

RECENSÕES

VIGIL, José María (Org.). *Por los muchos caminos de Dios 5: Hacia una teología planetaria*. Quito: Abya Yala / Universidad Politécnica Salesiana, 2010. 190 p., 21 x 15 cm. Col. Tiempo Axial, 13. ISBN 978-9978-22-892-0.

O livro é o quinto e último volume da série intitulada *Por los muchos caminos de Dios*, que por sua vez encontra-se incluída na coleção *Tiempo Axial*. Iniciada em 2003, *Por los muchos caminos de Dios* é fruto do trabalho da Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (ASETT na sigla em espanhol, EATWOT naquela em inglês). O organizador deste quinto volume da série é José María Vigil, sacerdote claretiano espanhol, naturalizado nicaraguense e atualmente residente no Panamá.

Desde o primeiro volume (de 2003), a série *Por los muchos caminos de Dios* aborda o tema do pluralismo religioso. Por *pluralismo religioso* entenda-se não algum sentido geral que essa expressão possa porventura dar a entender, mas sim algo bem específico: a assim chamada *teoria do pluralismo religioso*, ou ainda *teoria pluralista das religiões*. Trata-se da teoria – predominante hoje em dia no campo das ciências da religião – que advoga que as revelações de Deus acontecidas nas diversas tradições religiosas de todo o mundo têm o mesmo valor e que Jesus de Nazaré não é Deus. Essa proposta foi lançada décadas atrás por John Hick (nas obras *God and the Universe of Faiths*, de 1973, e *God has many names*, de 1982), Wilfred Cantwell Smith (no livro *Towards a World Theology*, de 1981) e Paul Knitter (na obra *No other name?*, de 1985), sendo posteriormente reforçada pelo próprio José María Vigil (no livro *Teología del pluralismo religioso*, de 2005). No subtítulo do presente livro, a *teoria do pluralismo religioso* é designada como teologia planetária, e no corpo da obra é muitas vezes referida como teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology*.

A série *Por los muchos caminos de Dios* começara com a análise dos desafios que o pluralismo religioso assim compreendido lançava à teologia da libertação. Agora, o quinto e último volume da série pergunta-se pelo ponto ao qual o pluralismo religioso chegará. A dinâmica do livro é simples. Vinte teólogos ou cientistas da religião oriundos das Américas, África, Ásia e Europa escreveram respostas a uma consulta feita pela ASETT/EATWOT na qual se indagava a validade ou não da teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology*, e a relação desta com a opção pelos pobres. Naquela consulta também se pediam sugestões para desenvolver tal tipo de reflexão. As entrelinhas dão a entender que o número de pessoas consultadas foi

maior que as vinte cujos textos aparecem publicados no livro: “não poucas das pessoas consultadas não se encontraram à vontade com as perguntas; algumas pessoas as consideraram inusuais e desconcertantes; alguém a rechaçou como impropriedade. Com outras foi necessário estabelecer um diálogo de esclarecimento. É claro que outras as consideraram pertinentes, tanto para responder positiva como negativamente. [...] Obviamente este volume recolhe todas as respostas que nos chegaram” (p. 15). Cada resposta dos vinte teólogos ou cientistas da religião – seguindo a ordem alfabética de sobrenome – compõe um capítulo do livro. Tais capítulos são precedidos por um arrazoado de José Maria Vigil a favor da teologia *interfaith*. Por um lado, aqueles que apresentam no livro uma resposta clara a favor da viabilidade da teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology* são, além do próprio Vigil, Paul Knitter, Faustino Teixeira, Teresa Okure, Irfan Omar, Peter Phan e José Amando Robles. Por outro lado, aqueles que apresentam ali uma clara resposta contra a validade da teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology* são Michael Amaladoss, Marcelo Barros, Agenor Brighenti, Laurenti Magesa, Jacob Neusner, Raimon Panikkar e Aloysius Pieris. Seis outros autores não apresentam uma posição clara a favor ou contra.

