anarquia' que, em nome da fé em Deus, se insere na fé cristã" (p. 228). O que é ilustrado por uma longa citação de P. Valadier (*Un christianisme d'avenir*), sugerindo a vocação da Igreja católica, à diferença das religiosidades dispersas e desprovidas de conteúdo, a ser um lugar de fraternidade refletida e coerente.

A tese parece muito europeia, canadense também, provocada pelo fenômeno que alguns chamam de secularização (mas não no sentido da secularidade do Concílio Vaticano II), de laicidade (também não segundo o Vaticano II, mas no sentido de um requentado da Revolução Francesa). Porém, nas entrelinhas se lê a América Latina, e nós pensamos no modo como os "jacobinos" em nosso atual governo entendem o "Estado laico". "Historia magistra vitae": tanto Gauchet como Bellerose aprenderam da história, ainda que europeia. Que os intelectuais latino-americanos não deixem de aprender as mesmas lições... Afinal, bebem das mesmas fontes.

O trabalho sofre dos vícios típicos de teses de doutorado. Às vezes fica difícil distinguir o que é o pensamento de Gauchet e o do autor (inclusive por causa do uso da primeira pessoa do plural); só depois da exposição se descobre a diferença. A insuficiente revisão põe o leitor diante de surpresas: frases truncadas, correções feitas pela metade, falhas na concordância gramatical e até na ortografia do francês... Será útil reescrever o livro totalmente, confinando a exposição das ideias de Gauchet em parágrafos bem identificados e dando maior sistematicidade à exposição das ideias próprias de Bellerose, sem heteronomia...

*Johan Konings SJ*

---

BARBARIN, Philippe / FERRY, Luc: *Quel devenir pour le Christianisme?* Avant-propos de Mathieu ROUGÉ. Débat animé par Jean-Marie GUÉNOIS. Paris: Salvator, 2009. 125 pp., 13 X 20 cm. Col. Controverses. ISBN 978-2-7067-0653-0.

---

O livro trata do debate entre o filósofo francês Luc Ferry e o Cardeal de Lyon Philippe Barbarin. Começa com duas exposições introdutórias feitas pelos dois contendentes. Em seguida, apresenta o debate entre eles sob a mediação de Jean-Marie Guénois. Mathieu Rougé situa a discussão e juntamente com Guénois faz também uma introdução, apresentando os dois debatedores.

Luc Ferry, ateu confesso, mas de antiga formação cristã, defende duas ideias centrais. As sociedades democráticas desenvolvem pesada tendência que se opõe aos valores tradicionais do Cristianismo, produzindo uma descristianização da Europa. Dados estatísticos o confirmam. Mais de 20 a 30% dos franceses abandonaram o Cristianismo em relação ao tempo da sua infância, constata FERRY. Ao mesmo tempo, existe revitalização de valores cristãos. Inicia sua exposição definindo a sociedade democrática como “mercado + direitos humanos”. Malgrado o que se diz, não faltam à sociedade atual a moral, a ética humanitária. Tema sempre em debate. Nunca a humanidade, como hoje, se preocupou tanto com o outro. Descreve inúmeras atividades altruístas da atualidade. Somos muito mais humanos que ontem, apesar de todos os males do capitalismo atual. Liberdade, bem-estar, saúde, educação, aposentadoria, possibilidades de viagem, de se informar, de se cultivar, respeito aos direitos humanos. Basta comparar com o que acontece alhures para constatar o imenso avanço da Europa. Contudo, a Europa está desprovida de espiritualidade, que não é a mesma coisa que moral, ética. A moral se define pelo respeito ao direito do outro. Isso existe. A espiritualidade tem a ver com as questões da morte, do amor, do luto do ser amado, da velhice, do fastio existencial, da banalidade diária etc.

O movimento de desconstrução do Cristianismo afeta-lhe o núcleo duro. O século XX, como nenhum outro, dedicou-se a dissolver as tradições em todos os campos e, de modo especial, as autoridades e princípios religiosos. Algo que começou na metade do século XIX. Ele atribui importância para tal dissolução à noção de vida boêmia, que aparece no título do livro *Scènes de la vie de bohème* de Henry Murger (1822-1861), alemão radicado na França. Ele desconstrói os valores tradicionais. Tem comportamentos bizarros, como hippies e jovens de Maio 1968 *avant la lettre*. É uma mudança mais na aparência. A causa real foi a mundialização do capitalismo liberal que está por detrás dessa aparência de desconstrução boêmia. Era necessário que os valores tradicionais fossem destruídos ou desconstruídos para que entrássemos na era do hiperconsumo em que estamos mergulhados e que o capitalismo requer para seu desenvolvimento. Porque os valores tradicionais não eram consumistas. Maio de 68 foi a superestrutura da floração do capitalismo globalizado.

Um segundo bloco de ideias gira em torno da invenção do matrimônio por amor na modernidade quando até então ele se realizava por razões econômicas, dinásticas, locais e outras. A descoberta do amor, da liberdade no amor modifica radicalmente a sociedade moderna. Tema que o autor trata longamente em seu livro: *Famílias, amo vocês: política e vida privada na era da globalização* (Rio de Janeiro: Objetiva, 2008). O capitalismo inventou o matrimônio por amor, por sentimento, ao mudar a posição da mulher, da família no mundo rural, do trabalho, etc. Com isso, sacralizou-se o indivíduo, o seu valor como ser humano, sua intimidade, o amor às crianças.

