

## **A Crítica de Bernard Lauret à teoria sacrificial de Girard: Resenha sobre o texto de Lauret, Bernard. “Comment n’être pas chétien? Questions aux thèses de René Girard sur le sacrifice”. In *Lumière et Vie*, n° 146, 1980, pp. 43-53.**

Por Adriane Luísa Rodolpho\*

**Palavras-chave:** sacrifício, cristianismo, Girard, Bernard Lauret

“Há dois anos as discussões alimentadas pelos livros de René Girard colocam na ordem do dia para um vasto público um tema como o do sacrifício, que não estava na moda senão em meios de especialistas, etnólogos ou teólogos. Esta teoria, que faz da revelação evangélica a única saída possível à acumulação da violência, interroga o cristão no mais vivo de sua fé. As pistas indicadas aqui não concernem senão ao ponto central do sentido do sacrifício. As posições de Girard lembradas, três grandes questões são desenvolvidas: no nível geral, a dramatização do conjunto das relações humanas no confronto mimético que conduz à crise sacrificial deixa seu lugar à todas as outras mediações que determinam a vida social? Com relação ao sacrifício em si, não é ele portador de um valor religioso positivo, inclusive no Novo Testamento onde a morte de Jesus revela de uma vez por todas a maneira pela qual Deus decidiu de estar entre nós? Enfim, este Jesus não é o Filho de Deus exatamente porque Ele viveu à perfeição um amor desprovido de todo traço de violência? Projetando sua vida e sua mensagem fora de todo condicionamento histórico, longe de toda espessura carnal, corremos o risco de nos encontrar face à um homem que não existe, e de colocar a fé sobre o caminho da gnose.”(p. 43)

O artigo em questão, escrito há mais de vinte anos, é ainda de uma atualidade pertinente, uma vez que as teses de René Girard suscitam ainda alguns debates. A posição de Lauret é interessante ainda em função do ponto de análise

---

\* Bolsista Prodoc/Capes junto à Escola Superior de Teologia. Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales (EHESS-Paris) e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS).

escolhido em sua crítica: o questionamento da leitura não-sacrificial de Cristo a partir de argumentos teológicos. Como nos indaga o autor no início do texto, comentando o título por ele escolhido<sup>1</sup>:

O título desta comunicação poderá parecer provocador: sua ambigüidade quer fazer eco àquela que percorre a obra de René Girard. Com efeito, se o cristianismo evangélico é a única “religião” que escapa aos mecanismos sacrificiais de violência e os denuncia como afirma R. Girard, como não ser cristão? Por outro lado, se a interpretação do sacrifício não é esta que o autor lhe atribui, negar toda a realidade sacrificial aos evangelhos não é faltar ao cristianismo em si? (p. 43)

As teses de R. Girard são apresentadas resumidamente pelo autor, que enfatiza as noções de imitação violenta e de sacrifício. É assim que o papel do sacrifício é essencial na sobrevivência do grupo humano, e é entendido por Girard da seguinte maneira:

O sacrifício, com efeito, é uma ação que permite neutralizar, certamente à revelia de seus autores, a enorme carga de violência coletiva mimética que coloca em risco a própria destruição a sociedade. Na sociedade, cada um pode se opor ao outro para se apropriar do objeto de seu desejo e do desejo do outro. No sacrifício esta violência social é reunida e projetada sobre a vítima colocada à morte: “o bode expiatório”.(p. 44)

O sacrifício é então a única maneira de limitar a violência mimética que se apossa dos homens. Estes aprendem, por imitação, a desejar violentamente o que o outro ama. O esquema do desejo mimético é assim descrito por Lauret:

No homem, entretanto, esta imitação possui três componentes: um indivíduo A imita um indivíduo B porque ele deseja um objeto X. Assim, A e B vão entrar em conflito porque eles desejam o mesmo objeto. (...) A inveja e o ciúme revelariam uma estrutura fundamental do desejo: cada um deseja ter o que o outro ama. O outro é assim um duplo, um irmão-inimigo. Surge assim uma escalada da violência que chega até à morte e à vingança. A história de Caim e Abel indica já o

---

<sup>1</sup> *‘Como não ser cristão? Questões as teses de René Girard sobre o sacrifício’*

esquema “das coisas escondidas desde a fundação do mundo”<sup>2</sup>, que Jesus revelara em toda clareza”. (p. 44)