A perspectiva abraçada desde o princípio do livro por José Maria Vigil e pela equipe de reflexão da ASETT/EATWOT é, de fato, a *teoria do pluralismo religioso* mencionada anteriormente. No seu entender, o pluralismo religioso assim compreendido conduzirá a “uma teologia [...] já não [mais] monorreligiosa e confessional, mas sim multirreligiosa, *inter-faith*, e talvez nem sequer regional, ou seja, nem sequer vinculada ou limitada ao marco das religiões” (p.10). A posição de Vigil, como organizador do volume, é a de um claro alinhamento a favor não só da viabilidade, mas mesmo da inevitabilidade da teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology*. Esta, nas palavras de Vigil e da equipe da ASETT/EATWOT, é “uma teologia universal das religiões que deveria transcender e integrar, ao mesmo tempo, a identidade de cada religião. Seria uma teologia mundial, adequada a toda a humanidade e sem vinculação específica a nenhuma comunidade religiosa particular, mas uma teologia que receberia aportes de todas as tradições religiosas” (p. 20). Ou ainda, “uma teologia nova [que] inaugurar uma nova via: uma teologia pós-religional, quer dizer, uma teologia além das religiões [...]. Uma teologia sem ‘crenças’, sem submissão, sem programação social, sem dogmas, sem leis, sem verdades nem doutrinas. [...] O que seria uma teologia pós-religional? Não é possível defini-la, mas podemos descrevê-la como uma teologia leiga, simplesmente humana, centrada na religiosidade em si, na espiritualidade liberta do serviço a uma ‘religião’ enquanto instituição hierarquicamente sagrada, com seu sistema de crenças, ritos e cânones” (p. 27). A teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology* é, enfim, “uma teologia mundial – diríamos hoje uma ‘teologia planetária’ [...] – que deseja] avançar para uma teologia que saia do gueto da sua própria confissão religiosa para ser capaz de falar a toda a

sociedade, essa sociedade atual que é cada vez mais religiosamente plural. Nesse mundo atual, a teologia estritamente monoconfessional está condenada a não ser escutada” (p. 7).

Em consonância com as obras programáticas já mencionadas de John Hick, Wilfred Cantwell Smith e Paul Knitter, Vigil e a equipe de reflexão da ASETT/EATWOT têm no presente livro a intenção primordial de superar as religiões. “Há uma frente de evolução que surge e evolui por um itinerário diferente [...]. Referimo-nos à proposta recorrente e crescente da superação das religiões. Como já dizemos, é uma proposta já antiga, que aparece e reaparece, cada vez com uma profundidade nova e maior” (p. 25). Segundo os aderentes a essa posição, as confissões religiosas representam um grande problema para a teologia. José Amando Robles postula “a necessidade de desenganchar a teologia da religião da confissão religiosa, [...] de que a teologia seja pós-confessional e pós-religiosa. É a única maneira de garantir que seja autêntica, que dê conta da experiência religiosa e dos seus aportes. O contrário, seguir fazendo teologia confessional e religiosa, é fazer uma teologia em função de crenças, de interesses doutrinários, morais e institucionais, mas não em função da experiência religiosa autêntica” (p. 147).

Nas palavras do mais célebre expoente da *teoria do pluralismo religioso* que aparece no livro – Paul Knitter – a superação das religiões far-se-ia mediante a detecção das “características de família em todas as religiões” (p. 76). O trabalho de detecção das *características de família* das religiões seria a meta visada pelo diálogo inter-religioso e tornaria possível a elaboração de uma nova teologia na qual todas as diversas confissões religiosas poderiam se reconhecer, teologia essa que “alguns chamam de teologia *inter-faith*, *world theology*, teologia mundial, multirreligiosa, global, planetária...” (p. 12). Chegando a tal ponto, aconteceria até mesmo que o próprio termo *teologia* tornar-se-ia inadequado para designar aquilo no qual as diversas confissões religiosas poderiam se reconhecer. “A partir desse momento da evolução da teologia, esta terá que deixar de ser de algum modo *teo-logia*, no sentido em que a concebeu a racionalidade grega, porque não será necessariamente *teista* nem porá o seu eixo principal no *logos*. A partir desse momento, ainda que continuemos falando de *teologia* para nos entendermos, é obvio que estamos empregando um termo que se tornou insuficiente” (p. 24). A teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology* “continuará sendo *teologia*? Certamente não será nem *teo* nem *logia*, no sentido que já mencionamos” (p. 29).

Por que, segundo Vigil, seria necessária a superação das religiões? É porque “a maior parte do globo fez-se pluricultural e plurirreligiosa. Desapareceram quase completamente aquelas sociedades homogêneas, monoculturais e monorreligiosas, nas quais se podia fazer teologia dentro da uma única religião, sem perceber as perguntas surgidas das reivindicações de verdade de outras religiões... As perguntas pela pluralidade de religiões e pela revisão das pretensões de unicidade da própria religião fizeram-se comuns.