Conclui que nos afastamos da religião, mas entramos na lógica do amor ligada à emancipação do indivíduo em relação a toda constrição externa. O problema do luto, da morte torna-se angustiante. E, finalmente, a filosofia assume o papel da religião para fundamentar uma doutrina racional da salvação, não realizada por Deus, mas pela razão, pelo ser humano.

Em segundo lugar, o Cardeal Barbarin fez a sua exposição. Menos brilhante intelectualmente. Aceita de início o afundar de camadas religiosas nos diferentes campos segundo as estatísticas disponíveis. Responde a tal leitura pessimista. A vida da Igreja não se apoia na quantidade, mas na graça. Trata-se de outra lógica. A Igreja já experimentou provas terríveis e também expansão impressionante. A análise do presente deve levar em consideração os meandros da história. Deus nos fala por meio dos sinais presentes. Assim viveu S. Paulo as contingências de seu tempo.

A sua colocação se resumiu a um passeio pela vida da Igreja atual, mostrando os brotos de esperança. Pessoas que pedem o livro da Bíblia, crescimento 1.200% dos catecúmenos adultos nos últimos anos, sede de religião no meio a uma vida plena de bens materiais, desejos de experiências missionárias, renovação teológica, progressos no ecumenismo e no diálogo inter-religioso com judeus, com muçulmanos, etc. A diminuição dos lugares de celebração se relativiza com a facilidade de as pessoas se moverem para lugares mais distantes. Acenou para dados da história religiosa da França, assinalando sua pujança quanto ao número de padres, de religiosas, de obras de caridade.

A discussão girou em torno de quatro temas: o clima do tempo atual, a estatística da geografia religiosa, a metodologia de transmissão para a nova geração da mensagem, a espiritualidade laica e religiosa.

Ferry repisa a questão da desconstrução dos valores tradicionais, embora reconheça que se progrediu de uma prática religiosa quantitativamente elevada, mas rotineira, para uma, embora numericamente inferior, de maior autenticidade. A crise dos valores tradicionais vai além da religião. A escola tem enorme dificuldade no ensino da língua e da civilidade, porque aí predominam as heranças tradicionais. E a renovação de que falou o Cardeal significa para ele um efeito da tendência da valorização do amor e do respeito ao ser humano. O Cardeal insiste no valor qualitativo da religião

e a importância de praticá-la no cotidiano por meio de sinais visíveis, como os judeus em relação ao sábado.

Em face do problema da morte e da ressurreição, o Cardeal expôs a fé na ressurreição de Jesus, como resposta ao problema mais angustiante do ser humano. Ferry julga tal resposta maravilhosa, mas não crê nela e prefere ater-se a uma espiritualidade laica, filosófica, imanente, acessível à razão humana. Prefere uma vida humana mortal a uma vida imortal supletiva. Apela para o exemplo de Ulisses.

Ferry reconhece o valor enorme da herança cristã, sobretudo na sua mensagem de amor. Mas isso não implica fé. Ela contribui para a verdadeira sociedade democrática em que as pessoas valem pela liberdade e o que fazem dela.

Terminando, abordam a questão da transmissão. Ferry insiste na trilogia: o cristianismo oferece o amor, o judeu a lei e o grego as obras. E o grande adversário é o consumismo que tem a mesma estrutura psíquica que a da dependência da droga. Esta dependência implica a destruição dos valores tradicionais. E esses se mantêm pela transmissão no espírito da tradição ocidental da trilogia acima indicada.

Debate realmente intrigante. Extremamente polido de ambas as partes, sem, porém, concessões teóricas fáceis. A lucidez do filósofo ilumina questões importantes sobre a desconstrução das tradições na atual cultura, de um lado, e, de outro, a importância da transmissão na educação da geração jovem. O cardeal pontualiza muito bem o núcleo do Cristianismo, centrado no amor, na ressurreição de Jesus, numa prática consciente e livre. Naturalmente o texto reflete muito o ambiente cultural francês que carece de transposição para o nosso.

*João Batista Libanio SJ*

---

MADRIGAL, Santiago: *Tiempo de Concilio: El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*. Santander: Sal Terrae, 2009. 245 pp., 21,2 X 14,7 cm. Col. Presencia teológica, 173. ISBN 978-84-293-1834-0.

---

A partir sobretudo dos diários de dois grandes teólogos – os franceses Henri de Lubac e Yves Congar –, Santiago Madrigal compõe a imediata pré-história e a história do grande evento eclesial que foi o Concílio Vaticano II, e do qual ambos participaram na qualidade de peritos. Neste projeto – que o A. classifica de uma aproximação *prosopográfica* ao Concílio (pp. 16 e 229) – são utilizadas também as anotações pessoais de outros dois grandes peritos no Vaticano II: Gérard Philips e Sebastian Tromp. Para atingir seu propósito, Madrigal faz uso de um “acesso sumamente vívido à com-

plexa história do Vaticano II, facilitando um conhecimento criticamente correto de primeira mão, que pode ajudar a captar a atualidade de seu significado” (p. 18). O conteúdo da obra se distribui em doze capítulos, agrupados em três partes: I. O debate teológico durante a preparação do Concílio (1960-1962), II. Os quatro períodos de sessões do Concílio Vaticano II (1962-1965), e III. “Um Concílio para nosso tempo”.

Não se pode esquecer o que significou a convocação de Henri de Lubac e Yves Congar por parte do papa João XXIII para integrarem a lista de teólogos consultores do Concílio. Em anos anteriores ao Concílio, ambos foram alvo de suspeitas em suas reflexões teológicas; pela convocatória do Papa Roncalli, foram portanto reabilitados na condição de teólogos respeitados.

