
CARMO, Solange Maria do. *A Catequese no mundo atual: crises, desafios e um novo paradigma para a catequese*. São Paulo: Paulus, 2016. 260p. ISBN 978-85-349-4358-1.

Solange Maria do Carmo é graduada em Engenharia Agrícola pela Universidade Federal de Viçosa (UFV). Empenhada no serviço eclesial-catequético e evangelizador, buscou aprimorar sua formação filosófico-teológica, graduando-se em filosofia pela PUC-Minas e em teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE), onde fez mestrado em teologia bíblica e se doutorou em teologia catequética. Atualmente é professora de teologia bíblica e catequese na PUC-Minas e no Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), em Belo Horizonte. Seu livro sobre a teologia da catequese ora publicado pela Editora Paulus nasceu de sua pesquisa de doutorado em catequese, em que estuda criticamente o terceiro paradigma catequético do teólogo francês Denis Villepelet.

No prefácio do livro, a A. nos situa no quadro do seu interesse pela catequese, nascido de uma longa prática pastoral em paróquias e dioceses onde trabalhou durante longos anos, ao lado de seu “amigo e irmão”, Pe. Orione, com catequistas, catequizandos e suas famílias. Sua longa imersão nesse trabalho lhe suscitou aguda percepção da crise da catequese, caracterizada pela inadequação da linguagem dos catequistas, pela excessiva preocupação em transmitir doutrina e preceitos morais, pela transformação da catequese em aula de religião, por sua vinculação quase obrigatória com a vida sacramental, por sua infantilização etc. A A. constata a defasagem dos paradigmas catequéticos, tanto do tridentino quanto do que foi assumido a partir do Concílio Vaticano II. Sua pesquisa nasce, assim, da urgência de um novo paradigma, mais experiencial e menos doutrinal, mais iniciático e menos apologético.

Na introdução, a A. partilha com o leitor sua metodologia, batizada por ela de “metáfora da película cinematográfica ou de uma apresentação teatral” (p. 13), em que o teólogo estudado, Villepelet, se torna o protagonista e ocupa o centro do enredo. Tudo gira em torno da apresentação de seu paradigma catequético. Outros autores entram em cena para ajudar na composição do cenário histórico-teológico em que se passa a trama. A A. conduz a narrativa buscando responder à pergunta-chave de sua pesquisa: “Partindo do pressuposto de que os paradigmas catequéticos vigentes

(Trento e renovação catequética) não respondem mais ao momento presente da sociedade e da Igreja, seria o *terceiro paradigma catequético* formulado por Denis Villepelet uma opção pastoralmente viável e teologicamente pertinente”? (p. 14).

No primeiro capítulo, a A. nos introduz nos problemas atuais da catequese a partir do questionamento sobre a falência dos paradigmas vigentes de Trento e da renovação catequética. Seu questionamento parte da convicção de que tais paradigmas não respondem mais às demandas da pós-modernidade. Apresenta a crise do sistema catequético atual, ancorada na crise do processo tradicional de iniciação e transmissão da fé cristã. A A. faz um balanço geral da situação da catequese no Brasil e no mundo, levando em consideração posições do Magistério da Igreja e de vários teólogos que sistematizam a crise, buscando respostas possíveis a partir de propostas teológicas alternativas para a catequese no atual contexto. No cenário da plêiade de documentos e teologias da catequese, desponta Villepelet, cuja proposta será apresentada e criticamente estudada.

O segundo capítulo traz uma perspectiva histórica, apesar de o texto não ser propriamente uma análise histórico-teológica da catequese. A história emerge apenas para contextualizar os grandes paradigmas catequéticos, que cobrem um arco de vários séculos, do século XVI (Reforma e Contrarreforma-Concílio de Trento) ao século XX (Concílio Vaticano II). A catequese percorreu longo caminho para chegar até aqui. Pinceladas na história esclarecem decisões e perspectivas teológicas adotadas durante o percurso. Aqui a A. esclarece que Villepelet colhe o termo paradigma da filosofia e da sociologia. Para o autor, os paradigmas se constroem a partir de cinco campos do saber que se interagem: sociológico, antropológico, eclesiológico, teológico (catequético) e pedagógico. Esse esclarecimento preliminar se encontra na base do estudo sobre os paradigmas catequéticos.

Os dois paradigmas apresentados neste capítulo são o do Concílio de Trento e o do Vaticano II. O primeiro faz o caminho da *fides quae* à *fides qua*. Fortemente abalada pela Reforma Protestante, a Igreja Católica convoca o Concílio de Trento para reforçar e garantir a doutrina católica em contraposição às posições luteranas. A catequese posterior se concentrará na transmissão da doutrina católica, partindo do conteúdo da fé (*fides quae*) para chegar ao sujeito da fé ou à fé com a qual se crê (*fides qua*). O Vaticano I reage à modernidade e, mais uma vez, enrijece a doutrina. Seu conceito de revelação (*Dei Filius*) é mais propositivo (Deus revela verdades). A catequese desse contexto se define como *teoderivada* (Deus ensina verdades); a Igreja se compreende como “corpo de Cristo”, hierarquicamente instituído em torno do binômio sacerdócio (docente)-laicado (discente); numa sociedade tradicional o indivíduo se mostra parceiro da instituição e se define a partir dela. A pedagogia se resume no ensino da doutrina por parte do catequista, o mestre. Numa sociedade marcada

pela pertença institucional e por visão estática do ser humano, a proposta atendeu às demandas da época, mas perdeu consistência com as profundas mudanças socioculturais da modernidade, às quais a Igreja reagiu muito negativamente.