Terminou a possibilidade de uma teologia confessional que pretenda monopolizar ou falar autossuficientemente à sociedade plural. Cedo ou tarde, com mais ou menos consciência, os fiéis querem finalmente compreender a relação de sua própria fé com os demais credos, e reinterpretar as antigas respostas herdadas à luz desse pluralismo” (p. 175). As sociedades heterogêneas e pluriculturais produzem fiéis que fazem sua experiência religiosa em mais de uma religião. Segundo Vigil, a existência de tais fiéis que fazem a experiência de pertencer a mais de uma religião é um “fato contundente [...] que] questiona a teologia com uma pergunta inédita: por que não será possível uma teologia inter-religiosa, multifé?” (p.176).

Outra razão para o empenho em executar uma superação das religiões através da teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology* seria “deixar de lado as pretensões de superioridade de uma religião sobre as demais” (p. 76). Essa nova teologia far-se-ia “sem o complexo clássico de superioridade religiosa e sem a exclusividade da verdade que acompanhou tradicionalmente a teologia” (p. 8).

Ao propor a superação das religiões, a teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology* representaria não só uma via auspiciosa, mas um evento sem precedentes. Segundo Vigil, “olhando retrospectivamente, podemos dizer que nos últimos anos descobrimos mais mudanças evolutivas na teologia, do que esta experimentou em toda a sua história. Como dizíamos, sua evolução acelerou-se. Surpreende-nos sua efervescente vitalidade. Chegou sua fase final? Obviamente não. Não sabemos por onde continuará seu surpreendente itinerário, mas apostamos um voto de confiança no seu brilhante futuro” (p. 177).

No livro, o número de autores que se alinham claramente a favor da teologia *inter-faith*, multirreligiosa, *world theology* ou *teoria do pluralismo religioso* empata com o número de autores que se alinham visivelmente contra tal linha de pensamento. Que argumentos estes últimos apresentam? Em primeiro lugar, Jacob Neusner chama atenção para o triunfo manifesto das religiões sobre o secularismo a partir do final do século XX. Longe de estarem em via de serem superadas, as religiões estão mais vivas do que há alguns séculos. “O principal problema que as religiões enfrentam no século XXI não é o secularismo, mas sim o êxito. Porque está claro que a corrente do futuro não está no materialismo ou no ateísmo, mas sim nas igrejas, nas sinagogas, nas mesquitas e nos templos. A religião sobreviveu a duzentos anos de secularismo, tanto na política como na vida intelectual” (p. 96). Diante dessa realidade, qualquer proposta de superação das religiões talvez pareça anacrônica, uma espécie de retrocesso ao século XIX.

Em segundo lugar, a teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology* parece ser típica de círculos nos quais vigora uma ideologia relativista. Laurenti Magesa comenta que “o relativismo sentencia que uma posição é tão boa quanto a outra, que todas as religiões são igualmente boas e

salvíficas” (p. 92), num enfoque contrário, por exemplo, àquele africano no qual se situa esse autor. A teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology* parece ser assim uma empresa de círculos restritos que ficam em cima do muro quanto à opção por uma religião específica. Marcelo Barros observa que “frequentemente uma teologia subjacente nos encontros [de tais círculos] é a de que as religiões são em si relativas, e que o mais importante é a espiritualidade que cada um vive e testemunha. [...] Na maioria das vezes esse juízo teológico sobre as religiões é emitido por quem em geral não pertence a nenhuma delas. Às vezes parece quase uma forma de se desculpar da obrigação de avaliar cada religião em si mesma. Diz-se algo de todas ‘a partir de fora’, sem a preocupação de se aprofundar em cada uma delas” (p. 45). Na mesma linha, Michael Amaladoss resume: é um paradigma abstrato de algumas pessoas que “olham as religiões a partir de fora” (p. 35); e conclui: “não há uma teologia inter-religiosa ou universal” (p. 35). Raimon Panikkar emprega palavras cruas para reprovar a atitude de ficar em cima do muro que talvez caracterize a teologia *inter-faith* ou multirreligiosa: “a expressão *inter-faith* é desorientadora, pois parece sugerir que se pode nadar entre duas águas e servir a dois senhores (Mt 6,24), já que não se toma a sério o que se crê” (p. 115).