O grande mérito deste livro é o de colher as impressões relatadas pelos autores dos diários por ocasião da preparação e do desenvolvimento do Concílio, e assim entendê-lo como evento convocado e assistido, sim, pelo Espírito Santo, mas em cujo palco se alternavam atores humanos – Padres conciliares e teólogos peritos – com visões e experiências diversas. Nunca é demais dizer que o Vaticano II ainda está em processo de recepção por toda a Igreja, e livros como este, de Santiago Madrigal, são uma preciosa contribuição neste sentido.

Particularmente significativo é o combate que se verifica, quer na preparação do Concílio, quer em seu desenvolvimento, entre a teologia produzida pela Comissão Teológica preparatória constituída pela Cúria romana, e a teologia proposta por peritos vindos de países europeus diversos, tais como a França. Animados estes pela “nova teologia” (“nouvelle théologie”) já desenvolvida ao longo de algumas décadas anteriores ao Concílio, propunham que o mesmo consistisse numa releitura da tradição teológica, tomando-se como ponto de partida as Escrituras, a Liturgia e os Santos Padres. Desta forma, a “nova teologia” não propunha novidades censuráveis, mas advogava uma renovação da teologia mediante a revisitação das grandes fontes da Tradição, concretizada no “retorno aos Padres, à Escritura, à Tradição católica integral” (p. 155). Evidenciava-se, assim, mais revigorante do que a teologia produzida pela Comissão Teológica preparatória, fechada como que num “pequeno sistema” (p. 47), que separava inaceitavelmente a dogmática da pastoral (p. 48) e se restringia a recolher e repetir o ensinamento dos últimos papas anteriores a João XXIII (p. 89). Sem dúvida, teve aqui papel significativo o sentido histórico do método teológico de Yves Congar, diferentemente do método teológico da Comissão Teológica preparatória, mais atento aos aspectos “essenciais” do mistério. Com efeito, o argumento histórico na reflexão teológica de Congar consistiu na “arma principal contra a teologia barroca dominante, contra a eclesiologia pós-tridentina, escolástica e hierarcológica, cujo principal apoio não é de raiz bíblica e histórica, mas o *status quo* jurídico” (p. 242). E em Henri de Lubac recorde-se a importância dada aos Santos Padres (p. 37), o que redundou, graças

ao magistério conciliar, em vigorosa revitalização da pesquisa e do ensino da teologia, bem como em animação da vida eclesial como um todo.

Esta batalha entre duas tendências teológicas claramente definidas – duas eclesiologias em confronto, na expressão de Congar (p. 172) – materializou-se, a certa altura em pleno desenvolvimento do Concílio, na forma de “proliferação e lançamento de esquemas alternativos sobre a Igreja” (p. 122). Mencionem-se, a propósito, as posições contrárias à renovação teológica assumidas pelo “Coetus internationalis Patrum”, secretariado pelo bispo brasileiro D. Geraldo de Proença Sigaud. Congar, aliás, manifesta-se incomodado com estas reações, como deixa transparecer em seu diário sobre o Concílio: “Eu não repreendo estes homens por terem sua opinião, mas por serem puramente NEGATIVOS” (Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, vol. II, Paris: Cerf, 2002, p. 433). Ora, na discussão sobre a liberdade religiosa, as posições do “Coetus internationalis Patrum” foram marcadamente negativas (pp. 215-216), bem como da Cúria romana (p. 194). Aponte-se também a série de emendas anunciadas pelo cardeal Felici ao decreto sobre o ecumenismo (p. 201) entre as “obscuras manobras” que suscitaram irritação em alguns bispos (p. 202).

O A. mostra as resistências de grupos reacionários – Padres conciliares e teólogos peritos – à doutrina tradicional da colegialidade episcopal, temerosos de que o exercício dela pusesse em xeque o ministério do sucessor de Pedro. Digno de nota é o empenho da chamada “minoria” conciliar “contra o capítulo da colegialidade” (p. 186). Não por acaso as tensões em torno ao tema da colegialidade consistiram “na batalha entre as batalhas” no Concílio (p. 134). Ora, o que fez o Vaticano II foi simplesmente completar, por meio da Constituição dogmática *Lumen gentium*, o ensino sobre a hierarquia que ficara inacabado no Vaticano I; com efeito, neste Concílio, a proclamação dos dogmas da infalibilidade do magistério solene e do primado de jurisdição do Papa, contidos na Constituição dogmática *Pastor Aeternus*, consistiu na formalização do “inchamento” da função do Bispo de Roma no conjunto da Igreja. Não havia razão para a desconfiança de que a colegialidade iria contra o Vaticano I (p. 183). Na verdade, a doutrina da colegialidade se inseria no que Congar chamava de uma “eclesiologia total”, que busca entender a Igreja no seu conjunto, sem exagerações ou acentuações que a desfigurem. Daí a preocupação de teólogos peritos e de Padres conciliares em inserir, no tratado sobre a Igreja, a doutrina do ministério dos bispos (p. 122). Em outros termos: é o que se entende por uma “eclesiologia de comunhão” – “onde a Igreja apareça como comunhão de Igrejas” (p. 181) –, justamente como proposta eclesiológica inspirada na grande tradição teológica da Igreja e que constitui correção de um modelo de síntese eclesiológica desequilibrada em favor da hierarquia, ou mais exatamente, do munus petrino. Não por acaso esta concepção foi decisiva na construção da Constituição dogmática sobre a Igreja do Vaticano II, cujos primeiros capítulos tratam da Igreja como mistério que reflete a comunhão trinitária e como Povo de Deus constituído por aqueles que recebem o

sacramento do batismo (capítulos I e II da *LG* respectivamente), para só em seguida explicar sobre a constituição hierárquica da Igreja, particularmente o episcopado. Foi o que se chamou de “revolução copernicana” no Vaticano II (p. 128), da qual, aliás, discordava o cardeal Ottaviani (p. 169). Em todo o caso, em consequência das tensões em torno à colegialidade episcopal, na *LG* “a passagem sobre os bispos sofreu inumeráveis ajustes destinados a garantir o primado” (p. 137).