Lauret problematiza assim o sacrifício presente no cristianismo, dialogando com Girard:

Jesus, com efeito, denuncia claramente a violência escondida neste mecanismo social que a religião consagra, desejando ao mesmo tempo neutralizar. Ele denuncia abertamente todos aqueles que imitaram a violência assassina de Caim, particularmente aqueles que mataram os profetas (Mt 23, 34-36; Lc 11, 47-52). Satã, mentiroso e assassino desde as origens, seria assim o “nome do processo mimético em seu conjunto” (p. 185). Em definitivo, Jesus morre por ter denunciado o caráter violento de instituições como a hierarquia e o Templo. E sua morte não é apresentada como sacrifício: ele morre “contra todos os sacrifícios” (p. 234). Ele denuncia a lógica aí escondida, quando o Evangelho traz abertamente o raciocínio do grande pastor: “é melhor uma só morte, para todo o povo”. O “todos contra um”! esta revelação, aliás, marca o fim apocalíptico da história: ou bem é a catástrofe final, liberando a violência que os sacrifícios não poderão mais pretender exorcizar uma vez que seu jogo foi revelado, ou bem a violência será substituída pelo amor. O amor ou a guerra, tal é a perspectiva que fecha a obra. Será assim tão simples? (p. 45)

Lauret coloca-nos questões interessantes acerca do sacrifício de Jesus Cristo e a noção de R. Girard sobre a violência mimética e o bode expiatório. O caráter simplista da articulação realizada por Girard é mais tarde pontuado pelo autor a respeito da coerência das teses propostas:

As teses de R. Girard têm a vantagem de uma grande coerência. Num momento onde as diversas ciências humanas recortam o real em campos escrupulosamente delimitados e guardados, R. Girard propõe uma teoria de conjunto que perpassa os desejos humanos, as relações sociais, os ritos religiosos. As pessoas criticam-no por falar tanto da psicanálise quanto da antropologia social e religiosa a partir de obras literárias (romances, tragédias gregas, Bíblia) e não a partir de estudos “no campo”, mas esta visão de conjunto provoca a reflexão. (p. 46)

---

<sup>2</sup> N. T.: René Girard. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Ed.Grasset, 1978. Todas as citações do artigo de Lauret provêm deste livro.

Com efeito, a teoria de conjunto proposta por Girard prima pela variedade de temas e de fontes onde o autor busca as confirmações de suas propostas. Um tema entretanto é recorrente na teoria de Girard: a violência mimética. Lauret salienta que esta redução é um erro, que não leva em consideração os inúmeros outros aspectos importantes da questão.

Não se trata de ignorar a força do ciúme ou da inveja no homem nem o prestígio de uma certa raridade em economia. É oportuno igualmente revelar a ambigüidade, ou melhor, a ambivalência da vida mesmo na religião. Mas é um exagero reduzir todos os desejos a um só e este à violência mimética. Podemos amar alguma coisa porque ela é boa ou nos agrada e não porque ela é inicialmente desejada pelos outros. Uma dramatização exagerada do desejo não faz senão estender a situação edipiana (o conflito pai-mãe-criança; lei-objeto-desejo) ao conjunto da vida sem levar em conta outros dados da construção psicanalítica (o princípio de castração, por ex.). Esta dramatização extrema risca de justificar, sob forma preventiva, todas as interdições, pretendendo ao mesmo tempo realçar o brilho do amor evangélico, fora de toda violência, tal como lhe concebe R. Girard. (p. 46)

O recorte preciso que Girard realiza em suas fontes é salientado assim por Lauret, uma vez que sistematicamente Girard desconsidera o que não lhe interessa na construção de sua argumentação. Nesta série de generalizações, o autor corre o risco, seguindo Lauret, de esvaziar a noção de religioso de todo seu valor heurístico:

Ora, esta dramatização é explicitada essencialmente sob forma religiosa, faltando outras dimensões sociais. O mecanismo do “bode expiatório” serve para explicar tão bem a justificação da pena de morte quanto o medo da deflagração atômica, que canalizaria a violência coletiva numa escala imensa. Neste grau de generalizações, podemos nos perguntar se os mecanismos da violência mimética e do rito sacrificial dizem alguma coisa das mediações sociais, jurídicas, econômicas e teológicas em questão. O rito religioso do sacrifício toma uma tal extensão que perde seu senso propriamente religioso. Dito de outra forma, a religião se torna uma metáfora mole, extensível como se queira, que a esvazia de sua substância sem, portanto, dar a sua às diversas mediações sociais. (p. 47)

Em seguida Lauret nos questiona sobre a pertinência – ou não – de considerar o sacrifício como a expressão da regulação da violência sob figura

religiosa. A este respeito, o autor salienta a importância da dimensão de comunicação entre homens e deus; esta não é considerada por R. Girard.