A necessidade de não ficar em cima do muro, de descer do muro e adotar uma confessionalidade religiosa, é sublinhada pelos autores que se põem contra a teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology*. Agenor Brighenti comenta que “a teologia não pode não ser confessional, uma vez que o conteúdo próprio de cada experiência religiosa se dá na adesão à fé da pessoa ou da comunidade que, em última instância, constituem o objeto da teologia” (p. 58). Raimon Panikkar acrescenta que “a expressão de toda intenção humana de se avizinhar ao Mistério precisa ser confessional, sincera, pessoal” (p. 115). Laurenti Magesa observa que “a teologia é sempre confessional” (p. 93). Michael Amaladoss comenta a necessidade da confessionalidade a partir da relação entre a fé cristã e a fé hindu; ele afirma que “eu me relaciono com Deus através de Cristo, e meus amigos hindus se relacionam com Deus através de Krishna ou Shiva. Podemos comparar esses diferentes caminhos. [...] Não podemos misturá-los para produzir um ‘Krishna-Cristo’ inter-religioso. [...] Qualquer esforço para ter um pé em cada lado da fronteira seria um desastre” (p. 36-37). O essencial é que a confessionalidade seja mansa e humilde de coração. Segundo Panikkar, “o possível e necessário é que a nossa confissão seja aberta, e não fanática; humilde, e não apodíctica; dialogal, e não solipsista. A teologia é comunitária, não transpassa confissões, mas interpreta-as às vezes diferentemente, enriquecendo assim as respectivas ortodoxias” (p. 117). São a mansidão e a humildade necessárias à confessionalidade que conduzirão a um igualmente necessário e contínuo processo de conversão: “a pergunta que o crente deve formular constantemente ao se encontrar com outra fé, com outra religião, é como essas outras experiências vivenciam e expressam a presença de Deus. Na vida prática, mostram essas experiências elementos para a plena realização

da vida humana que faltam ou não se mostram tão claramente na minha própria vivência religiosa e na minha fé?” (p. 92-93). É na vivência da mansidão e da humildade que a posição confessional se abre ao diálogo, ao reconhecimento do valor da identidade alheia, a “compreender o outro, ou seja, entrar no seu mundo” (p. 116). A diversidade das confessionalidades não deveria levar a ficar em cima do muro, mas sim ao diálogo entre identidades assumidas. Agenor Brighenti observa que “impõe-se a necessidade de uma abertura dialogal que permita o enriquecimento mútuo no contexto da diversidade de tradições” (p. 59). É precisamente o assumir uma identidade confessional, e não a renúncia à identidade confessional, que caracteriza o diálogo entre as diferentes identidades religiosas. Aloysius Pieris lembra que “as diferenças irreconciliáveis são uma dimensão constitutiva do pluralismo” (p. 131). Realizado com mansidão, humildade e respeito, o diálogo inter-religioso só é diálogo por se fazer entre identidades diversas que prosseguirão diversas. É no diálogo entre diferentes (que permanecerão distintos) que se constata o valor inquestionável da abertura à diferença daquela identidade alheia que continuará diversa da minha. Observa-se em tal diálogo que “há coisas que podemos fazer juntos, ainda que reconheçamos que há outras coisas que não podemos compartilhar” (p. 97). É assim que, “enquanto crentes, estamos chamados a cruzar fronteiras, a descobrir o que se encontra do outro lado das barreiras culturais e religiosas. [...] Precisamente nesse momento saímos de nossos enclaves, do estilo de vida egoísta em que nos fechamos. Assim começamos a construir uma nova história” (p. 138).

Sobre a teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology* pareceria também haver certo influxo de uma visão que exacerba a dimensão religiosa individual e que dá pouco valor à dimensão da pertença comunitária. Jacob Neusner observa que, para os que sustentam a teologia *inter-faith* ou multirreligiosa, “é importante insistir que podemos ser religiosos sem a piedade específica de uma igreja, sinagoga, mesquita ou templo, porque a religião é percebida como individual e não social, pessoal e não cultural. [...] Essa ‘religião em geral’ representa todas as religiões como igualmente válidas” (p. 94-95). Predominante atualmente no âmbito das ciências das religiões, a *teoria do pluralismo religioso* ou *teoria pluralista das religiões* defendida por José María Vigil e pela equipe de reflexão da ASETT/EATWOT parece ser de fato uma reflexão isenta do vínculo a uma comunidade de fé que expressa sua confessionalidade através da liturgia. O âmbito de tal teoria é o acadêmico, não o litúrgico. Nesse sentido, a *teoria do pluralismo religioso*, compreendida no sentido aqui exposto, parece de fato ser o cume de um processo bimilenar no qual a teologia transferiu-se do ambiente litúrgico ao acadêmico. Se, por exemplo, no século IV encontramos Ambrósio de Milão e Cirilo de Jerusalém desenvolvendo suas reflexões teológicas a partir do espaço físico do templo e da liturgia de uma comunidade de fé, no século XIII vemos a teologia de Alberto Magno e de Tomás de Aquino já sendo feita fora do espaço físico do templo, nas universidades, ainda que