O Concílio Vaticano II, à luz dos movimentos eclesiais de renovação que o precederam, busca fazer as pazes com a modernidade e gesta o paradigma da renovação catequética, invertendo, até certo ponto, a proposta tridentina: seu paradigma vai da *fides qua* à *fides quae*. Seu conceito de revelação (*Dei Verbum*) é mais comunicativo-dialogal (Deus revela ao ser humano o seu mistério numa relação dialógica). O segundo paradigma catequético parte das demandas modernas de emancipação, progresso, transformação social, democracia, justiça. O sujeito deixa de ser mero receptor de sentidos para se tornar ator social na construção de uma nova ordem histórica. O conteúdo da fé (*fides quae*) responde às demandas da situação socioeclesial do sujeito que crê (*fides qua*). A catequese leva em conta problemas sociais que busca iluminar com sua perspectiva mais socioeclesial. A catequese se caracteriza, nesse novo contexto, como *crístoderivada*, porque se fundamenta mais no Jesus histórico e na pregação do Reino de Deus (justiça, liberdade, paz, fraternidade). Acontece uma superação parcial do binômio sacerdócio-laicato, afinal, segundo o Vaticano II, todos os batizados são evangelizadores e a Igreja é povo de Deus que caminha rumo à libertação integral do ser humano. Numa sociedade evolutiva em constante transformação, o indivíduo se torna ator social. A pedagogia catequética se concentra na didática da aprendizagem; a realidade ilumina a aprendizagem que oferece dispositivos para a transformação da sociedade.

No terceiro capítulo, a A. se debruça sobre a pós-modernidade e os desafios que põe à catequese e à iniciação, elaborando questões cruciais na introdução do livro: “Houve mudanças significativas na gramática existencial do homem pós-moderno? Que mudanças são essas e quais seus influxos sobre a catequese? Como comunicar a fé ao homem pós-moderno? Que desafios específicos essa nova gramática traz para a catequese hoje, ainda pensada em termos de cristandade e, no máximo, de modernidade? [...]. Fé cristã e pós-modernidade são incompatíveis?” (p. 17). A A. faz uma incursão na pós-modernidade à luz da perspectiva do teólogo francês, para quem essa se caracteriza como “terra incógnita”, na qual a subjetividade emerge como traço dominante, inclusive da religiosidade. Os meios de comunicação mudam as noções de espaço e tempo. A primazia da tela altera a realidade impondo a lógica do espetáculo e da fantasia momentânea. A sociedade deixa de ser conceito concreto para se transformar num emaranhado de relações psicológicas e afetivas. O sujeito não mais se vê como parceiro social e se torna artífice da sua própria história. A sociedade perde o seu substrato religioso-católico-cristão e passa a transmitir não a fé cristã, mas a liberdade em todos os sentidos. A fé agora precisa se expressar num contexto pós-cristão.

A A. mostra, porém, que o teólogo francês não vê a sociedade contemporânea como inimiga da fé cristã. A pós-modernidade não se tornou anticristã, apenas se fez indiferente às opções religiosas. Em todas as épocas, apareceram resistências à fé cristã. O cristianismo nasce numa situação de crise e essa se torna intrínseca a seu dinamismo na história. A fé vive mesmo “um estado de crise constitutivo” (p. 117), porque o cristão se opõe ao ódio, à violência, à injustiça. O cristão se vê obrigado a se desinstalar constantemente em nome de sua fé em Jesus Cristo. A palavra de Deus o interpela e desafia. Os tempos atuais não são menos dignos do evangelho, o qual continua em condições de oferecer sentido à vida das pessoas. A situação se revela desafiante, mas não desanimadora. Ao contrário, o momento atual exige novo impulso no qual a catequese ocupa lugar de destaque, pois está diretamente implicada no processo da transmissão da fé. Villepelet enumera os desafios postos à catequese pela pós-modernidade: o desafio da interioridade, o desafio querigmático, o desafio pedagógico e o desafio comunitário.

Os três primeiros capítulos são preâmbulo para o quarto, no qual a A. apresenta o paradigma de Villepelet. As questões antes levantadas aqui encontram sua resposta. O capítulo aborda os deslocamentos feitos e os obstáculos vencidos pelo teólogo para chegar a um novo paradigma da catequese, o terceiro, que supera os dois primeiros, apresentados no segundo capítulo. Perguntas emergem automaticamente na mente do leitor. Algumas estão formuladas na introdução: “Como se configura o terceiro paradigma? Que teologia, pedagogia, eclesiologia, e sociologia o sustentam?” (p. 18). O deslocamento mais importante apresentado por Villepelet se encontra na passagem da fé instituída (da cristandade e modernidade) à fé instituinte (construída pela subjetividade). O cristão abandona sua postura passiva de mero receptor da doutrina imposta pela autoridade extrínseca (cristandade) e também sua postura de militância no processo de libertação sócio-política inspirada no evangelho (modernidade). Sua atuação sócio transformadora se fragiliza e suas demandas se tornam mais subjetivas e menos coletivas, mais afetivas e menos institucionais. Da militância, passa à simples presença no mundo.

Segundo a A., Villepelet enumera alguns obstáculos epistemológicos e conceituais a serem superados em vista da viabilidade pastoral e pertinência teológica do terceiro paradigma, que vai da *fides qua* a *fides qua* pela mediação da *fides quae*. Por obstáculo epistemológico se entende uma conquista do pensar cuja grandeza dispensa o sujeito de buscar novos caminhos. A valorização do conquistado gera um estado pernicioso de inércia que precisa ser superado ou a própria conquista alcançada fica comprometida. Os obstáculos conceituais dizem respeito à compreensão da *fides quae* e da *fides qua*, que ganham nova hermenêutica na teologia de Villepelet. A *fides quae* deixa de ser conteúdo (primeiro paradigma) e mensagem (segundo paradigma) para se tornar mediação ou ambiente favorável para o

desenvolvimento da *fides qua*. Muito além de ser doutrina e mensagem, a *fides quae* se define agora como “a comunicação do próprio Deus em seu Filho, por ação de seu Espírito, que exige a marcha subjetiva da adesão” (p. 164). A *fides quae* ganha um caráter existencial: o mistério pascal no qual se é mergulhado; nela, a *fides qua* eclode, desabrocha, ganha consistência. A transmissão se centra na fé viva da Igreja transmitida ao longo de sua história, uma fé pascal e sempre dinâmica. A *fides quae* consiste em “um espaço de credibilidade desenvolvido pela práxis eclesial que possibilita uma experiência pascal de Deus em Jesus Cristo” (p. 165). A *fides qua*, por sua vez, se entende como uma atitude subjetiva de adesão à fé que nunca termina; é um devir contínuo porque o sujeito que crê está sempre sendo interpelado por Deus e sendo mergulhado no mistério de Deus que se revela pela ação de Cristo pelo Espírito.