Importante no avanço do Concílio foi sua inspiração ecumênica. Em Congar, por sinal, o ecumenismo não era uma especialidade; com efeito, o dominicano francês entendia que o “nó do progresso ecumênico se situava na concepção de Igreja” (p. 68). Vale dizer: a abordagem ecumênica dos problemas eclesiológicos foi decisiva na construção de uma eclesiologia por assim dizer arejada, aberta, tendo-se em conta que a eclesiologia da Comissão Teológica preparatória carecia de espírito ecumênico. Desta forma, foi de enorme significado a decisão de João XXIII, tomada em pleno desenvolvimento do Concílio, de compor uma comissão mista para o estudo do esquema sobre as fontes da Revelação, feita de membros da Comissão teológica preparatória e do Secretariado para a unidade dos cristãos, sob a liderança dos cardeais Ottaviani e Bea respectivamente (pp. 118-119 e 151). Tal medida “liberava o Concílio do monopólio que o Santo Ofício queria impor com seus esquemas preparatórios” (p. 119).

De fundamental importância foi também a decisão por não elaborar um tratado sobre Maria, mas de enfocar a mariologia no contexto do tratado *De Ecclesia* (p. 129). Cabe aqui mencionar o desconforto sofrido por peritos e Padres conciliares pelo fato de o cardeal Ottaviani tratar, em certa ocasião, do tema da Virgem “fora do referencial eclesiológico” (p. 154).

Congar fala do Vaticano II como o Concílio que contou com a ampla e decisiva contribuição de teólogos, fenômeno que lamentavelmente não se verificou no Vaticano I (p. 18). O senso de equilíbrio e a paciência marcaram o desempenho do eclesiólogo francês no Concílio, o que ficou patente na sua reação ao propósito de Hans Küng de pura e simplesmente rechaçar os esquemas preparatórios propostos pela Cúria romana, em grande medida redigidos por Sebastian Tromp. Congar advertia-lhe, então, do perigo de se conceber um concílio paralelo de teólogos (pp. 87-88). Ainda que para o dominicano francês o Concílio Vaticano II “tenha sido largamente o Concílio dos teólogos” (Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, vol. II, Paris: Cerf, 2002, p. 421), uma vez que a contribuição dos teólogos peritos foi de suma importância, ele naturalmente reconhecia que “os bispos é que são o Concílio” (Y. CONGAR, *Mon journal du Concile*, vol. I, Paris: Cerf, 2002, p. 177). Afinal, “quem decidiu sobre a conformidade do Concílio com a fé da Igreja não foram os teólogos, mas os bispos” (p. 227).

Cabem algumas ressalvas à obra de Santiago Madrigal. Ocorrem repetições, todavia compreensíveis em obras deste gênero, construídas ao modo de



relatos de fatos históricos. Apontamos também algumas falhas, que mereciam ser corrigidas mediante uma cuidadosa revisão caso se faça uma segunda edição do texto: já na folha de rosto (p. 5) grafa-se erradamente o prenome de Congar: Yves, e não Ives. À p. 20, *jhronos*, ao invés de *chronos*. À p. 63, corrijam-se as palavras “movmientos” e “dicultades” por “movimientos” e “dificultades”. À p. 66, o título da obra de Congar, traduzido para o espanhol, seria: “Verdadera y falsa reforma ...”. À p. 76, onde se lê “juramente”, leia-se “juramento”. À p. 94, linha 8, corrija-se “mora” por “moral”. À p. 99, linha 17, leia-se “Witte” ao invés de “Witte”. À p. 108, nota 45, onde se lê “Tieffenbach” deve-se ler “Teuffenbach”. À p. 109, corrija-se “clara” por “cara”. À p. 152, linha 1, corrija-se “Communications” por “Communicationis”. À p. 160, corrija-se “2 se septiembre” por “2 de septiembre”. À p. 161, nota 3, a citação correta das páginas do diário de Congar é: *Mon Journal du Concile*, I, 121, 142-143. À p. 199, linha 4, onde se lê “reglamente” deve-se ler “reglamento”. À p. 215, linha 23, onde se lê “liberad” deve-se ler “libertad”. À p. 228, nota 4, a citação correta da página do diário de Congar é: *Mon Journal du Concile*, II, 465.

Paulo César Barros SJ

---

ARCE, Richard: *La recepción del Concilio Vaticano II en la Arquidiócesis de Montevideo (1965-1985)*. Disertación para el doctorado en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana. Montevideo: Observatorio del Sur / Facultad de Teología del Uruguay Mons. Mariano Soler, 2008. 492 pp., 24 X 17 cm. ISBN 978-9974-670-54-9.

---

O A. é sacerdote da arquidiocese de Montevideú, no Uruguai. O presente livro é sua tese doutoral em teologia defendida e aprovada em dezembro de 2006 na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, tendo como orientador Salvador Pié-Ninot.