seus agentes estivessem indubitavelmente enraizados na vida litúrgica da comunidade de fé. A *teoria do pluralismo religioso* parece ter levado esse processo às últimas consequências, desvinculando a reflexão não só do espaço físico litúrgico, mas também do enraizamento em qualquer confissão religiosa. Ela parece ter se desconectado da adesão a qualquer comunidade de fé que se reúne e se expressa liturgicamente.

No livro, a autoridade de testemunhos antigos parece ser empregada como argumento de conveniência. Por um lado, quando convém, a autoridade de testemunhos antigos é usada a favor da teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology*. Por outro lado, quando não é conveniente, a autoridade de testemunhos antigos é deixada de lado para diminuir o valor da revelação plena de Deus acontecida em Jesus de Nazaré. Um texto do muçulmano Ibn Arabi (nascido em 1165) é utilizado para legitimar a postura de quem não fica restrito a uma confissão religiosa específica (cf. p. 23-24). No entanto, os textos bem mais antigos dos Padres da Igreja sobre o caráter definitivo da revelação culminada em Jesus Cristo não são sequer mencionados. Mais ainda, quando esses teólogos antigos são referidos, isso se faz de modo infeliz: “a teologia patrística, aquela dos Padres da Igreja [...] surgiu nos mosteiros, e as perguntas com que essa teologia queria compreender respondiam ao contexto monacal; eram as perguntas que se faziam os monges daquele tempo. As respostas também foram dadas pelos monges. Por isso foi uma teologia monacal” (p. 173). Em realidade, para encontrarmos Padres da Igreja que iniciam a pensar monasticamente seria necessário avançarmos até o final do século IV e início do século V com Evágrio Pôntico (falecido em 399) e João Cassiano (falecido em 430). A teologia patrística só poderia receber o epíteto de monacal após o concílio de Calcedônia. Notáveis Padres da Igreja como Clemente de Roma, Inácio de Antioquia, Justino, Irineu de Lion e os autores da *Didaché* e da *Carta a Diogneto* (século II), assim como Orígenes, Tertuliano, Atanásio de Alexandria (século III), Eusébio de Cesareia, Ambrósio e Hilário de Poitiers (século IV) nada têm de monacal.

Também noutra ponto se manifesta um conhecimento aquém do suficiente a respeito dos primeiros séculos da Igreja. A proposta da teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology* é apresentada como exigência a partir de um mundo plurirreligioso. “A maior parte do globo fez-se pluricultural e plurirreligiosa. Desapareceram quase completamente aquelas sociedades homogêneas, monoculturais e monorreligiosas, nas quais se podia fazer teologia dentro da uma única religião” (p. 175). Produzindo fiéis que conhecem de perto mais de uma religião, as atuais sociedades pluriculturais levariam naturalmente a se questionar “a teologia com uma pergunta inédita: por que não será possível uma teologia inter-religiosa, multifé?” (p. 176). No entanto, a história dos primeiros séculos da Igreja traz à mente uma possibilidade diferente. Entre o século I e o início do século IV desenvolveu-se uma teologia que, elaborada num contexto marcadamente pluricultural e multirreligioso, era confessional e testemunhava o caráter definitivo da

revelação plena acontecida em Jesus de Nazaré. Aquele ambiente majoritariamente pagão, no qual diversas confissões religiosas coabitavam e a fé cristã era minoritária, não produziu aquilo que é proposto pela teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology*, a saber, uma teologia simplesmente humana, não submetida a uma confessionalidade nem ao serviço a uma religião. Produziu, isto sim, teologia cristã. Longe de levar a ficar em cima do muro, aquele contexto (em certo sentido análogo ao pluriculturalismo e à multirreligiosidade atuais) conduziu os teólogos da época à identidade de uma confissão religiosa específica. *Mutatis mutandis*, a história e o triunfo manifesto das religiões sobre o secularismo a partir do final do século XX, referidos mais atrás por Jacob Neusner, bem parecem sugerir outro caminho de evolução para o atual contexto marcadamente pluricultural e multirreligioso.