O terceiro paradigma proposto por Villepelet vai da *fides qua* à *fides qua* pela mediação da *fides quae*. A *fides qua* curiosa, interrogante, desejosa segue sempre caminhando rumo a uma *fides qua* mais desejosa ainda, mais sedenta, num processo de iniciação que dura toda a vida. A A. mostra, enfim, que, para o teólogo francês, o terceiro paradigma condiz mais com a pós-modernidade complexa e subjetiva. A catequese se caracteriza como *pneumatoderivada*, porque parte da ação contínua do Espírito Santo na vida da Igreja e do mundo. O Espírito atualiza para os crentes o evangelho de Jesus e faz aderir a ele através das celebrações, ritos, serviços, festas, orações, encontros etc. A Igreja se compreende, nesse paradigma, como templo do Espírito, porque se trata de uma rede de inter-relações mediadas pelo Espírito Santo. A pedagogia catequética se resume na iniciação: mergulho no mistério pascal de Cristo, no qual o crente se banha num universo de significados que o impulsiona a viver um novo estilo de vida. A existência cristã se transforma numa estilística existencial, um modo de ser e viver a partir de Jesus Cristo. A própria liturgia passa a ser vivida como encontro com o Ressuscitado, lugar privilegiado da experiência do mistério pascal de Cristo. A catequese não mais se configura como aula, tampouco o catequista se vê como o professor diante do aluno. Ela se torna encontro com Deus por meio de sua Palavra e encontro com os irmãos num processo que provoca crescimento, amadurecimento e uma nova presença na sociedade, não mais de reclusão nos limites da Igreja ou de engajamento militante, mas de colaboração, de presença discreta e dialogal no meio de um mundo plural. Com sua presença, o cristão iniciado valoriza o que há de bom no mundo, recebe dele sua oferta generosa e lhe oferece discretamente sua contribuição, sempre em diálogo e com respeito.

No quinto capítulo, a A. faz uma reflexão crítica a respeito do terceiro paradigma – da *fides qua* a *fides qua* através do mergulho na *fides quae* –, avaliando sua plausibilidade e pertinência para nosso contexto, já muito marcado pela pós-modernidade. A A. mostra, com argumentos sólidos e equilibrados, que a catequese mistagógica e iniciática se revela um caminho

possível, e necessário, para a catequese no Brasil, onde os dois primeiros paradigmas dão sinais de falência face às transformações recentes na configuração do religioso, que tem na subjetividade sua marca registrada. O mergulho dos catequistas e catequizandos no mistério pascal de Cristo desponta como caminho indispensável para a verdadeira experiência de Jesus Cristo. O terceiro paradigma responde especialmente ao desafio da interiorização e personalização do mistério cristão numa sociedade multirreferencial. Apresentar o catequista como professor, o catequizando como aluno e a catequese como aula pode até preparar para a primeira comunhão, mas essa será, provavelmente, a última comunhão, por falta de adesão pessoal à proposta dinâmica da fé motivada sempre pelo Espírito vivo de Cristo. A catequese precisa se apresentar, ela mesma, como experiência cristã. O que não significa abandono da doutrina, mas essa se configura muito mais como uma sabedoria a ser assimilada, um meio pelo qual se entra no mistério do que como um conceito a ser aprendido.

A A., ao estudar a catequese, aborda uma das questões mais cruciais para o cristianismo atual: o desafio da transmissão. Diagnósticos autorizados afirmam que a transmissão não pode se limitar a instruir sobre verdades, ritos e doutrina moral. A dimensão prático-existencial do cristianismo tem mais chances de atrair. O homem pós-moderno anseia experimentar e saborear o mistério de Deus. Sem renunciar ao dogma, a proposta cristã precisa levar o homem pós-moderno, sedento de sentido, a encontrar em Jesus Cristo e no seu evangelho significado global para sua existência. A proposta da A. para a catequese poderia, assim, ser ampliada para a pastoral da Igreja. A iniciação ao mistério de Jesus se revela um dos maiores desafios para a pastoral e a A. conseguiu nos brindar com um belíssimo livro que oferece pistas e possíveis saídas para a crise atual da fé. O livro se destina, primeiramente, a teólogos, estudantes de teologia, presbíteros, agentes de pastoral com alguma formação teológica. Embora escrito numa linguagem fluente que prende a atenção do leitor do início ao fim, o livro traz reflexões que exigem introdução à teologia. Por outro lado, dada sua clareza e a leveza de sua linguagem, catequistas interessados serão capazes de compreender muitos aspectos da proposta feita. Nesse sentido, o livro se presta a estudos para agentes de pastorais e catequistas. E, mesmo fora do contexto da catequese, a riqueza teológica do livro o torna excelente leitura para quem deseja pensar o cristianismo em diálogo com a pós-modernidade.

*Paulo Sérgio Carrara CSsR **

* Professor do Instituto Santo Tomás de Aquino (ISTA), Belo Horizonte, MG, Brasil.

HORAN, Daniel P: *Postmodernity and Univocity: a critical account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus*. Minneapolis: Fortress Press, 2014. 23 x 15,5 cm. 219 pp. ISBN 978-1-4514-6572-3.

Daniel Horan (nasc.1983, Flórida), é presbítero da O. F. M. e teólogo que tem se destacado na academia e no cenário eclesial estadunidense. Ainda tão jovem, Horan já é colunista da importante revista jesuíta *America*, e aclamado conferencista e pregador de retiros por todo o país. Autor de vários artigos e livros de espiritualidade e teologia, alguns premiados pela *Catholic Press Association*, o A. está concluindo sua tese doutoral no Boston College propondo uma “teologia da criação franciscana pós-colonial”.

Nesta obra recenseada, Horan examina o conceito de univocidade do ser na obra de João Duns Scotus (1266-1308). Este conceito tem sido apontado por expoentes da escola teológica britânica Ortodoxia Radical – fundada por John Milbank, autor de *Teologia e teoria social* (Loyola, 1995) – como acionador da mudança de paradigma teológico que deu origem à modernidade e à ideia de secularização. Horan alega que a acusação feita a Scotus, sob muitos aspectos, não procede, por tratar-se de uma má interpretação do que o Doutor Sutil quis dizer com a ideia de univocidade do ser.