A. Vergote notou que o sacrifício em Girard toma facilmente a forma do mecanismo paranóico (projeção da agressividade sobre o outro) ou simplesmente do linchamento: toda violência coletiva é projetada sobre o bode expiatório. Este esquema pôde funcionar na tradição cristã, em particular na teoria da redenção substitutiva em santo Anselmo: o Filho é levado à morte pelo Pai para vingar a ofensa que lhe fora feita. Mas a antropologia religiosa nos convida a ver alguma coisa de mais especificamente religiosa no sacrifício: a busca de uma comunicação entre homens e divindade. A vítima, que é de início sacralizada, é sacrificada e suprimida para deixar à divindade a iniciativa de preencher assim o espaço entre ela e o homem. Tal é o sentido do sacrifício dito de comunhão. Certamente o sacrifício pode exprimir também mediações institucionais (o templo, uma hierarquia sacerdotal, etc.) dos quais, aliás, R. Girard não fala mas, do ponto de vista religioso, ele diz alguma coisa da relação entre Deus e os homens: uma comunicação de vida. Falta ainda precisá-la. (p. 47)

Falando de um ponto de vista teológico, Lauret questiona Girard sobre a opção deste em reduzir o sacrifício a um jogo social.

Se o sacrifício fosse este mecanismo de projeção que pinta R. Girard, poderíamos dizer que ele está ausente da maior parte dos textos do Novo Testamento. É inclusive verdade que Lucas, por ex., pode se passar da noção de sacrifício para dar um sentido à morte de Jesus, profeta martirizado à morte por causa de seu testemunho. Mas o sacrifício recebe outra significação humana e crente na tradição bíblica, desde o Antigo Testamento: ele diz de obediência à vontade divina. O que não ocorre sem renúncia. É aqui que não podemos nos enganar. Uma certa espiritualidade religiosa fez do sacrifício a renúncia que se reduz a uma privação (pequena ou grande). Esta definição não diz nada do sacrifício como um ato de fé. Ora, o sacrifício deve dizer alguma coisa da religião, senão ele não tem nada de um ato religioso. Mas ele quer testemunhar do primado de deus e deixar assim um Deus ser Deus. A obediência não é uma atitude masoquista, mas uma prática de esperança crente e amante. O sacrifício se estende também a toda a vida. Ele supõe portanto a fé em Deus. Tal não é mais o sacrifício segundo a definição que fornece Girard, já que ele o explica inteiramente por um jogo social. Nos surpreende que tantos cristãos tenham encontrado nesta obra um conforto apologético de sua fé, enquanto que o cristianismo aí se torna simples metáfora cultural. (p. 48)

Lauret considera que um dos atrativos para a aceitação das teses de R. Girard é o aspecto da “substituição” ou “redenção vicária” presentes no sacrifício proposto pelo autor:

Mas é necessário ainda ir mais longe. O sacrifício não é somente um ato religioso que supõe a fé em Deus. Ele diz alguma coisa de Deus, tal que o revela Jesus. Eu sei que se tornou bastante corrente entre alguns cristãos recusar todo valor sacrificial à Páscoa de Jesus. Por quê? Porque eles recusam assim, entre outros, dois sentidos aberrantes do sacrifício. De um lado, as relações patológicas entre Pai e Filho, segundo as quais o Pai desejaria a morte do Filho para que sua honra, maculada pelo pecado, seja vingada. Trata-se aqui de uma projeção psicológica dos conflitos megalômanos entre pais e filhos. Isto não corresponde às figuras bíblicas do Pai que recusa o sacrifício de Isaac, prefere a misericórdia, se alegra do retorno do filho pródigo, e nos dá seu Filho (Ro 4, 25; 8, 32). Por outro lado, a recusa do sacrifício é motivada igualmente pela rejeição da “substituição” ou “redenção vicária”: Jesus morre em nosso lugar para nos salvar do pecado. Muitos vêem lá uma substituição de Jesus à nossa liberdade e mesmo à nossa morte. Se assim foi, o Deus Salvador nos privaria daquilo que Ele nos deu como criador: nossa responsabilidade. Isso seria inaceitável. (p. 48)