A proposta da obra é apresentar em modo ordenado aquilo que ocorreu nas reflexões e nas opções da arquidiocese de Montevideú no processo de recepção do concílio Vaticano II. O período analisado são os vinte anos imediatamente posteriores ao concílio, quando Dom Carlos Parteli Keller era o arcebispo local.

Por recepção do Vaticano II o A. compreende a apropriação da riqueza e da experiência do concílio, processo no qual se estabelece um determinado caminho espiritual. Recepção, portanto, designa “o processo mediante o qual um corpo eclesial faz verdadeiramente sua uma determinação que ele não deu a si mesmo, reconhecendo na medida promulgada uma regra

conveniente para sua própria vida” (p. 11). Para a presente obra, o estudo detalhado de tal recepção foi materialmente feito sobre os documentos que aquela arquidiocese produziu nos vinte anos do período escolhido para estudo. Tal estudo leva também em conta o contexto peculiar do Uruguai naquela época, caracterizado por dois elementos. Primeiro, uma influência liberal-maçônica anticlerical que estabeleceu um intelectualismo racionalista e uma sistemática atitude de exclusão da Igreja por parte do Estado. Segundo, a ditadura militar que governou o Uruguai em quase todo aquele período de vinte anos.

O livro consiste de duas grandes partes. Na primeira, intitulada “Marco eclesial prévio”, o A. estuda as conferências gerais do episcopado latino-americano de Medellín (1968) e de Puebla (1979). Estas duas conferências são apresentadas como os dois marcos importantes que determinaram o percurso de recepção do Vaticano II em toda a América Latina. A recepção conciliar acontecida na arquidiocese de Montevidéu encaixou-se dentro desta grande moldura do continente.

Que elementos estas duas conferências episcopais ofereceram em geral à Igreja latino-americana, e em particular àquela de Montevidéu, que influenciaram na recepção do Vaticano II? O A. mostra que, entre outros elementos, a conferência de Medellín caracterizou-se pela opção em relação ao ser humano integral (e preferentemente pobre), na sua realidade concreta e não apenas na sua essência em definição aristotélica. Trata-se do “homem latino-americano concreto, [...] protagonista da evangelização” (p. 50). O objetivo dessa preocupação da conferência de Medellín foi o de passar de situações menos humanas a outras mais humanas, de acordo com a encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI, promulgada um ano antes desta conferência episcopal em solo colombiano. “Essa preocupação pelo ser humano se desdobra em outras reflexões importantes” (p. 51), que o A. expõe em seguida: a relação entre o progresso humano e o Reino de Deus, o discernimento dos sinais dos tempos e o tema da libertação.

No que diz respeito aos elementos oferecidos pela conferência de Puebla, esta “foi uma confirmação do caminho percorrido [desde Medellín], ainda que com ajustes e clarificações” (p. 14). Em Puebla encontrou-se uma Igreja latino-americana “mais elaborada, com questões novas que explicitavam o que em Medellín estivera oculto. As opções centrais de Medellín continuaram intactas” (p. 103). Assim como a conferência de Medellín foi marcada pela encíclica *Populorum Progressio*, a de Puebla o foi pela *Evangelii Nuntiandi*, “obra prima do pontificado de Paulo VI” (p. 111) publicada em 1975. O documento de Puebla resultou extremamente rico. Para evitar o perigo de uma visão unilateral, seus diversos elementos devem ser integrados “numa visão de conjunto para que se entenda corretamente o documento: evangelizar libertadoramente numa cultura de comunhão e participação” (pp. 119-120). O A. expõe em seguida alguns grandes temas dessa

conferência episcopal: opção preferencial pelos pobres, evangelização da cultura, evangelização das ideologias, opção preferencial pelos jovens e evangelização libertadora.

Ainda nesta primeira grande parte sobre a influência das conferências de Medellín e de Puebla na recepção do Vaticano II na América Latina, o A. conclui que tais conferências propuseram “uma tríade para contemplar a Igreja, [tríade essa] que se tornou clássica: a Igreja é um *mistério* de *comunhão* para a *missão*” (p. 172). É em base a esse esquema tripartido – mistério, comunhão e missão – que o A. apresenta então a recepção do Vaticano II em Montevidéu, na segunda e principal parte deste seu livro.

Tal segunda e principal grande parte da obra se intitula “A recepção do concílio Vaticano II na arquidiocese de Montevidéu entre os anos 1965 e 1985”. Essa parte apresenta “o vivido, celebrado e refletido” (p. 187) naquela Igreja local.