Para seguir o argumento de Horan, retomo brevemente, neste parágrafo, a discussão da filosofia medieval, sempre a partir da metafísica aristotélica, sobre como se dá a predicação dos conceitos transcendentais (ser, unidade, bondade, verdade, etc). Tomás de Aquino (1225-1274) afirma que somente Deus é ser em essência, enquanto a criatura apenas é ser por participação (cf. *S.Th.I*, q. 4, a. 3); o Criador e a criatura só cabem num mesmo gênero de ser por analogia e não por univocidade do conceito (cf. *Sent. I*, Prol., q. 1, a. 2, ad 2). Univocidade é o contrário de equivocidade. Um conceito unívoco é o que tem o mesmo significado quando aplicado a diferentes sujeitos; um conceito equívoco é o que tem significados diferentes dependendo de quem ele é predicado. Tomás de Aquino sustenta que os transcendentais não podem se referir a Deus e às criaturas univocamente, isto é, no mesmo sentido; mas, por outro lado, tais conceitos não podem ser predicados equivocadamente, ou seja, com significados completamente diferentes, o que impossibilitaria qualquer discurso. Assim, explica Horan, a solução apresentada por Tomás é a de que “os conceitos predicados de Deus e das criaturas devem sê-lo analogamente. Isso parece ser um meio termo entre os extremos da univocidade e equivocidade” (p. 156).

Na Introdução, Horan apresenta o problema: a Ortodoxia Radical (OR) engaja-se no propósito de retomar a teologia como “rainha das ciências”. Lamentando o processo de secularização, este movimento, por meio do que afirma ser uma teologia pós-moderna – chamada no livro de “tomismo de Cambridge” (p. 141) –, “procura uma visão restauradora que beira ao

reacionário: a resposta para os problemas do nosso tempo, social e academicamente, pode ser encontrada no retorno ao passado e na *refontização* seletiva de um *insight* filosófico que seja profundamente teológico” (p. 2). E para diagnosticar a crise da secularização, a OR aponta Scotus como o “bode expiatório” (p. 9), sendo o “protomodernista” por excelência (p. 3), particularmente com seu conceito de univocidade do ser. Horan, de antemão, critica Milbank e seus seguidores por fazerem “generalizações imprecisas sobre o pensamento de Scotus” (p. 6), por não recorrerem a fontes primárias – “ou não sabem ou não se interessam pelas edições disponíveis das obras de Scotus” (p. 146) – e por fiarem-se em comentários problemáticos – principalmente o de Étienne Gilson, apontado como limitado.

No primeiro capítulo, o A. descreve como a OR faz uso do pensamento de Scotus. John Milbank inaugurou a versão OR sobre Scotus, afirmando que, antes da modernidade, “tudo era entendido em relação com o divino” (p. 21) e, com o surgimento da ideia de secular, “começa-se a ver o *dominium* de Adão não mais como participação na vida divina, mas agora redefinido como ‘poder, propriedade, direito ativo e soberania absoluta’ todo direcionado para a autonomia, o autodomínio e a individualidade de cada pessoa” (p. 23). Esta “teologia secular” depreende-se, segundo Milbank, da teoria escotiana da univocidade do ser, que é um “antegosto da genealogia da violência de Nietzsche” (p. 27). A própria noção heideggeriana de que haveria algo faltando ao *Dasein*, já antes do pecado original, fala desta “luta ontológica” (p. 29), que seria consequência da teoria escotiana “que considera a natureza do ser separada de Deus” (p. 31). Em suma, “Milbank insiste em dizer que é com a [escotiana] predicação unívoca do ser – enraizada na separação entre metafísica e teologia – que se começa a criar um espaço separado de Deus” (p. 32). Em seguida, o A. analisa ainda seguidores de Milbank: Catherine Pickstock – que acusa Scotus de causar uma “lacuna infinita entre o Criador e as criaturas” (p. 47) –, Conor Cunningham – que afirma que em Scotus o niilismo torna-se *res* e, portanto, “o nada [é visto] como algo” (p. 51) –, Gavin Hyman – para quem a obra de Scotus chega a ser “herética” (p. 56).

No segundo capítulo, o A. investiga “a influência da Ortodoxia Radical na reflexão teológica contemporânea” (p. 61), mostrando como vários pensadores, de diversas áreas do conhecimento, simplesmente tomaram esta versão particular de Scotus como sendo a única interpretação possível. Stanley Hauerwas, Robert Barron, Adrian Pabst, Charles Taylor, Terry Eagleton, Brad Gregory, Karen Armstrong e tantos outros têm difundido esta ideia errônea, segundo o A., de que Scotus teoriza o *ser* como algo anterior a Deus, um conceito mais amplo que a divindade, de modo que Deus e as criaturas são como que espécies diversas de um mesmo gênero e, portanto, “têm que ser rivais, uma vez que as individualidades são contrastantes e mutuamente excludentes” (p. 68 *apud* BARRON, *The Priority of Christ*, p. 13).

No terceiro capítulo, o A., a partir dos grandes escotistas atuais Richard Cross e Thomas Williams, critica esta visão que a OR tem da obra de Scotus, que é geralmente tomada fora do seu contexto e intenção particular. De fato, insiste-se em contrapor Scotus a Tomás de Aquino: “Scotus então se torna o ‘não-Tomás’ em vez de simplesmente ser ‘Scotus’ em seus próprios termos” (p. 142); porém, no principal texto em que apresenta sua noção de univocidade do ser (*Ordinatio* I, disp. 8), Scotus está dialogando com Henrique de Gand (1217-1293), o que quase nunca é levado em consideração. Por isso, “colocar lado a lado a predicação análoga do ser do Aquinate e a predicação unívoca do ser de Scotus é, em certo sentido, como comparar maçãs a laranjas” (p. 111), pois ambos estão falando de coisas diferentes e sob padrões linguísticos diversos. Horan explica que Tomás de Aquino considera o *ser* como uma coisa que existe objetivamente; já Scotus está falando de *ser* como um conceito que não existe fora da mente (cf. p. 113-114). Enquanto Tomás de Aquino enfatiza Deus como absoluta *simplicidade*, Scotus prefere descrevê-lo como absoluta *infinitude* (cf. p. 114). Por isso, para Scotus é possível entender Deus como o *ser infinito* e a criatura como o mesmo conceito de ser embora sem o atributo da infinitude. O conceito de *ser*, aplicado a ambos univocamente, soa mal no quadro tomásico, mas não no escotiano. Para Scotus, fala-se de “graus” de infinitude no ser como uma mera abstração e não no sentido quantitativo (o que seria divisível e, portanto, não simples) (cf. 115). Além disso, a doutrina da univocidade do ser é não apenas legítima, mas necessária para a inteligibilidade. Sem a univocidade, só seria possível falar de Deus apofaticamente. Porém, “há um lugar e um valor no discurso catafático sobre Deus” (p. 127). O A. conclui este capítulo acusando a OR de “esvaziar a teologia de cristianismo” (p. 154), porque, sob o pretexto de ser ecumênica, não se identifica com nenhuma tradição cristã, mas pretende inventar uma neoplatônica.