Sobre a especificidade do sacrifício de Jesus Cristo, o autor indica:

Mas será que é disto que se trata? Talvez mais do que substituição, compreendida neste sentido, o que riscaria de fazer pensar a uma odiosa trucagem, é necessário falar de dom e de reconciliação: Jesus morreu por nós. No sentido mais corrente do termo, aquele que empregamos espontaneamente com relação àqueles que dão suas vidas para salvar uma outra, ele se sacrifica para nós. Mas este sentido comum, bem que heróico, não é suficiente para dizer da originalidade da morte de Jesus. Se assim não fosse, não veríamos por quê do ato “heróico” de Jesus, o da testemunha que morre por seus ideais, teria tido mais eco que aquele deste ou daquele herói da Antiguidade ou mesmo dos combatentes da última guerra judaica. Se a morte de Jesus é um acontecimento considerável, é porque se trata da morte do Messias, aquele a quem reconhecemos como Filho de Deus, e porque o Messias morre por nós. Antes mesmo da teologia do justo ou do testemunho mártir, tal qual aparece no exemplo em Lucas, é o sentido que foi dado por Jesus ele mesmo, não será que na instituição da eucaristia e que encontramos nas epístolas de Paulo bem antes da redação dos evangelhos. E é bem isto que é novo. Ainda uma vez, se Jesus não fosse senão o profeta denunciando a violência do mimetismo social ou o justo mártir, ele teria sido venerado mais



ou menos como um dos profetas ou dos justos de Israel. Ora, sua morte tomou uma ressonância sem comparação na nossa história e na história de Israel, já que ela provocou o judaísmo a expulsar os discípulos de Jesus. Por quê? O sacrifício desempenha aqui um papel importante. A morte do Messias, com efeito, torna inúteis os sacrifícios (de louvor, de intercessão, de comunhão ou de expiação) do Templo, já que ele é o sacrifício perfeito que permite a Deus de ser ele mesmo entre os homens. É, entre outros, por ter proclamado o fim do Templo, o perdão concedido hoje em dia aos pecadores e a reabilitação aos rejeitados que Jesus é condenado e Etienne lapidado. É assim que a cruz, o Messias crucificado, é “escândalo para os judeus e loucura para os pagãos” (1 Co 1, 23). Paulo exprime aqui em termos vigorosos um pensamento que remonta mais perto do Jesus pré-pascal e a seu comportamento frente ao messianismo político e de seus discípulos surpresos e escandalizados. Dizer então que a cruz é o sacrifício último, é querer ir mais além nas razões psicológicas, sociológicas, políticas e religiosas que selaram o processo de Jesus, sua condenação e sua reabilitação pela ressurreição. Nesta linha, o cristianismo torna-se outra coisa que a fina flor de uma metáfora cultural da qual Jesus seria o exemplo moral ou mesmo o revelador, tal como apresenta Girard. (p. 49)

Lauret passa a discutir sua terceira questão, qual seja: “Jesus é o “homem perfeito” e Filho de Deus simplesmente porque Ele se subtraiu a toda violência?” A uma visão romântica do amor desprovido de toda violência, Lauret contrapõe a tese de que ‘o amor evangélico não é isento de violência’:

Apesar das formulações ambíguas – que poderiam de fato abrir uma interpretação teológica interessante – o Jesus de Girard aparece como o homem exemplar de uma sociedade que teria escapado à violência mimética para se engajar nas relações sociais inteiramente dominadas pelo amor. “O necessário, para escapar da violência, nos dizem os Evangelhos, é amar perfeitamente seu irmão, é renunciar à mimésis violenta da relação dos duplos. É isto que fez o Pai e tudo o que quer o Pai é que façamos como Ele. É por isso que o Filho promete aos homens que, se eles conseguirem conduzir-se como o Pai deseja, a fazer sua vontade, eles serão todos Filhos de Deus. (...) Não existe senão o Cristo, sobre a Terra, que tenha jamais encontrado Deus pela perfeição de seu amor (...) Se o Filho do Homem e o Filho de Deus não são senão um, é porque Jesus é o único a realizar uma perfeição do humano que não faz senão um com a divindade”. (pp. 238-239).