O primeiro elemento mostrado sobre aquela recepção conciliar é o caráter da Igreja enquanto mistério de comunhão. Tal aspecto da comunhão eclesial – típico do Vaticano II – transparece com clareza em diversos documentos daquela arquidiocese uruguaia. Tais documentos ressaltam o caráter de escândalo provocado pela Igreja que se faz presente no mundo, em correspondência ao escândalo provocado pela encarnação de Deus em Jesus de Nazaré. “A Igreja de Montevidéu pretende ler, interpretar e pôr em ação o que escuta de Deus nos acontecimentos concretos da sua história” (p. 164). Para esse trabalho, aquela Arquidiocese buscou recuperar a fé enquanto seguimento de Cristo que compromete todas as dimensões da pessoa. Trata-se de uma fé integral, vivida em comunidade. Muitos esforços se desenvolveram ali como alternativas à sociedade consumista: cooperativas, granjas e padarias comunitárias, entre outros. Estimulados pelo bispo Dom Carlos Parteli, os fiéis buscavam levar sua fé mais além de um mero conhecimento de doutrinas, superando o divórcio entre fé e vida. Desenvolveu-se uma clara proposta de organizar uma pastoral de conjunto, com o intento de aprofundar a vivência da fé. “Uma das regras para medir tal profundidade é a grande corresponsabilidade e participação com as quais se vive na comunidade diocesana, paroquial e na pequena comunidade” (p. 201). Aí envolvidos estão as atividades dos conselhos paroquiais e zonais, o Conselho Pastoral Arquidiocesano e instituições acadêmicas, como o Instituto Teológico do Uruguai e o Escritório Catequístico Arquidiocesano. Nesse processo consolidava-se o método ver-julgar-agir. Fez-se sentir também ali a clara influência da pedagogia do método de Paulo Freire. O mistério da comunhão eclesial foi experimentado como centrado na eucaristia, a qual une o conjunto dos batizados no seguimento do único Senhor. Bispo, presbíteros e leigos compreendem sua comunhão e suas peculiaridades nessa única eucaristia. “Já que a fé é presente do Deus-Trindade, deve ser vivida no estilo da Trindade: compartilhando a vida, aceitando a diversi-

dade e buscando a unidade” (p. 293). Tal compromisso de comunhão foi uma opção de vida levada a cabo pela arquidiocese de Montevidéu no processo de recepção do concílio Vaticano II.

Ainda na segunda e principal parte da obra, o sucessivo elemento mostrado a respeito da recepção do concílio pela arquidiocese de Montevidéu é o caráter missionário e evangelizador desta. “Missão é a dimensão da Igreja que se manifesta visivelmente a todo o mundo” (p. 297). A Igreja em si já nasce missionária. “A essência da Igreja é a evangelização; a missão não é uma tarefa, mas sim a vida da Igreja” (p. 345). Naquela arquidiocese, coube à participação dos leigos um papel destacado em tal missão evangelizadora. Na missão, a Igreja local se põe ao lado dos mais desfavorecidos. Como Jesus Cristo, coloca-se com os pobres. “As opções feitas são sempre parciais (a partir de um lugar e um tempo) e por isso se escolhe ser parcial para ser fiel no seguimento, a mesma parcialidade que Jesus Cristo demonstra pelos últimos” (p. 311). A Igreja local se converte, e assim encontra novos caminhos mostrados pelo Espírito Santo para testemunhar o Senhor. “Os gestos de proximidade e de promoção dos mais necessitados são um testemunho que se torna um chamado – dirigido a todos – a viver os valores do Reino” (p. 315) numa realidade atravessada pelo mistério da iniquidade. “O Reino acontece em conflito com o mundo velho que resiste a ele, mundo do qual os cristãos fazem parte” (p. 320). O seguimento de Jesus na missão evangelizadora é portanto contracultural, sob o estandarte da cruz. O cristão é aí chamado a ser profeta, vivendo no mundo sem se deixar levar pelos valores iníquos deste. Para o cristão e para a Igreja, viver o Reino neste mundo “é um ressituá-lo em um novo horizonte, descobrindo possibilidades inéditas” (p. 330). Na arquidiocese de Montevidéu é frequente nesse sentido a comparação entre a pastoral pré-conciliar e a pós-conciliar. “Insiste-se que não se tratou de uma mudança superficial, mas sim de uma mudança de concepção da Igreja e da missão desta” (p. 337). No pré-concílio, tratava-se de uma Igreja transplantada da Europa, filha da cristandade” (p. 338), enquanto no pós-concílio “prega-se a encarnação da fé como único modo de viver esta” (p. 340). Tal mudança exige uma mentalidade nova, uma conversão. Assim, em Montevidéu se faziam opções pelas CEBs, pelo trabalho descentralizado em regiões pastorais, pelo ideal de pastoral de conjunto (com uma série de conselhos presbiterais e pastorais em nível de região e de arquidiocese) e pelos assim chamados *grupos de revisão de vida*. Estes buscam um modo de viver a comunhão de vida e a participação. “A revisão de vida [de tais grupos] se funda na afirmação conciliar da consciência humana como sacramento da pessoa (*Gaudium et Spes* 16)” (p. 451). Enfim, na sua recepção do Vaticano II, a Igreja em Montevidéu seguiu de perto o estabelecido por Medellín e Puebla. Todo esse trabalho só se tornou possível com o apoio e a direção de Dom Carlos Parteli. Tais realizações “teriam sido muito difíceis sem o apoio e a promoção do bispo” (p. 402).

A segunda e principal parte da obra encerra-se com uma análise dos quatro principais documentos do Vaticano II: *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium* e *Gaudium et Spes*. A intenção do A. com isso é apresentar “as notas essenciais do concílio, para em seguida recolher também aquilo que de essencial e novo aconteceu na leitura do concílio em Montevideú” (p. 406). O essencial da proposta conciliar foi estabelecido por João XXIII no discurso *Gaudet Mater Ecclesia*, com o qual se abriu o Vaticano II. Mais recentemente, em dezembro de 2005, Bento XVI assinalou a importância daquele discurso para a hermenêutica conciliar. Na recepção e hermenêutica conciliar estabelecidas na América Latina, as conferências episcopais de Medellín e Puebla representaram eventos fundamentais. Dentro desse contexto foi que se deu a interpretação e a recepção locais da arquidiocese de Montevideú. O A. apresenta quatro linhas básicas desse processo local, relacionados respectivamente a cada um dos quatro documentos conciliares mencionados: a Igreja como mistério de uma comunhão que se nutre da própria comunhão da Trindade, a primazia da Palavra de Deus que conduz à conversão de vida e ao testemunho, a centralidade da liturgia e da eucaristia que conduz à participação ativa nesta do povo de Deus, e finalmente o diálogo amistoso entre Igreja e mundo através do método ver-julgar-agir.