Por fim, há de se ressaltar uma intuição valiosa apresentada por José María Vigil e pela equipe de reflexão da ASETT/EATWOT. Trata-se da intuição de que a teologia *inter-faith*, multirreligiosa ou *world theology* receberia inadequadamente a classificação de *teologia*. Ao se pôr a pergunta se ela continuará sendo *teologia*, afirmam: “certamente não será nem *teo* nem *logia*, no sentido que já mencionamos” (p. 29). Ela “não será necessariamente *teista* nem porá o seu eixo principal no *logos*. A partir desse momento, ainda que continuemos falando de *teologia* para nos entendermos, é obvio que estamos empregando um termo que se tornou insuficiente” (p. 24). Vigil e a equipe de reflexão da ASETT/EATWOT intuem nesse ponto um nó bastante atual: o da diferença metodológica entre a teologia e as ciências da religião. Enquanto que o método da teologia demanda a confessionalidade, o método das ciências da religião requer o contrário, a saber, a não confessionalidade religiosa. O objeto material da teologia e das ciências da religião é o mesmo, mas não o objeto formal. Ainda que feita sobre o mesmo objeto material, ao deixar de ser confessional a reflexão modifica o objeto formal e, por conseguinte, deixa de ser teologia e vira ciência da religião. Na verdade não estaria a *teoria do pluralismo religioso* defendida por Vigil e pela equipe de reflexão da ASETT/EATWOT mais acertadamente inserida nas ciências da religião? Parece que sim. É talvez em tal âmbito (cujo método requer a não confessionalidade religiosa), e não no da teologia (que metodologicamente é confessional), que a reflexão poderia apropriadamente ser designada como “leiga, simplesmente humana, centrada na religiosidade em si, na espiritualidade liberta do serviço a uma ‘religião’ enquanto instituição hierarquicamente sagrada” (p. 27). Urge a clareza metodológica.

César Alves SJ

CALDEIRA, Rodrigo Coppe: Os Baluartes da Tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II. Curitiba: Editora CRV, 2011. 23 cm x 16 cm. 335p. ISBN 978-85-8042-052-4.

Essa tese doutoral traz excelente contribuição para o conhecimento da caminhada da Igreja no Brasil que, nos anos pós-conciliares, assumiu com coragem e denodo o processo de atualização, apregoado por João XXIII com o significativo termo *aggiornamento*. Chegou a ser Igreja de vanguarda no mundo, especialmente depois das opções evangélicas e ousadas de Medellín.

Nem tudo são flores. Essa mesma Igreja tinha, em seu seio, um dos grupos conservadores mais aguerrido que atuou organizadamente no Concílio Vaticano II. No entanto, após ele, silenciou, guardando pudorosa cautela no meio da onda de avanços, reformas e inovações pós-conciliares. Continuava vivo à espera de oportunidade para levantar a crista.

Desconfiar de silêncios ou falas exageradas revela instinto de pesquisador. O A. enveredou por esse caminho. Investiga-nos o silêncio prudencial da ala conservadora, depois das agitações nos tempos anteriores e concomitantes ao Concílio.

Ao abordar o ângulo do conservadorismo, ele ilumina a verdade da Igreja do Brasil. Aliás o seu viés conservador tem sido menos trabalhado e merece realmente pesquisa séria, sobretudo quando se escolhem, como o A. fez, pessoas altamente representativas.

O conservadorismo teológico não se entende sem relacioná-lo com a modernidade e com as forças que reagiram contra ela. Por isso, na primeira parte do livro, CALDEIRA dedica vários capítulos (1-4) a levantar as forças católicas conservadoras em sintonia com o pensamento antimoderno. Estuda-lhe a gênese (cap. 1), ao mostrar como a Igreja defronta-se criticamente em face de três significativos rebentos da modernidade: Reforma luterana com as três *sola gratia, sola fide e sola Scriptura*, o Iluminismo e seus representantes da lógica racional-empirista e o ciclo de consolidação dos novos tempos, simbolizados pela Revolução Francesa, por seus princípios liberais e pela forte mentalidade anticlerical. E, do lado católico, o A. atribui correta importância à figura de Pio IX e a publicação do *Syllabus* (1864) e à de Pio X no enfrentamento do que se convencionou chamar de “modernismo” de que Loisy se transformou em figura paradigmática.