No quarto e último capítulo, o A. propõe uma compreensão diferente da teoria da univocidade, que considera fazer mais jus ao Doutor Sutil. Começa contextualizando a doutrina escotiana da univocidade do ser no âmbito da “rejeição da teoria única de Henrique [de Gand] sobre a iluminação divina e sua relação com a teologia como ciência” (p. 162). Tal pensador escolástico era um crítico de Aristóteles e defendia um retorno a Agostinho. A obra de Henrique de Gand – e não a de Tomás de Aquino – é a fonte do pensamento de Scotus, talvez porque “quando os franciscanos foram proibidos de ler a *Suma Teológica* do Aquinate em 1282, os frades começaram a ler a *Suma* de Henrique” (p. 164). Henrique levou o conceito de analogia do ser ao seu ponto máximo, negando a teoria de Avicena de que “deve haver algo *realmente* comum (não apenas conceitualmente comum) a Deus e às criaturas” (p. 166). Para combater o radicalismo de Avicena, Henrique responde também com uma radical afirmação de que nada pode ser admitido como comum a Deus e às criaturas. Scotus, por sua vez, entra em cena demonstrando que “um conceito de transcendentais verdadeiramente unívoco não viola a transcendência real de Deus” (p. 168).

Horan cita diretamente Scotus para provar que a afirmação desta teoria da univocidade do ser é um exercício puramente semântico, com intenção epistemológica e não metafísica: “*Univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem*” – “Chamo de conceito unívoco o que é uno de tal maneira que sua unidade é suficiente para contradição, ao afirmar e negar o mesmo sobre uma mesma [coisa]” (*Ordinatio*, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 26). Logo, ele não está afirmando coisa alguma sobre o *ser* de Deus e das criaturas no sentido metafísico, mas apenas tirando uma conclusão que garanta a lógico discurso sobre a existência extramental de Deus e das coisas. Se dizer “Deus existe” não tiver o mesmo significado que dizer “o homem existe” – ainda que as existências de um e do outro sejam essencialmente diferentes –, torna-se impossível fazer filosofia ou teologia. Assim, “podemos estar certos de que Deus é um ser, mas ter dúvida (como os antigos) se Deus é *este* ou *aquela* tipo de ser, infinito ou finito e assim por diante” (p. 174). Assim, Scotus, também contrariando Henrique de Gand, defende que o ser humano pode conhecer algo sobre Deus mesmo sem o auxílio da revelação divina. Por fim, com Richard Cross, Daniel Horan afirma que, em Scotus, o conceito de ser não é univocamente predicável nem de Deus nem das criaturas, já que é meramente uma “abstração viciosa” (p. 181) de uma noção complexa de ser que, essa sim, pode ser aplicada às criaturas e a Deus.

Na conclusão, o A. questiona a opinião insistente da OR de que a modernidade seja “inerentemente problemática” e a de que Scotus é “culpado por inaugurar tudo que resultaria nos males de hoje” (p. 190). E defende, contrariamente, que Scotus oferece “recursos para responder aos sinais dos tempos e desenvolver uma teologia pós-moderna” (p. 191).

Este livro é importante para estudantes de filosofia e teologia dispostos a rever a leitura, já clássica, sobre as origens da modernidade, que remonta à mudança do paradigma da analogia para o da univocidade do ser. Henrique C. de Lima Vaz, por exemplo, em seus *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade* (Loyola, 2002, p. 186), corrobora essa percepção sobre Scotus. Daniel Horan não nega que Scotus tenha tido importância decisiva no processo de gestação da modernidade, mas o defende de acusações imerecidas que surgem da má compreensão do que o Doutor Sutil disse e pretendeu dizer. De fato, uma leitura atenta desta obra de Daniel Horan deixa claro que Scotus influencia o pensamento moderno pela sua gnosiologia (sua teoria da representação e seu conceito de distinção formal, por exemplo) mais do que pela sua metafísica e teologia.

Juliano Ribeiro Almeida *

* Doutorando em teologia sistemática pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, MG, Brasil. Bolsista FAPEMIG.

Concluído há cinquenta anos, o Concílio Vaticano II não foi somente um evento do passado, mas constitui, de fato, o hoje da Igreja católica, uma referência onde a Igreja busca luzes para sua caminhada histórica e para o diálogo com a realidade atual. Este “Concílio em curso” corrigiu a rota da Igreja ao colocá-la em diálogo com o mundo moderno. O mundo torna-se o cenário do drama humano: lugar do pecado e da graça, porém, inscrito no plano maior do amor de Deus, que nos cria e chama para a comunhão consigo. A Igreja e o mundo estão situados nesse plano misterioso de Deus, a ele se referem permanentemente e são compreendidos como realidades distintas e autônomas, porém, em diálogo respeitoso e construtivo.

Tendo-se em consideração essa premissa, Memore Restori, leigo italiano residente no Brasil desde 1983, mestre em Teologia com concentração em Missiologia pelo Instituto Teológico São Paulo de Estudos Superiores (ITESP) e atualmente assessor do Centro Cultural Missionário da CNBB, em Brasília, considerando o plano da Coleção Marco Conciliar, coordenada pelos professores João Décio Passos e Wagner Lopes Sanchez, aborda a temática da missão no Vaticano II sob tríplice olhar: 1) a orientação conciliar presente nos textos promulgados pelo Concílio Vaticano II; 2) o desenvolvimento da questão no período pós-conciliar; e 3) análise crítica, balanço e perspectivas. Esses três aspectos buscam conjugar o desenvolvimento da temática do ponto de vista teórico e prático, seus desdobramentos no âmbito do Magistério e da reflexão teológica, assim como suas consequências pastorais e sociais.