A recepção do concílio Vaticano II na arquidiocese de Montevideú ajudou a esculpir, em todo o Uruguai, a instituição (a Igreja) que é “disparado a instituição mais respeitada e com mais credibilidade da sociedade uruguaia” (p. 447). Forjou-se uma instituição respeitada tanto por católicos – minoritários no Uruguai – como por não católicos, que compõem a grande maioria da população daquele país. “Podemos sim afirmar que o concílio foi recebido em Montevideú, mas essa recepção está sempre em construção” (p. 452).

Não há dúvida que o presente livro é de grande importância para a Igreja de Montevideú e do Uruguai em geral. Parece também não haver dúvida que será improvável que ele venha a ser lido fora daquele país, já que examina um objeto restrito a um pequeno espaço geográfico. Isso no entanto não diminui a importância da obra. Trata-se de um estudo minucioso de um processo particular da recepção do Vaticano II que muito ajuda a levantar novamente a perene problemática da recepção conciliar em geral. Se os mais de quarenta anos já passados desde o término do Vaticano II parecem – para alguns – ter já esgotado o que haveria para ser recebido, o que se vê na verdade é que a recepção conciliar é uma questão cada vez mais atual. Prova disso é o caloroso debate que se segue até hoje a partir do famoso discurso de Bento XVI à Cúria Romana em dezembro de 2005, no qual o papa trata das hermenêuticas conciliares. Prova da atualidade da questão é também a realização da 12ª Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, acontecida em Roma em outubro de 2008, a qual visava discutir e atualizar – mais de quarenta anos depois – a constituição dogmática *Dei Verbum*. Sem dúvida que a todas as constituições, decretos e declarações do Vaticano II

conviria que viessem também dirigidos renovados esforços de recepção, isto é, de compreensão, acolhida e colocação em prática. Não pouco benefício resultaria para a Igreja do esforço de dirigir, com renovado ardor, a recepção atualizada de tais documentos. A renovação da expressão do *depósito da fé* feita pelo concílio Vaticano II é ainda bastante atual, e seus frutos não deveriam ser deixados cair no esquecimento. O propósito estabelecido por João XXIII para o Vaticano II foi o de que “a doutrina certa e imutável, à qual se deve mostrar uma fiel submissão, seja investigada e exposta no modo exigido pelo nosso tempo” (*Acta synodalia sacrosancti concilii Vaticani II*, I/1, p. 172). Acontece que tal proposta deveria ser a proposta da Igreja de todos os tempos, a fim de concretizar e fazer presente a viva e sagrada Tradição por meio da qual, como diz a *Dei Verbum*, “Deus, que outrora falou, dialoga sem interrupção com a esposa do seu amado Filho” (DV 8). Sem a concretização constante de uma recepção renovada, de uma exposição “no modo exigido pelo nosso tempo”, é como se tal diálogo vivo cessasse, e a viva e sagrada Tradição viesse tratada como um mausoléu a ser conservado e entregue piedosamente às gerações posteriores.

César Alves SJ

---

RIERA i FIGUERAS, Francesc: *El Evangelio de Mateo: El difícil consenso de una iglesia plural. Primera Parte: El Jordán – Galilea – hacia Jerusalén* (Mt 3-20). Santander: Sal Terrae, 2009. 254 pp., 21,3 X 13,3 cm. Col. Pastoral, 88. ISBN 978-84-293-1812-8.

---

O autor não tem formação acadêmica de exegeta. O interesse pelos estudos bíblicos vem da atuação pastoral. Durante muitos anos foi diretor do centro Cristianisme i Justícia, em Barcelona. Anteriormente, havia escrito um livro sobre o evangelho de Marcos – *Jesús, el Galileo. La gran noticia a la comunidad de Marcos* (1999) – e outro sobre o evangelho de Lucas – *Jesús de Nazaret. Una historia de Dios subversiva y fascinante* (2004).

No conjunto, o texto pode ser definido como leitura espiritual do evangelho de Mateus, nos moldes da contemplação inaciana. Os traços da linguagem inaciana perpassam toda a obra. Aliás, trata-se de uma ferramenta para o estudo em grupo e para a oração na linha inaciana, visando a oferecer elementos que possam colaborar na contemplação da vida de Cristo, sem ingenuidade nem romantismo. Daí as muitas repetições de uma expressão típica dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola: “conhecimento interno” (pp. 29, 50, 68, 145, 161, 175, 215, 219). Pretende-se ajudar o leitor a crescer no conhecimento interno de Jesus, como entendia Santo Inácio. Outros jargões dos Exercícios Espirituais são, também, aludidos, entre ou-

tros: “composição de lugar” (pp. 49, 141), “afeições desordenadas” (p. 67), três binários (p. 240); e jargões jesuíticos: “companheiros de Jesus” (pp. 94, 121, 242), “servidores na missão de Cristo” (p. 94), “pregar na pobreza” (p. 118). Os Exercícios Espirituais são continuamente referidos (pp. 33, 35, 38, 39, 48, 67, 68, 113, 120, 161, 212).