Daí brotou uma dogmática antimoderna (cap. 2), cuja herança se prolonga e se concretiza na formação do catolicismo antimoderno brasileiro (cap. 3-4). A história da constituição de tal catolicismo lança luzes sobre as figuras principais da atuação conservadora no Vaticano II: D. Sigaud e D. Castro Mayer. Ambos se tornam epicentro da ala conservadora católica brasileira no Concílio. No périplo histórico, o A. recorda-nos as fricções entre Igreja

e Estado no Império, nos inícios da República com o conhecido fenômeno da romanização. A figura de D. Leme merece destaque no sentido de sua dupla preocupação com a ignorância religiosa e com a perda de presença pública da Igreja. O modelo de neocristandade teve apogeu entre os anos de 1930-1945, precisamente no primeiro período do Governo de Getúlio Vargas. Outra personagem que emerge como central e símbolo expressivo do conservadorismo católico se chama: Plínio Corrêa de Oliveira que fundará a TFP. Congrega em torno de si os dois bispos conservadores citados: D. Sigaud e Castro Mayer.

Na segunda parte, entra-se no miolo da pesquisa. O A. apresenta o Concílio Vaticano II como a arena do embate das forças conservadoras e progressistas. Interessa-lhe pesquisar como os bispos conservadores brasileiros atuaram. Na descrição do quadro, um capítulo introdutório trabalha a figura do Papa João XXIII e a ideia do Concílio (cap.5).

Na fase antepreparatória conciliar se fez consulta aos bispos de todo o mundo sobre os rumos que o Concílio deveria tomar. O A., citando o então frei Baraúna, classifica o episcopado brasileiro em três grupos: minoria ultraconservadora, minoria precursora e profética e a maioria de conservadores moderados. A pesquisa deter-se-á, principalmente, no primeiro grupo em que se situam os dois bispos a serem especialmente estudados.

O A. caracteriza o primeiro período do Concílio, ainda sob o pontificado de João XXIII (set-dez 1962), como aglutinação e reorganização das tendências (cap. 6). Dedicar atenção ao bloco antimoderno, cujas bases se encontravam na Cúria Romana e nas Comissões antepreparatórias. As figuras dos cardeais Ottaviani, Ruffini, Browne, Siri constituíram verdadeiro baluarte da tradição. Eles sentiram primeiro choque desorientador com o Discurso de João XXIII de abertura do Concílio, ao definir-lhe a linha como abertura pastoral e ecumênica, no espírito de *aggiornamento*.

Os bispos progressistas se articulam em torno dos Cardeais Suenens, Liénart, Frings, Alfrink, Döpfner e König. Merece menção a figura articuladora de Dom Helder na estruturação desse grupo.

Nesse primeiro período, a discussão sobre a Liturgia serviu para demarcar os campos. A polêmica sobre a substituição do Latim pela língua vernácula concentrou as energias dos grupos opostos. E interveio como outro tema divisor de águas o esquema sobre a Revelação na perspectiva das Duas Fontes.

O A. termina a reflexão sobre esse Primeiro Período do Concílio com a observação de que, no desenrolar dos trabalhos, os grupos, pouco a pouco, começam a falar mais alto que os indivíduos. “Tal dinâmica também levou a nucleação dos elementos antimodernos e os primeiros movimentos para a instituição do *Coetus Internationalis Patrum*, que será o grande baluarte dos conservadores nos trabalhos conciliares ulteriores”.

Ao tratar do Segundo Período [set-dez 1963], já no Pontificado de Paulo VI, o A. situa-o sob o signo do controle feito pela maioria conciliar (cap. 7). O novo Pontífice introduz modificações e aberturas no Concílio. Nomeia quatro cardeais da ala progressista para moderarem as sessões conciliares: Card. Döpfner, Suenens, Lercaro e Agagianian. Ele coloca-se visivelmente em favor desse grupo.

A ala conservadora, porém, permanece firme na luta. O A. analisa as intervenções de D. Sigaud. Uma delas dirige-se contra a ideia de que o Papa e os bispos constituem “Colégio verdadeiro e permanente”, ao defender o primado do Papa.

O tema eclesiológico ocupou o proscênio da polêmica entre os dois grupos. Difícil e controvertida se processou a votação sobre a alternativa de inserir o Esquema sobre a Virgem Maria na da Igreja ou de mantê-lo como Documento à parte. Prevaleceu a primeira posição por razões ecumênicas, sensíveis ao grupo progressista. E assim muitas outras questões que o A. estuda.

No Terceiro Período [set-nov 1964], o livro aprofunda a atuação do grupo conservador antimoderno, constituído, enfim, *ex officio* como *Coetus Internationalis Patrum* (cap. 8).