Na introdução, o A. afirma que, com o Vaticano II e através da intuição/afirmação de que a Igreja é Povo de Deus (LG 9), após o encerramento do Vaticano II, a caminhada da Igreja latino-americana teve como característica a incansável busca de um novo jeito de ser Igreja, levando-a a dar passos significativos, desde a Conferência Geral de Medellín (1968), para se tornar a Igreja de todos e, em particular, a Igreja dos pobres, entendendo-se que a atividade missionária é um direito e um dever fundamental de todos os batizados, de todos os membros do Povo de Deus, dando razão de sua fé em Jesus Cristo em todos os lugares. Mais recentemente, a V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (2007) apontou as diretrizes para uma profunda renovação da vida eclesial das Igrejas no Continente. Assim, a dimensão missionária deve impregnar todas as estruturas eclesiais: os planos pastorais das dioceses, das paróquias, das comunidades religiosas, dos movimentos etc. Esse impulso missionário presente no Documento de Aparecida é fruto da recepção de três grandes documentos missionários: *Ad Gentes*, *Evangelii Nuntiandi*, e *Redemptoris Missio*.

Desde Aparecida, o termo “missão” tornou-se algo corriqueiro no âmbito eclesial seja nos documentos, seja na vida pastoral, não sendo mais uma palavra reservada aos âmbitos especializados. Cruzou fronteiras, encontrou novas e diversas realidades, entrou no linguajar do povo das comunidades eclesiais. Mas, se por um lado, destacamos a positividade do uso do termo missão, por outro, é preciso olhar para o limite de seu uso. Ser for utilizado forma inapropriada ou de maneira desmesurada, ele pode sofrer “efeito inflacionário”, perdendo ou enfraquecendo seu sentido original: “Se tudo é missão, nada é missão”. Eis o risco!

No capítulo primeiro – A missão da Igreja: do Concílio de Jerusalém até o Vaticano II – pretende-se abordar o conceito de missão, considerando seu desenvolvimento histórico, teológico e pastoral. Sendo a missão uma realidade rica, complexa e dinâmica, o A. chama a atenção para a improbabilidade de encontrar definições conclusivas que possam expressar plenamente o que venha a ser missão. Entende, pois, que missão não pode ser explicitada, encapsulada numa simples frase ou parágrafo. O máximo que se pode esperar é formular algumas aproximações do que significa missão. O termo pressupõe alguém que envia, uma pessoa ou pessoas enviadas por quem envia, as pessoas para quem as pessoas são enviadas e qual sua incumbência.

Assim sendo, a interação entre estes elementos interfere positivamente e negativamente sobre o dinamismo da missão, definindo uma série de modelos ou paradigmas missionários que se alternaram, conviveram ou entraram em conflito nesses dois mil anos de história da Igreja. Desta forma, para se concluir pela validade de um modelo missionário é preciso que ele seja avaliado a partir do modelo paradigmático das primitivas comunidades cristãs, que evangelizaram, mesmo buscando novas formas de acordo com as culturas e as circunstâncias. Assim, aparecem as seguintes diretrizes: a) no centro, Jesus Cristo, sua palavra e seu exemplo; b) vida comunitária, vivida em profundidade; c) evangelizar apesar das perseguições; d) escolha preferencial pelos pobres. Esses elementos dão a entender que a missão é uma atividade que transforma a realidade e, simultaneamente, se transforma.

Historicamente, o conceito de missão universal, superando, portanto, os limites do mundo judaico, visando a alcançar todos os povos, foi um processo demorado que levou as primeiras comunidades cristãs a superar tensões internas e até a formular uma reinterpretação das palavras e da prática missionária de Jesus, permitindo, assim, que a ação do Espírito Santo fosse marcada por sete momentos: 1) antes de Pentecostes, Jesus apresenta seu projeto missionário a ser implantado; 2) o dia de Pentecostes se apresenta como a abrangência rumo à universalidade da missão; 3) a instituição dos diáconos, o discurso e o martírio de Estevão derrubam os muros da intolerância e do preconceito na comunidade cristã; 4) a pregação

na Samaria e o batismo do eunuco estende o alcance da ação missionária; 5) a conversão do centurião romano Cornélio mostra a ação do Espírito Santo na missão; 6) a comunidade de Antioquia: modelo de comunidade verdadeiramente missionária; 7) a decisão missionária tomada no Concílio Apostólico de Jerusalém: passo decisivo para configurar a missão da Igreja na perspectiva missionária.

Caminhando pela história... Os três primeiros séculos da missão foram caracterizados pelas perseguições e pelo martírio, mas o sangue dos mártires fecundou a missão, e as comunidades cristãs em todo o Império Romano cresceram quantitativa e qualitativamente.

No século IV, com a reconfiguração do Império Romano, conduzida por Constantino e, depois, por Teodósio, a religião cristã tornou-se lícita e, em 380, ganhou *status* de religião oficial do Império. Esse fato teve seu lado positivo e negativo. Positivo, porque favoreceu a missão aos povos estrangeiros e, negativo, porque enfraqueceu aquela missão típica do povo, que acontecia por “osmose”, fazendo com que a missão perdesse sua peculiaridade de anúncio de um dom e assumisse características coercitivas, chegando-se às cruzadas, quando a missão transformou-se em “contra gentes”.

No século XV, diante das novas descobertas geográficas, a Igreja percebeu que o processo de cristianização estava longe de ser alcançado. Diante disso, confiou aos reis da Espanha e de Portugal a missão evangelizadora e civilizacional, nos moldes europeus. Assim, a missão/evangelização foi condicionada pelos mecanismos da conquista colonial, simbolizada pela cruz e pela espada. Os modelos missionários dessa época têm como base comum: a glória de Deus, a salvação das almas e a expansão da Igreja. O domínio que a corte de Portugal e da Espanha exerciam sobre a Igreja foi criando problemas cada vez mais sérios para a ação missionária nas colônias, fazendo com que, em 1622, o Papa Gregório XV, por meio da Bula *Inscrutabili Divinae*, criasse a Congregação da *Propaganda Fide*, com os seguintes objetivos: a) todo ministério da Igreja católica entre não católicos deveria ser incumbência exclusiva do Papa; b) enfrentar a nova configuração religiosa da Europa após o surgimento da Reforma protestante no século XVI. As ações da Congregação, portanto, não se dirigiam apenas aos pagãos, mas também aos não-católicos, onde a Igreja católica não era ainda a confissão dominante e onde suas estruturas hierárquicas não estavam apropriadamente estabelecidas. A missão torna-se a implantação da Igreja com sua hierarquia estabelecida, instrumento para a implantação do Reino da Igreja. Na Idade Moderna, a Igreja Católica defronta-se com a modernidade: com a Reforma Protestante, com o Iluminismo, com a Revolução Francesa, com a consagração dos direitos humanos.