A obra tem o formato de uma grande meditação, depois de o texto evangélico ter sido largamente refletido e o autor ter captado para onde o evangelista aponta na linha da espiritualidade cristã. Em última análise, o autor está preocupado com a vivência da fé e procura luzes no evangelho para melhor compreendê-la, tendo em vista a prática. Daí não se preocupar com questões filológicas e de crítica textual, nem tomar partido nas questões disputadas. Embora o texto seja desprovido de notas de rodapé de caráter científico, carregadas de referências bibliográficas, o autor declara-se devedor dos mais competentes comentaristas de Mateus, elencados na p. 18. No final de cada bloco de perícopes evangélicas comentadas, foi inserido um roteiro “para a oração pessoal” e “para o diálogo em grupo”, no espírito da espiritualidade inaciana.

O autor passa perícopes por perícopes, fazendo comentários pertinentes, de maneira didática, tendo como fio condutor o subtítulo, qual seja, a busca de consenso na igreja plural de Mateus. Começa com a atuação de João Batista, deixando de lado o evangelho da infância (Mt 1-2), e vai até a subida para Jerusalém, ficando às portas da Cidade Santa. O motivo da escolha não fica esclarecido. Somente nas páginas finais, o leitor é informado que “a segunda parte comentará a estada de Jesus em Jerusalém, sua paixão e ressurreição, e a infância (o último estágio da *tradição* que está na base dos evangelhos)” (p. 251).

O autor está convencido de que o evangelho expressa o esforço de Mateus de criar consenso entre os vários grupos em conflito na comunidade. Eram três as tendências em jogo: o judaísmo cristão conservador, o judaísmo cristão liberal e o cristianismo gentio. A primeira tendia a fazer valer na comunidade as práticas do judaísmo, centradas na fidelidade à Lei. A segunda mostrava-se muito livre diante da Lei mosaica, insistindo na atitude de liberdade de Jesus em relação a ela. A terceira, como desconhecesse a tradição mosaica, pouca importância dava para a religião dos judeus. “Aos judeus, que foram os primeiros chamados, custa aceitar que os pagão-cristãos sejam tratados em pé de igualdade” (p. 245). O evangelista, um judeu-cristão, no meio do conflito, elabora “um texto pactuado, de consenso, que seguramente não satisfará nem a uns, nem a outros e que cada um interpretará segundos seus *aprioris*” (p. 59). Entretanto, “Mateus conhece muito de crises e problemas comunitários, conhece de ‘gestão de conflitos’ e sabe que não é fácil salvaguardar a *comunhão*, que terá que resolver evangelicamente entre a *utopia* e o *realismo*” (p. 221).

Eis alguns exemplos de como o autor interpreta o evangelho, a partir de seu ponto de vista. Mt 7,6 – “Não joguem pérolas aos porcos” – “talvez venha

dos debates entre os judeu-cristãos e os heleno-cristãos. A ala judaizante estava assustada com as posturas dos segundos e reivindicava que não se pregasse o Evangelho aos pagãos (a que amiúde apelidava de *porcos*)” (p. 78). Mt 7,12, a regra de ouro, “são palavras que resumem todo o sermão e constituem a superação do debate entre a ala judaizante e a ala liberal da comunidade de Mateus” (p. 79). A parábola do joio e do trigo (Mt 13,24-30) reflete “uma política eclesial que deve ter escandalizado a mais de um judaizante da comunidade”. Na visão do evangelista, “é preciso aceitar a *convivência* – nunca fácil – para que se salve ‘tudo’, para não arrancar, por erro, o trigo” (p. 165). A referência a pães e cachorrinhos, na perícopa da mulher cananeia (Mt 15,22-28), “reflete os debates da primeira comunidade entre os conservadores, que quiçá tenham criado o eslogan ‘não convém tomar o pão dos filhos e jogá-lo aos cachorrinhos’ (26), e os progressistas que contestam ‘também os cachorrinhos comem as migalhas que caem da mesa de seus donos’” (p. 193). Mt 16,5-12 – “Cuidado com o fermento dos fariseus e dos saduceus” – “relembra os debates da primeira comunidade, quando os judaizantes desejavam *guardar o fermento dos fariseus*, temerosos em face da liberalidade que os pagão-cristãos acreditavam descobrir em Jesus” (p. 199).

Jesus é apresentado como “homem em conflito” (p. 147 *et passim*) que, ao longo do ministério, “vai tomando consciência da conflitividade sem saída que provoca seu *fazer e falar*” (p. 174). A situação conflitiva dos anos 30, tempo da atuação de Jesus, é retomada e repensada no horizonte dos conflitos da comunidade de Mateus, nos anos 80, tempo da redação do evangelho, que processa a fusão de ambos os momentos históricos. Recuperando a tradição em torno de Jesus, Mateus visa a criar uma “comunidade alternativa do Reino” (p. 249), que, “com os olhos fixos somente nele, supera suas contradições internas, nascidas de corações mesquinhos que tornam Deus mesquinho... e, com isto, tornam os outros mesquinhos” (p. 253).

O ponto de vista da leitura de Mateus, privilegiado nesta obra, é um entre os muitos possíveis. Sendo o evangelho uma narração, caberá aos leitores extrair dela a mensagem a partir do lugar hermenêutico em que se encontram e com os desafios com que se defronta a fé, à espera de luzes para serem superados. Riera i Figueras fez uma leitura coerente, sem atropelar o texto mateano. E, tendo em vista seu público alvo, ofereceu-lhe pistas para transformar em vida o texto meditado, fruto do “conhecimento interno do Senhor”, adquirido ao longo da leitura.

Jaldemir Vítório SJ