Discute-se sobre quando realmente tal grupo se criou. Há dificuldade de acesso às fontes para definir-lhe claramente o real constituir-se e o agir. Não falta clareza, no entanto, quanto a seu espírito antimoderno. Fala-se antes de um *piccolo comitato* e que, em 1963, segundo uns, e só em 1964, segundo outros, assume esse nome latino solene.

O A. persegue, nas páginas seguintes desse capítulo, a atuação do *Coetus* em relação aos esquemas conciliares propostos à discussão. Chama a atenção para o notável papel do grupo ultraconservador brasileiro no desempenho da logística do grupo. Plínio de Oliveira, membros da TFP, algumas figuras da família real do Brasil acompanhavam de perto tal desenrolar. A pessoa de Lefebvre exerce papel importante nas tramas conservadoras. Por cima do Concílio, o grupo procurava agir diretamente sobre Paulo VI com críticas e reivindicações.

Houve uma semana, chamada impropriamente pelos progressistas de “semana negra” (set 1964) – resquírios racistas – em que os conservadores conseguiram vitórias, sobretudo com a *nota explicativa praevia* adscrita à Constituição dogmática *Lumen gentium*. Segundo o Secretário Geral do Concílio, ela fora imposta por “autoridade superior”. Além disso, acrescentaram-se emendas do decreto sobre o ecumenismo, retiraram para ulterior estudo o esquema sobre a liberdade religiosa e o Papa proclamou Maria Mãe da Igreja. Fatos interpretados pelos conservadores como conquistas.

O último capítulo (cap. 9) aborda o Quarto Período (set-dez 1965). O Concílio caminha para o fim. Considera-se já o começo da recepção conciliar.

Paulo VI sinalizava pequenos retrocessos e temores em face dos avanços que aconteciam na Igreja por obra da renovação litúrgica desencadeada pelo Concílio. Ao longo do ano de 1965, fizera discretos alertas em discursos e alocações, máxime na Encíclica *Mysterium fidei* (3 de Setembro de 1965).

Esse período tinha diante de si o espinhoso tema da Liberdade Religiosa. Pomo de discórdia entre os grupos opositores. Os conservadores distribuíram material, apontando os perigos e erros no Esquema, tais como: indiferentismo, irenismo e laicismo. Sugeriram votar *non placet ad integrum textum et omnes eius partes*. Outro assunto polêmico decorreu do Esquema XIII que evoluiu na *Gaudium et spes*.

Se alguém, com senso de historiador, percorrer esse livro, sentirá algo da real vida da Igreja com tensões e até contradições. Texto de imenso valor de investigador que nos faz conhecer por dentro as jogadas dos conservadores, sem julgar-lhes a intenção subjetiva.

O livro apresenta síntese clara, concisa e suficiente do surgir da modernidade e seus movimentos que provocaram a posição conservadora e até reacionária no seio católico a fim de situar os protagonistas brasileiros estudados. Contém admirável nível de informação, fruto de detida e detalhada pesquisa. Revela muita exatidão conceitual nos termos teológicos. Manifesta excelente conhecimento do mundo eclesiástico nas diferentes facetas da dogmática, da disciplina, da moral, da organização.

Está aí veio importante para entender o momento presente de Igreja e lança luzes sobre os atuais refluxos neoconservadores. O livro cobre amplo arco de tempo e contribui para situar-nos melhor nas pequenas contingências sublunares, ao conhecer o movimento maior dos astros.

Merece elogios a rigorosa objetividade historiográfica. A hermenêutica mostrou-se bem fundamentada em fatos, em atores, em discursos, em textos. A trama principal do livro do embate entre a minoria antimoderna, conservadora e a Aliança Universal da maioria conciliar, progressista se desenrolou com objetividade clara e atraente.

Aparece visivelmente o traço de os conservadores repisarem poucos pontos como estratégia de combate. Realizam o famoso adágio latino: *non multa, sed multum*. Não muitas coisas, mas poucas intensamente.

O livro identifica bem a temática principal da minoria antimoderna: antijudaísmo, anticomunismo, centralidade mariana, autoridade papal, medo da hermenêutica. Desenvolveu bem a discussão sobre a colegialidade, sobre a liberdade religiosa, que servem para mostrar o ponto nodal dos conservadores e sua lógica. Numa palavra: vale a pena conhecer a antecâmara conservadora. Que cada um emita o próprio juízo e tome suas decisões. O livro oferece excelente material.

J. B. Libanio