E o clima então reinante na Igreja católica foi o da defesa e do ataque, influenciando negativamente todo movimento missionário, a ponto de ter chegado, na segunda metade do século XVIII, num verdadeiro declínio.

Entre os séculos XVIII e XIX a Europa se considera e se projeta como “centro” do mundo e seus povos, com suas culturas, como “modelos” de civilização para o resto do Planeta, cujos habitantes são considerados “selvagens” – transformando os missionários em agentes da empresa imperialista ocidental.

O século XIX é considerado o “século das missões”, pois, o desenvolvimento dos transportes e da comunicação permitiu que o movimento missionário se espalhasse pelo mundo inteiro. Neste período, é que nascem numerosas Congregações religiosas com o carisma *Ad gentes* e, na esteira deste *revival* missionário, há um envolvimento dos leigos que participam direta ou indiretamente da missão da Igreja. Dentro desse contexto, surgem os primeiros sinais de uma renovação missionária: a restauração dos jesuítas, em 1814, o entusiasmo missionário do papa Gregório XVI e a renovação da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé com o apoio de quatro papas: Gregório XVI, Pio IX, Leão XIII e Pio X. Nessa fase, a busca de avanços tanto na reflexão pastoral como missionária encontrou obstáculos. Mas, os esforços e a perseverança foram coroados no Concílio Ecumênico Vaticano II. Com efeito, este Concílio desencadeia um novo jeito de interpretar a missão da Igreja, reformulando sua fundamentação teológica. A teologia da missão do Vaticano II desloca a missão da Igreja da pura necessidade antropológica: conversão, salvação das almas, implantação da Igreja, para a dimensão teológica, ou seja: a missão tem sua origem no coração de Deus, deriva da própria natureza de Deus. Isso permite que a Igreja redescubra sua responsabilidade missionária enquanto partícipe da vida trinitária. Ela se entende impelida a se fazer companheira de caminhada de todos os povos, procurando, junto a eles, o verdadeiro sentido da vida, da história, da construção do Reino de Deus. O Decreto *Ad Gentes*, sobre a atividade missionária da Igreja, sintetiza esta redescoberta.

No segundo capítulo – A atividade missionária redefinida após o Vaticano II –, o A. apresenta a caminhada missionária da Igreja após a conclusão do Concílio Vaticano II. No discurso ao término das atividades do Concílio, no dia 7 de dezembro de 1965, Paulo VI chamou a atenção para o fato de o Concílio ter acontecido num momento histórico marcado por grandes mudanças e enormes desafios para a missão da Igreja, um tempo que ajudou a Igreja a amadurecer no conhecimento da complexa realidade humana e de sua responsabilidade de serviço ao mundo.

Porém, eventos de 1968 causaram efeitos que afetaram a vida eclesial e sua atividade missionária. Uma série de debates chegou a questionar a necessidade da missão. Estes questionamentos se deram a partir de uma leitura, às vezes distorcida, dos documentos do Vaticano II e de impulsos vindos das transformações ocorridas na sociedade internacional durante as décadas dos anos de 60 e 70. Entretanto, também houve fatos/eventos que projetaram nova luz sobre a missão da Igreja como o discurso pronuncia-

do por Paulo VI na inauguração da 2ª sessão do Concílio Vaticano II, em 29 de setembro de 1963, afirmando que a Igreja através de sua atividade evangelizadora, quer ser a Igreja de todos, particularmente, dos pobres; o gesto profético de Paulo VI, quando depôs no altar a tiara, tríplice coroa, símbolo dos poderes do Papa, renunciando a ela definitivamente; o discurso de Paulo VI, na sede da ONU, em 4 de outubro de 1965, perante os representantes dos países; a instituição do Pontifício Conselho “Justiça e Paz”, em 6 de janeiro de 1967; as visitas feitas por Paulo VI a todos os continentes: Terra Santa e Índia em 1964, Europa, em 1967, América, em 1968, África, em 1969, Extremo Oriente e Oceania, em 1970.

Estas viagens lhe permitiram formular algumas considerações sobre a missão para uma releitura do Decreto *Ad Gentes*, apontando três ideais fundamentais e norteadoras que ajudaram a avançar na compreensão e no desenvolvimento do conceito de missão e da atividade missionária: 1) a necessidade missionária; 2) a tomada de consciência de que o cristianismo, a fé em Jesus Cristo e em seu Evangelho é universal; 3) que a Igreja, através de sua atividade evangelizadora, se ocupa da vida do ser humano: de sua existência, de sua dignidade pessoal, de sua perfeição social, de sua liberdade social.

A missão não estava mais restrita ao anúncio e à implantação da Igreja, mas se envolvia com o trabalho em prol da justiça, da paz e da libertação integral. Destacam-se também os Documentos Missionários: a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* do mesmo Paulo VI (1975), resultado do Sínodo dos Bispos de 1974, definida como “Magna Carta da Evangelização”; a encíclica *Redemptoris Missio* do papa João Paulo II (1990), promulgada por ocasião dos 25 anos do Decreto Conciliar *Ad Gentes* e dos 15 anos da *Evangelii Nuntiandi*.

Essa encíclica ajudou a esclarecer dúvidas e ambiguidades a respeito da missão *Ad Gentes*, seja por causa das significativas mudanças ocorridas na década de 80 como de novas ideias teológicas que estavam surgindo, questionando, de diversas formas, a missão aos não cristãos. Em 1979, em sua viagem apostólica à Polônia, João Paulo II usa pela primeira vez a expressão “Nova Evangelização”. Tal ideia marcará a pregação do Pontífice durante seus anos de pontificado e será também motivo de diversas interpretações, até levantar certa suspeita de querer desenvolver um projeto missionário de restauração e de “nova cristandade”.