R. Girard une-se neste aspecto ao coração da mensagem evangélica: Deus é amor. Entretanto, a observar de mais perto, este amor é oposto à toda violência, como seu contrário, e é isto que o torna muito abstrato, ao risco de fazer do cristão uma “bela alma” romântica. O

amor e a violência não são sempre inseparáveis, sob uma forma ou outra? Ora, Girard defende um amor puro de toda violência e agressividade, que ele pensa reconhecer na mensagem de Jesus. “Releiamos o Sermão da Montanha e veremos que o significado e o alcance do reino de Deus são perfeitamente claros. Trata-se sempre de reconciliar os irmãos inimigos, de colocar um fim à crise mimética pela renúncia de todos à violência. Fora a expulsão coletiva, reconciliatória porque unânime, somente a renúncia incondicional e, se for necessário, unilateral, da violência pode por fim à relação dos duplos. O Reino de Deus é a eliminação completa e definitiva de toda a vingança e de todas as represálias nas relações entre os homens. (p. 220-221).

O amor está no coração do Evangelho. É inegável. Mas não ver como ele usa também de violência e lhe é misturada de todas as maneiras, é lhe trair. O amor evangélico, com efeito, não mais que qualquer amor, não é isento de violência: seja no mandamento de deixar pai e mãe ou família, seja no combate contra certas instituições que desservem o povo, seja na relação mesmo com Deus-Amor. A relação do crente com Deus não é o amor-fusão que subentende Girard: o exemplo da agonia de Jesus é o exemplo mais flagrante. A fé, como o amor, é uma experiência de alteridade e de alteração onde mesmo a paz e a harmonia profundas não excluem singulares combates. É justamente esta aventura pessoal de fé e de vida que Girard esquece demais em sua teoria que não deixa lugar ao singular e individual. (p. 50-51)

Lauret apresenta dois outros traços com relação à figura de Jesus que lhe parecem particularmente significativos. Inicialmente ele critica a leitura não-sacrificial da morte do Cristo, proposta por Girard:

Primeiro, a interpretação da Páscoa: cruz e ressurreição. Para Girard, a cruz não é senão a revelação-denúncia do mecanismo social da violência mimética. “É necessário insistir sobre o caráter não-sacrificial da morte de Cristo, dizer que Jesus morreu, não num sacrifício, mas contra todos os sacrifícios, para que não haja mais sacrifícios. (p. 234). Jesus realiza assim a Palavra de Deus. “Se esta realização sobre a terra passa necessariamente pela morte de Jesus, não é porque o Pai assim o decidiu, por estranhas razões sacrificiais, não é nem ao Filho nem ao Pai que perguntaremos a causa deste acontecimento, é à todos os homens. O fato mesmo que a humanidade não tenha realmente compreendido o que é revela claramente o desconhecimento sempre perpetuada do assassinato fundador, nossa fraqueza em entender a Palavra divina”. (p. 236) (p. 51)

Sobre os desdobramentos teológicos da questão, Lauret questiona:



Poderíamos esperar escutar aqui que Girard diga como a cruz é justamente Palavra e revelação do Deus escondido. De fato, a formulação ambígua de seu discurso não pretende esclarecer este ponto. Deus, ele mesmo não é senão o Princípio da Lei interditando a violência mimética. Ora, se rejeitamos igualmente um tipo de vontade patológica sacrificial da parte do Pai, não podemos fazer da cruz uma simples ilustração do Princípio que exclui toda violência mimética, porque então a cruz não seria mais um elemento central para a fé. E, de fato, em Girard, uma vez que a cruz não é senão uma ilustração e não abre uma crise, a ressurreição não desempenha nenhum papel. Não somente as circunstâncias políticas e teológicas da morte são caladas, mas a ressurreição não é mais o acontecimento fundador da fé (cf. pp. 242-256). Desejando descartar uma interpretação sacrificial, no sentido de mecanismo social de violência, ele não poderia dar à cruz como sacrifício mais do que uma interpretação mecânica, que não podemos senão descartar junto com ele, sem dúvida: “Se a morte de Jesus foi sacrificial, em suma, a ressurreição seria o “produto” da crucificação. Ora, não é assim e a teologia ortodoxa sempre resistiu vitoriosamente à tentação de transformar a paixão em processo divinizador.” (p. 256). Lá ainda, verdadeiro e falso são misturados. A fé não diz que a cruz pascal diviniza Jesus, mas que ela revela em definitivo Deus ele mesmo. Esta revelação de Deus é anterior, para Girard, ao acontecimento pascal. Isto é confirmado pelo segundo traço que eu gostaria de assinalar aqui: sua interpretação da concepção virginal. “A ausência de todo elemento sexual não tem nada a ver com o puritanismo ou o recalque, imaginados pelo século XIX que acabava e bem digno da baixa época que os gerou. A ausência de toda sexualidade é a ausência de toda esta mimésis violenta que nos falamos, nos mitos, o desejo e a violação pela divindade” (p. 244). “Dizer que o Cristo é Deus, nascido de Deus, e dizer que Ele tenha sido concebido sem pecado, é sempre repetir que Ele é perfeitamente estranho à este universo da violência, no seio do qual os homens são aprisionados desde que o mundo é mundo, ou seja, desde Adão”. (p. 246). (p. 51-52)

A discussão sobre a virgindade de Maria é o fio condutor de Lauret, quando questiona Girard sobre a concepção divina, não menos violenta que qualquer outra concepção. Este argumento leva Lauret a identificar, nas teses de Girard, a presença de um mito gnóstico, estruturador de toda lógica do sistema girardiano.

Existem muitas maneiras de se situar com relação à concepção virginal de Jesus. Mas não podemos realmente ler no texto de Lucas que o evangelista tenha querido excluir a sexualidade na concepção de Jesus, pelo único motivo que uma concepção “normal” seria um puro ato de violência. Por seu relato, Lucas quer significar

inicialmente a origem divina. E, aliás, sobre este aspecto, não vemos como a iniciativa divina é menos violenta que uma outra concepção. Temo que Girard projete em Jesus um modelo de humanidade ideal que ilustre bem a sua teoria, portanto um mito e mesmo um mito gnóstico, uma vez que todas as mediações materiais tornam-se sem significação positiva. Jesus torna-se o revelador que vem fazer sair os homens de seu inferno, sem aí se encarnar ele mesmo. “A humanidade inteira está fechada neste círculo. É porque os Evangelhos, o Novo Testamento em seu conjunto e a teoria dos primeiros concílios afirmam que o Cristo é Deus não porque ele foi crucificado, mas porque ele é Deus nascido do Deus de toda a eternidade”. (p. 242). Eis uma afirmação que não se une ao processo histórico da fé em Jesus Cristo. Com efeito, é sobre a base da ressurreição que nasce a afirmação da divindade de Jesus, mesmo se as discussões posteriores tenham tido tendência à esquecer”. (p. 52)

Lauret caracteriza a leitura que faz Girard como a de “uma religião sem mediações históricas”. Isenta de todas as outras conexões sociais, a religião neste sentido – e a noção de homem que ela apresenta – é mais e mais a imagem de um ideal, presente apenas na proposta de Girard.

*A obra de R. Girard é a ocasião de numerosos debates, uma vez que seu pensamento recorta alguns domínios com a força de uma coerência massiva. Nós sublinhamos aqui alguns limites no que diz respeito à fé sem prejudicar, evidentemente, a atitude pessoal do autor. Este pensamento se insere no que chamamos abusivamente de “retorno do religioso”. Aqui, ao menos, vemos que a metáfora religiosa tende a devorar todas as outras medições psicológicas, sociais, econômicas, políticas e teológicas, enquanto ao mesmo tempo ela tenta lhes anexar. Sua religião tende mais e mais a apresentar um homem ideal, estranho a toda “violência”: um homem que não existe e que joga amplamente do registro da culpabilidade, com sua negação da morte e da agressividade concreta, apesar de sua denúncia massiva da violência. Que esta denúncia seja esclarecedora e útil, é inegável. Mas entretanto tudo não foi ainda dito da fé cristã”. (p. 53)*