A recepção dos documentos missionários pela Igreja na América Latina permitiu às Igrejas desenvolverem uma “teologia inculturada” para responder missionariamente aos enormes desafios enfrentados pelo povo, a partir dos “sinais dos tempos”, presentes naquele contexto: passos anteriormente dados pela Conferência Geral de Medellín (1968) que buscou acolher e aplicar o Concílio Vaticano II em solo latino-americano; pela Conferência Geral de Puebla (1979) fazendo a recepção da Exortação Apostólica *Evangelii*

Nuntiandi, procurando responder à pergunta: o que significa no contexto latino-americano evangelizar hoje e amanhã?; pela Conferência Geral de Santo Domingo (1992), com o tema: “Nova evangelização, promoção humana e cultura cristã”; pela Conferência Geral de Aparecida (2007), que, tendo como temática “Discípulos e Missionários de Jesus Cristo, para que Nele todos tenham vida”, resgatou a visão de uma Igreja que é missionária por natureza, em plena sintonia com o Vaticano II.

Falando especificamente da Igreja no Brasil, a CNBB, desde sua fundação, em 1952, teve papel fundamental na articulação da ação pastoral e evangelizadora em todo o Brasil – desde o Plano de Emergência (1963), o Plano de Pastoral de Conjunto (1966) até chegar às atuais Diretrizes da Ação Evangelizadora e Pastoral da Igreja no Brasil e outras diretrizes, como, por exemplo, as diretrizes para a Formação dos Presbíteros da Igreja do Brasil, dando um cunho missionário ao processo de formação inicial dos presbíteros e o Diretório da Catequese, que, dentre outras coisas, diz que não há autêntico processo catequético sem iniciação à missão, inclusive além-fronteiras.

O terceiro capítulo – Para onde vai a missão? Novos caminhos para novos contextos – busca olhar o Terceiro Milênio como ponto de chegada e ponto de partida para a missão da Igreja, apontando as linhas de ação e as características fundamentais da missão para os tempos atuais.

O evento celebrativo do “Grande Jubileu do ano 2000” marcou simbolicamente a passagem do Segundo para o Terceiro Milênio com a consciência de sua responsabilidade diante dos povos e da humanidade como um todo, “reposicionando-se” perante o mundo, os povos, cada homem e cada mulher, exigindo que a Igreja trilhe um caminho de conversão, que a impeça de se instalar na comodidade, que a livre de falsas seguranças e do orgulho de possuir toda a verdade, que a ajude a abandonar as ultrapassadas estruturas que já não favorecem a transmissão da fé. Papa Francisco, na *Evangelii Gaudium* (2013), pede que a Igreja missionária envolva-se com o mundo, com a humanidade, com cada ser humano para atender a seus anseios de vida. Uma Igreja em saída que com suas obras e gestos, como comunidade missionária, entra na vida diária dos outros, encurta as distâncias, abaixa-se, se for necessário até a humilhação, e assume a vida humana, tocando a carne sofredora de Cristo no povo.

Assim, a missão deverá se debruçar sobre três linhas fundamentais: a) a inculturação; b) a libertação, c) o diálogo inter-religioso, permitindo que a prática missionária conduzida pelo Espírito Santo, avance, desenvolva a dimensão profética, alcance novas fronteiras missionárias, descubra novas fontes para revigorar o ardor missionário, atentos: a) ao *business* desumano: colocando-se em favor da dignidade humana e da valorização do ser humano, resgatando o devido “valor dos corpos”; b) à missão a partir das periferias: nas periferias, a população enfrenta o preconceito

por parte do centro e o abandono por falta de políticas sociais do Estado em relação a: educação, saúde, trabalho, assistência social, previdência social, justiça etc.; c) aos leigos e às leigas, resgatando seu espaço na ação evangelizadora: assumindo o papel que o Vaticano II lhes conferiu; d) ao testemunho, abrindo caminhos para o anúncio do Evangelho: o testemunho é o primeiro meio de evangelização que permite abrir o caminho para o anúncio explícito do Evangelho; e) à missão da Igreja, incentivada pelo pontificado do Papa Francisco: seus gestos e suas palavras trazem, a cada dia, uma nova esperança e a volta da confiança de uma Igreja que quer “sair em direção aos outros para chegar às periferias humanas”.

Na conclusão, o A. mostra que a Igreja em sua caminhada histórica, em sua atividade missionária, nos 50 anos após o Concílio Vaticano II, intercalou luzes e sombras, anseios e resistências e, hoje, encontra-se diante de uma empreitada desafiadora. A missão da Igreja precisa ser constantemente repensada e renovada. Diante disso, vale-nos o que apontou o Papa Francisco: “para manter vivo o ardor missionário, é necessária uma decidida confiança no Espírito Santo, porque Ele vem em auxílio de nossa fraqueza. Mas, essa confiança generosa tem de ser alimentada e, para isso, precisamos invocá-lo constantemente. Ele pode curar-nos de tudo o que nos faz esmorecer o compromisso missionário” (EG 280).

O livro serve de roteiro para leigos, leigas, agentes de pastoral, estudantes de teologia, dando-nos uma visão panorâmica da missão e da atividade missionária da Igreja, sobretudo a partir do Vaticano II. Traz excelente indicação de autores e obras para quem quiser estudar o tema da missão. Serve-se de grandes conhecedores do assunto como, p. ex.: S. B. Bevans e R.P. Schoeder, em *Teologia per la missione oggi* (Brescia: Queriniana, 2010), obra, até o presente momento não traduzida aqui no Brasil.

O texto é didático e pastoral; coloca o leitor diante de uma temática relevante e fundamental para a ação evangelizadora da Igreja em tempos desafiadores e esperançosos. Desafiadores porque falar em missão é falar de um processo dinâmico permanente de saída para as periferias do mundo: para os lugares de sofrimento, de dor, miséria, opressão, injustiças tornando realidade a boa notícia do reinado de Deus. Esperançosos se a Igreja se colocar no processo de renovação desencadeado pelo Papa Francisco: uma Igreja em saída para as periferias, tendo-se em conta que a Igreja não existe para si mesma.

*Eliseu Wisniewski **

* Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, PR, Brasil.